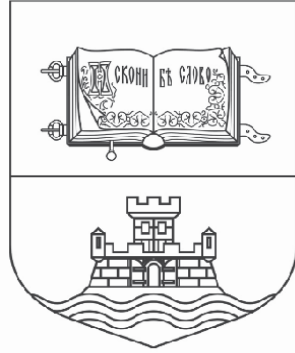


УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ



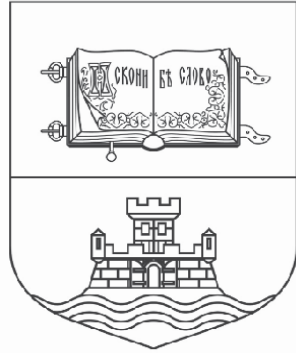
Ненад З. Божовић

**Књига Постања 2, 4б - 3, 24  
у светлу академске литературе**

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY



Nenad Z. Božović

**Genesis 2, 4b - 3, 24**  
**in the Light of Acadian Literature**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

**Ментор:** др Родољуб Кубат, редовни професор, Универзитет у Београду,  
Православни богословски факултет

**Чланови комисије:**

1. \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_
5. \_\_\_\_\_

**Датум одбране:**

\_\_\_\_\_

## Ненад З. Божовић

### Књига Постања 2, 4б – 3, 24 у светлу академске литературе

#### Резиме

Откриће старооријенталних текстова у великој мери је утицало на разумевање текстова Светог Писма. Тек у светлу старооријенталних текстова појавили су се неки нови и важни аспекти значења библијског текста, односно, порука библијских текстова постала је јаснија у контексту света у којем је настао. Однос старозаветних и старооријенталних текстова заокупљао је пажњу истраживача почев од друге половине 19. века до данас. Ипак, однос академске и библијске литературе често је био праћен контроверзом: са једне стране пренаглашаван је утицај академске литературе, док је са друге стране један део библиста негирао значај академских текстова.

Међу старооријенталним текстовима значајно место заузима академски литерарни корпус. Под академском литературом подразумева се литерарно стваралаштво древне Вавилоније и Асирије и писано је клинастим писмом. Стари Завет се појављује на старооријенталној сцени када су већ настала капитална дела академске литературе. Стварањем света, настанком човека и раним периодом људске историје бавили су се и академски и библијски текстови. Стога, природно се постављало питање о евентуалном утицају академске литературе на библијски текст.

Историја истраживања показује да је много више пажње поклањано стварању света (космогонији) у Пост 1 и академским митовима, него стварању човека и његовој раној историји у Пост 2-3 (антропогонији). Иако постоји доста радова који се баве поређењем Пост 2-3 са академском литературом, они се баве појединачним приповедним мотивима или се усредсређују само на један академски текст. До сада истраживање није изнедрило ни једну студију у којој би били обухваћени сви академски текстови који говоре о стварању човека, а да се истовремено пореде са Пост 2-3. Недостатак таквог свеобухватног истраживања био је мотив за настанак овог рада.

У раду се анализира укупно 11 кључних одељака академских текстова који се баве овом тематиком: Мит о Атрахазису I, 192-295, Енума Елиш VI, 1-40, Еп о Гилгамешу I, 94-112; I, 194-210, XI, 278-309, KAR4 (Двојезични мит о стварању света), Мит о Мардуковом стварању света и човека, Мит о стварању човека и краља, Мит о Адапи, Мит о Етани, Мит о стварању живих бића и „Када је Ану створио небо“. Циљ рада јесте давање одговора на два основна питања доктората: 1) На који начин је библијски писац у Пост 2, 4б – 3, 24 користио горе поменуте текстове као и старооријентална усмена предања и митолошке представе? 2) Како их је у свом тексту вредновао и шта нам ти текстови говоре о стварању човека, природи његовог бића, односу према Створитељу, смислу његовог постојања и његовог положаја у свету?

Научно-методолошки дискурс доктората јесте, пре свега, *дијахрони* (историјско-критички). Стога су Пост 2-3 као и корпус академских текстова обрађени методским опусом *историјско-критичке методе* са свим њеним поступним корацима. Ипак, због недостатности дијахроног приступа, у раду је примењен и синхрони приступ. Методе

синхроног приступа које су коришћене јесу: канонска метода, канонско-интертекстуално читање и примена патристичке егзегезе.

Након исцрпне анализе појединачних текстова дошло се до закључка да Пост 2-3 као целовит текст нема директне паралеле међу горе поменутиим акадским текстовима ни у вербалном, ни у структуралном ни у садржинском смислу. Ипак, у појединачним литерарним мотивима можемо препознати ехо древних акадских текстова који су до библијског писца допрли највероватније као део заједничког семитског наслеђа и општих религијских представа. Писац Пост 2-3 је користио само оне мотиве и религијске представе које се нису косиле са његовом теолошком концепцијом, односно оне који су се могли у њу уклопити. Притом је ове мотиве празнио од њиховог митског садржаја, истовремено задржавајући њихову књижевну сликовитост и делотворност.

Акадски текстови нам представљају човека у ропском односу према актерима стварања и друштвеној хијерархији, а циљ и смисао његовог стварања и постојања састоји се у тескобном раду на пољима како би се прехранили богови. Упрошћено речено, човек акадских текстова је створен да „копа канале“ (за наводњавање). Тај човек је „играчка“ богова (потоп у Атрахазис и Епу о Гилгамешу), а његова судбина (акадски *šimtu*) се само „магијским триковима“ може избећи. Смрт је неизбежна и узалудан је сваки покушај њеног превазилажења, јер су вечни живот богови задржали за себе (Гилгамеш). Са друге стране, Књига Постања нам представља слободног човека за кога је Бог створио Еденски врт и чији је смисао постојања живот у изобиљу и љубави са Творцем, женом и животињама. Плодови рада у Еденском врту припадају само човеку, јер Јахвеу није потребна „прехрана“ као вавилонским божанствима. Вечни живот за њега није недоступан, већ је смртни живот последица његовог избора.

Стога, вредновање човека, његовог достојанства и његовог положаја у свету су скоро антиподи у Пост 2-3 и акадским текстовима. У том смислу долазимо и до одговора на основна питања доктората: библијски писац је у Пост 2, 4б – 3, 24 субверзивно реципирао акадске традиције. Библијско схватање човека је сасвим авангардно и „револуционарно“ за доба у којем је настало, а у каснијој историји је постало темељ савременог саморазумевања човека и његовог достојанства. То Пост 2-3 чини једним од најјутицајнијих и најинспиративнијих текстова у историји човечанства.

**Кључне речи:** Књига Постања, акадска литература, стварање, човек, рецепција, приповедни мотиви.

**Научна област:** Теологија

**Ужа научна област:** Библистика

**Nenad Z. Božović**

**Genesis 2, 4b – 3, 24 in the Light of Acadian Literature**

**Summary**

The discovery of ancient Near Eastern texts has significantly influenced our understanding of Holy Scripture. New and important aspects of the meaning of biblical texts emerged only in the light of these texts and their message became clearer in context of the world in which they were written. The relationship between biblical and Near Eastern texts has held the attention of scholars from the first half of the nineteenth century until today. However, this relationship was sometimes a cause for controversy: on the one hand, the influence of Acadian literature on biblical texts was overly emphasized, while on the other hand one part of biblical scholarship simply refused to admit the significance of Acadian texts.

Among the ancient Near Eastern texts the Acadian literary corpus has a significant place. The term Acadian literature designates many texts of ancient Babylonia and Assyria and they were written in cuneiform script. The Old Testament appears on Ancient Orient literary scene at least half a millennia after the capital works of Acadian literature. Topics like the creation of the world, the beginning of man and his early history occupied not only the minds of biblical authors but also of Acadian scribes. Thus, many people asked whether these texts influenced one another, especially in the context of Acadian influence on biblical texts.

The history of research in this field shows that too much attention has been dedicated to the creation of the world (cosmogony) in Genesis 1 and Acadian myths, compared to the creation of man and his early history in Genesis 2-3 and Acadian myths (anthropogony). Although there were a lot of studies in which Gen 2-3 was compared to Acadian literature, they were focused either on one particular Acadian text or occupied with one particular literary motif. Until today there has been no study in this field which would gather all Acadian texts relating to Genesis 2-3, focusing on creation of man and his early history and simultaneously comparing them. The lack of such comprehensive study was a motif for writing this dissertation.

Altogether eleven key Acadian passages (so as many particular sentences from other scattered sources) were thoroughly analyzed in this work: Atrahasis I, 192-295, Enuma Elish VI, 1-40, Gilgamesh Epic I, 94-112; I, 194-210, XI, 278-309, KAR4, Myth of Marduks Creation, Myth of Creation of Man and King, The Adapa Story, The Etana Story, Myth of creation of living beings, "When Anu created heavens". The goal of this work is to answer two basic questions of this dissertation: 1) In which manner did the biblical writer in Genesis 2, 4b – 3, 24 use the above mentioned Acadian texts together with various ancient Near Eastern traditions and religious concepts? 2) How did he evaluate them in his text and what is it telling us about the creation of man, the nature of his being, his relationship with his Creator, the meaning of his existence and his position in the world?

The scientific-methodological discourse of this doctorate is, above all, diachronic (historical criticism). Therefore were Genesis 2-3 and Acadian texts thoroughly analyzed by methodical framework of historical criticism with all his gradual steps. However, because of the deficiency of the diachronic approach in some particular exegetical aspects, in this work we

have also applied a synchronic approach. The applied methods of synchronic approach are: canonical reading, canonical-intertextuality and patristic exegesis.

After the detailed analysis of particular texts we came to the conclusion that Genesis 2-3 as integral text has no direct parallels in above mentioned Acadian texts, not in any verbal, structural or content aspects. However, in some particular literary motifs we can recognize an echo of ancient Acadian traditions which reached the biblical author through the common Semitic tradition or common religious concepts. The author of Gen 2-3 used only those motifs which were easily adaptable to his theological concept. Simultaneously, he emptied those motifs of their mythic context, at the same time keeping their literary vividness.

Acadian texts are representing man in a slave relationship towards his creators and social hierarchy, whose purpose of existence is merely to provide for the gods by working hard on the fields of Mesopotamia. Simply put, the goal of man's creation is to "dig channels" (for irrigation). This man is a "toy for gods" (e.g. like in the Great Flood and in the Gilgamesh Epic), and his destiny (acadian *šimtu*) could only be changed by practising magic. Still, death is unavoidable and every attempt to overcome it is in vain, since the gods kept eternal life only for themselves (e. g. the Gilgamesh Epic). On the other hand, The Book of Genesis presents us with a free man, for whom God planted the Garden of Eden and whose purpose is to live in abundance and in close relationship of love with Creator, woman and animals. The fruits of this man belong only for him, since Yahweh does not need "to eat" like the gods from Babylonian pantheon. Eternal life for biblical man is not unreachable and his mortal life is a consequence of free choice.

Therefore, the understanding of human dignity and his position in the world are almost antipodes in Genesis 2-3 and the Acadian texts. Consequently, we come to the answer to the basic questions of this dissertation: the biblical author made a subversive reception of Acadian traditions. The biblical understanding of human being is completely "revolutionary" for the epoch in which it emerged exceeding by far the anthropology of Ancient Orient. It is thus understandable why among many others this text especially became one of the most influential and inspiring texts of human history which later became a basis for the self-understanding of modern man.

**Key words:** The Book of Genesis, Acadian literature, creation, man, reception, literary motifs.

**Scientific field:** Theology

**Special topics:** Biblical studies

## САДРЖАЈ

УВОД.....	1
1. Објашњење теме.....	2
2. Истраживачки задаци и основна питања доктората.....	3
3. Структура рада.....	3
4. Методе рада.....	4
4.1. Опус историјско-критичке методе.....	5
4.2. Значење израза (термина), појма и мотива у овом раду.....	9
4.3. Поступни кораци примене метода у овом раду.....	10
4.4. Пост 2-3 између синхроније и дијахроније.....	12
ПОГЛАВЉЕ I.....	14
1. Историја истраживања - Опште поставке.....	14
1.1. Успон археологије и асириологије.....	15
1.2. Историја, антропологија и еволуција.....	15
1.3. Почетак религиологије: историја религије и упоредна религиологија.....	15
1.4. Утицај нових дисциплина на библистику.....	17
1.5. Развој асириологије као самосталне дисциплине (после Првог светског рата).....	19
1.6. Историја истраживања после Другог светског рата до данас.....	20
2. Кратак увод у академски језик и литературу.....	21
2.1. Уводне напомене о академском језику.....	21
2.2. Предуслови научног рада на академским изворима.....	22
2.3. Академски литерарни корпус.....	23
2.4. Критеријум избора академских текстова за анализу.....	24
3. Основне карактеристике вавилонске религије и политеизма.....	24
3.1. Историја вавилонске религије.....	24
3.2. Представе о боговима.....	25
3.3. Рад богова.....	26
3.4. Бесмртност и смртност богова.....	26
3.5. Концепт „божанске силе“ – МЕ (Сумер) и „божанске моћи“ (Вавилон).....	26
3.6. „Теолошка“ систематика политеизма.....	27
3.7. Моћ земаљског владара и „божанска моћ“.....	28
3.8. Политеистички систем као огледало друштвеног уређења.....	28



3.9. Теогонија (настанак) и борба богова.....	28
4. Главни богови у животу Вавилоњана и Асираца.....	29
5. Појам стварања.....	33
5.1. Дефиниција.....	33
5.2. Генеza и развој концепата о стварању.....	34
5.3. Концепти стварања као етиологије животних околности.....	37
5.4. Класификација концепата стварања према моделу настанка.....	38
5.5. Опште особености месопот. космогонских и антропогонских концепата.....	41
5.6. Класификација концепата стварања према питањима.....	43
6. Мит.....	45
6.1. Дефиниција.....	45
6.2. Тумачење мита.....	46
6.3. Подела митова према смислу и употреби.....	49
6.4. Основне одлике мита.....	49
6.5. Мит у Месопотамији.....	50
7. Епика, епска поезија, еп.....	51
7.1. Форме митског израза (жанр).....	51
7.2. Основне карактеристике акадске епике.....	53
ПОГЛАВЉЕ II.....	57
1. АТРАХАЗИС.....	57
1.1. Историја текста.....	57
1.2. Литерарне карактеристике епа и контекст његове употребе.....	58
1.3. Увод у одељак Атр I, 192-295.....	59
1.4. Превод Атр I, 192-295.....	61
1.5. Рашчлањење Атр 192-295.....	66
1.6. Прва запажања.....	67
1.7. Литерарне карактеристике одељка Атр 192-295 – анализа епске технике.....	69
1.8. Структура Атр и Пост 2-11.....	72
1.9. Извори текста Атр (критика традиција).....	73
1.10. Материјал за стварање човека: глина.....	74
1.11. <i>Formatio</i> као модел стварања у Атр.....	75
1.12. Актери стварања – Енки и Мамаи.....	77
1.13. Материјал за стварање - крв и месо.....	80

1.14. Значење антрополошких термина: <i>eṭemmi, ṭemum, lullu, awilum (amelu)</i> .....	82
1.15. Схватање рада у Атр - <i>šuršikum</i> и <i>dullum</i> .....	88
1.16. Пренамноженост људи, потоп и смртност .....	92
1.17. Бука и галама ( <i>rigmu</i> и <i>ḫuburu</i> ) .....	94
1.20. Потоп у Атр - психологизација ликова и напет однос богова и људи.....	98
1.21. Закључак Атр .....	98
2. ЕНУМА ЕЛИШ (VI, 1-40) .....	104
2.1. Историја текста.....	104
2.2. Увод у одељак VI, 1-40 .....	106
2.3. Превод одељка VI, 1-40 .....	107
2.4. Рашчлањење одељка VI, 1-40.....	109
2.5. Прва запажања .....	109
2.6. Структура .....	110
2.7. Извори текста – критика традиција .....	111
2.8. Литерарне карактеристике Еe VI, 1-40.....	113
2.9. Актери стварања - однос Мардук-Еa.....	113
2.10. <i>Formatio</i> као модел стварања у Еe .....	114
2.11. Материјал за стварање - крв .....	115
2.12. <i>'dm</i> - црвен, крв, земља, човек .....	116
2.13. Значење антрополошких термина: израз <i>nīklāti</i> .....	117
2.14. Анунаки и Игиги .....	119
2.15. Бројност људи.....	119
2.16. Циљ стварања у Еe – не човек, већ храм и град .....	120
2.17. Однос богова и људи.....	123
2.18. Кингу – жртва за стварање и смртност људи .....	123
2.19. Контекст употребе Еe .....	124
2.20. Закључак Еe .....	125
3. ЕП О ГИЛГАМЕШУ .....	129
3.1. Историја текста.....	129
3.2. Контекст употребе Гилг.....	132
3.3. Увод у одељак I, 99-112. ....	134
3.4. Превод Гилг I, 94-112 и рашчлањење .....	136
3.5. Текстуална критика.....	138

3.6. Литерарне карактеристике одељка .....	138
3.7. Извори одељка I, 94-112 (историја традиција) .....	138
3.8. Стварање Енкидуа – I, 94-104 .....	141
3.9. Опис Енкидуа и и првобитно стање људи .....	143
3.10. Закључак I, 94-112.....	146
3.11. Увод у одељак I, 194-210 (Енкиду и Шамхат).....	148
3.12. Превод I, 194-210 и рашчлањење.....	148
3.13. Литерарне карактеристике одељка и прва запажања.....	149
3.14. Мотив „цивилизма“ дивљака .....	151
3.15. Мотив „заводнице“.....	153
3.16. Разграничење између човека и животиње - мотив „отуђења“ од „природе“ .....	155
3.17. Значење антрополошких термина: однос <i>temu</i> и <i>ħasisu</i> (ст. 202) .....	156
3.18. Мотив примордијалног стања „чедности“ (невиности) .....	158
3.19. Мотив „слабљења“ због полног чина.....	158
3.20. Вредновање примордијалног стања – питање перспективе.....	159
3.21. Закључак I, 194-210.....	160
3.22. Увод у одељак XI, 278-309 .....	162
3.23. Превод XI, 278-309 и рашчлањење.....	164
3.24. Литерарне карактеристике одељка .....	166
3.25. Прва запажања .....	166
3.26. Биљка која подмлађује.....	167
3.27. Мотив змије: многострукост симболизма.....	170
3.28. Закључак Гилг XI, 278-309 .....	174
4. ДВОЈЕЗИЧНИ МИТ О СТВАРАЊУ (KAR <sub>4</sub> МИТ) .....	176
4.1. Историја текста.....	176
4.2. Превод KAR <sub>4</sub> мит .....	177
4.3. Рашчлањење.....	180
4.4. Прва запажања KAR <sub>4</sub> и лит. карактеристике одељка .....	180
4.5. Ивори KAR <sub>4</sub> - „космички мотив“ Нипур традиције.....	181
4.6. Циљ стварања и схватање рада .....	181
4.7. Актери стварања.....	183
4.8. Начин стварања и материјал за стварање .....	184
4.9. Закључак KAR <sub>4</sub> .....	185

5. МИТ О СТВАРАЊУ ЧОВЕКА И КРАЉА .....	187
5.1. Историја текста.....	187
5.2. Превод .....	187
5.3. Рашчлањење.....	189
5.4. Предлог стварања .....	189
5.5. Материјал за стварање и начин стварања .....	191
5.6. Актери стварања.....	193
5.7. Антрополошки термини <i>lullu-amelu</i> и <i>maliku-amelu</i> .....	194
5.8. Закључак Мкр .....	196
6. МИТ О МАРДУКОВОМ СТВАРАЊУ СВЕТА И ЧОВЕКА (Мдк).....	197
6.1. Историја текста.....	197
6.2. Превод и анализа .....	198
7. Остали текстови.....	200
7.1. Мит о стварању живих бића.....	201
7.2. „Када је Ану створио небо“ .....	201
7.3. Мит о Адапи .....	202
ПОГЛАВЉЕ III – КЊИГА ПОСТАЊА 2 4б-3 24.....	203
1. Увод у Пост 2 4б-3 24 .....	203
1.1. Аутор, време и место настанка текста .....	203
1.2. Датирање Пост 2-3 у позно пост-егзилно време .....	206
1.3. Датирање Пост 2-3 у егзилну и почетак пост-егзилне епохе.....	207
1.4. Датирање Пост 2-3 у предегзилну епоху и доба раног царства.....	207
2. Текстурално-критичка разматрања .....	209
2.1. Превод .....	209
3. Структура Пост 2-3 .....	214
3.1. Проблеми у тексту Пост 2-3.....	214
3.2. Рашчлањење.....	217
3.3. Жанр Пост 2-3.....	224
4. Историја тумачења и истраживања Пост 2-3 .....	225
4.1. Рецепција Пост 2-3 у апокрифној литератури и Новом Завету .....	225
4.2. Адам-Христос типологија у патристичком богословљу .....	227
4.3. Важни егзегетски увиди на Пост 2-3 у патристичком богословљу.....	227
4.4. Човек у рају.....	229

4.5. Однос човека према животињама у рају.....	230
4.6. Дрво живота и дрво познања добра и зла – Постање 2-3 као прича о избору између два дрвета .....	231
4.7. Заповест 2, 16-17 .....	233
4.8. Змија .....	234
4.9. „Адаме где си?“ – Прилика за покајање.....	235
4.10. Проклетства и смрт .....	235
4.11. Ново дрво живота - крст .....	236
4.12. Тумачење Пост 2-3 у савременом православном богословљу.....	237
4.13. Тумачење Пост 2-3 у доба просветитељства .....	240
5. Настанак текста Пост 2-3.....	242
5.1. Литерарна критика и почетак критике усменог предања.....	242
5.2. Критика усменог предања .....	248
5.3. Тумачење текста Пост 2-3 као целине .....	254
5.4. Историја редакција.....	259
5.5. Метода критике традиција (предања) .....	264
5.6. Кратак осврт на закључке одељка Настанак текста.....	271
6. Тумачење 2, 4б-6 .....	274
6.1. Пост 2, 4б-6 у светлу академске литературе .....	284
6.2. Закључак одељка .....	289
7. Тумачење Пост 2, 7 .....	292
7.1. Антрополошки термин אָדָם ( <i>adam</i> ).....	304
7.2. Израз <i>adam</i> између појединца и заједнице .....	309
7.3. Пост 2, 7 у светлу академске литературе .....	311
7.4. Глаголи стварања у Пост 2, 7 и академским текстовима.....	312
7.5. Материјал за стварање у Пост 2, 7 и академским текстовима .....	317
7.6. Основни антрополошки термини у Пост 2, 7 и академским текстовима.....	321
7.7. Остали антрополошки термини: <i>eṭemmi</i> , <i>ṭemum</i> , <i>nīklāte</i> и стварање „по слици“ ( <i>ina šalam</i> ) у односу на Пост 2, 7 .....	324
7.8. Име првобитног човека и актер(и) стварања у Пост 2, 7 и академским текстовима .....	326
7.4. Закључак одељка .....	327
8. Тумачење Пост 2, 8-9.....	329
8.1. Мотив врта у академској литератури: царски вртови и „вртови богова“ .....	332

8.2. „Царски врт“ и „врт Господњи“ у СЗ .....	336
9. Мотив „дрво живота“ ( <i>'eṣ haḥajjim</i> ) .....	342
9.1. Мотив „дрвета живота“ у академској литератури .....	345
9.2. Однос „дрвета живота“ у Пост 2-3, „биљке живота“ у Гилг XI, 278-309 и „хлеба и воде живота“ у Адп.....	350
10. Мотив „дрво познања добра и зла“ .....	354
10.1. Мотив (дрвета) познања добра и зла у Св. Писму .....	356
10.2. Мотив (дрвета) познања добра и зла у патристичкој егзегези.....	357
10.3. Мотив (дрвета) познања добра и зла у јудејској егзегези .....	359
10.4 Мотив (дрвета) познања добра и зла у савременој егзегези .....	361
10.5. Мотив дрвета познања добра и зла и „сакрално дрво“ у религији Ханана – дрво у култу богиње Ашере .....	378
10.6. Познање у Гилг I, 194-210 и Пост 2-3 .....	383
10.7. Закључак одељка .....	391
11. Тумачење 2, 10-14 – реке из Едена .....	397
12. Тумачење Пост 2, 15 .....	400
13. Схватање рада у Пост 2, 15; 3, 18-19 и академској литератури (положај човека и циљ стварања људи у Библији и академским текстовима).....	402
14. Тумачење заповести Пост 2, 16-17 .....	406
14.1. Смртност или бесмртност људи у Пост 2-3?.....	418
14.2. Пост 2, 16-17 у светлу академске литературе .....	421
15. Тумачење 2, 18-20 – Стварање животиња .....	424
15.1. Пост 2, 18-20 у светлу академске литературе – однос човека и животиње .....	428
16. Тумачење Пост 2, 21-25 .....	431
16.1. Антрополошки термин $\text{יש}$ ( <i>iš</i> ) и $\text{ישׁה}$ ( <i>išah</i> ) .....	435
16.2. Пост 2, 21-25 у светлу академске литературе .....	436
17. Тумачење Пост 3, 1-7 .....	438
17.1. Мотив змије .....	439
17.2. Кушање.....	446
17.3. Пост 3, 1-7 у светлу академске литературе - мотив змије у Пост 3 и Гилг XI, 278-309.....	450
18. Тумачење Пост 3, 8-13 .....	450
19. Тумачење Пост 3, 14-19 .....	452
20. Тумачење Пост 3, 20-21 .....	458

20.1. Мотив облачења – „кожне хаљине“ .....	459
21. Тумачење Пост 3, 22-24 .....	461
22. Пост 3, 8-22 у светлу академске литературе .....	462
22.1. Мотив облачења у академској литератури.....	462
22.2. Мотив херувима .....	463
22.3. Мотив изгона .....	466
23. Пост 2-3 као део „библијске праисторије“ (Пост 1-11) у светлу академске литературе .....	467
ЗАКЉУЧАК.....	472
БИБЛИОГРАФИЈА .....	475

## СКРАЋЕНИЦЕ

### Стари Завет

СЗ

<b>Пост</b>	Књига постања (Прва књига Мојсијева)
<b>Изл</b>	Књига изласка (Друга књига Мојсијева)
<b>Лев</b>	Књига левитска (Трећа књига Мојсијева)
<b>Бр</b>	Књига бројева (Четврта књига Мојсијева)
<b>Пнз</b>	Књига поновљених закона (Пета књига Мојсијева)
<b>ИНв</b>	Књига Исуса Навина
<b>Суд</b>	Књига о судијама
<b>Рут</b>	Књига о Рути
<b>1Сам</b>	Прва књига Самуилова
<b>2Сам</b>	Друга књига Самуилова
<b>1Цар</b>	Прва књига о царевима
<b>2Цар</b>	Друга књига о царевима
<b>1Дн</b>	Прва књига дневника
<b>2Дн</b>	Друга књига дневника
<b>Јзд</b>	Књига о Јездри
<b>2Јзд</b>	Друга књига Јездрина
<b>Нем</b>	Књига о Немији
<b>Јест</b>	Књига о Јестири
<b>Јудт</b>	Књига о Јудити
<b>Тов</b>	Књига о Товиту
<b>1Мак</b>	Прва књига макавејска
<b>2Мак</b>	Друга књига макавејска
<b>Јов</b>	Књига о Јову
<b>Пс</b>	Псалми
<b>ПрС</b>	Приче Соломонове
<b>Проп</b>	Књига проповедникова
<b>Пнп</b>	Песма над песмама
<b>Прем</b>	Премудрости Соломонове
<b>Сир</b>	Књига премудрости Исуса сина Сирахова
<b>Ис</b>	Књига пророка Исаије
<b>Јер</b>	Књига пророка Јеремије
<b>Плач</b>	Плач Јеремијин
<b>ПЈр</b>	Посланица Јеремијина
<b>Вар</b>	Књига пророка Варуха
<b>Јез</b>	Књига пророка Језекиља
<b>Дан</b>	Књига пророка Данила
<b>Ос</b>	Књига пророка Осије
<b>Ам</b>	Књига пророка Амоса
<b>Мих</b>	Књига пророка Михеја
<b>Јл</b>	Књига пророка Јоила
<b>Авд</b>	Књига пророка Авдије
<b>Јон</b>	Књига пророка Јоне
<b>Нм</b>	Књига пророка Наума
<b>Ав</b>	Књига пророка Авакума



<b>Соф</b>	Књига пророка Софоније
<b>Аг</b>	Књига пророка Агеја
<b>Зах</b>	Књига пророка Захарије
<b>Мал</b>	Књига пророка Малахије

### **Интертестаментарна и апокрифна литература**

<b>АМојс</b>	Мојсејева апокалипса
<b>1Ен</b>	Прва књига Енохова (Етиопски Енох)
<b>2Ен</b>	Друга књига Енохова (Словенски Енох)
<b>3вЛев</b>	Завештање Левијево
<b>3Јзд</b>	Трећа књига Јездрина
<b>4Јзд</b>	Четврта књига Јездрина
<b>3Мак</b>	Трећа књига макавејска
<b>4Мак</b>	Четврта књига макавејска

### **Нови Завет**

НЗ

<b>Мт</b>	Јеванђеље по Матеју
<b>Мк</b>	Јеванђеље по Марку
<b>Лк</b>	Јеванђеље по Луки
<b>Јн</b>	Јеванђеље по Јовану
<b>ДаП</b>	Дела апостолска
<b>Рим</b>	Посланица Римљанима
<b>1Кор</b>	Прва посланица Коринћанима
<b>2Кор</b>	Друга посланица Коринћанима
<b>Гал</b>	Посланица Галатима
<b>Еф</b>	Посланица Ефесцима
<b>Фил</b>	Посланица Филипљанима
<b>Кол</b>	Посланица Колошанима
<b>1Сол</b>	Прва посланица Солуњанима
<b>2Сол</b>	Друга посланица Солуњанима
<b>1Тим</b>	Прва посланица Тимотеју
<b>2Тим</b>	Друга посланица Тимотеју
<b>Тит</b>	Посланица Титу
<b>Флм</b>	Посланица Филимону
<b>Јев</b>	Посланица Јеврејима
<b>Јак</b>	Посланица Јаковљева
<b>1Пет</b>	Прва посланица Петрова
<b>2Пет</b>	Друга посланица Петрова
<b>1Јн</b>	Прва посланица Јованова
<b>2Јн</b>	Друга посланица Јованова
<b>3Јн</b>	Трећа посланица Јованова
<b>Јд</b>	Посланица Јудина
<b>Отк</b>	Откривење Јованово

## Акадска литература

Адп	Мит о Адапи
Ану	„Када је Ану створио небо“
Анц	Мит о Анцуу
Атр	Мит о Атрахазис
Гилг	Еп о Гилгамешу
ГилгП	Еп о Гилгамешу (таблица из Пенсилваније)
ГилгУ	Еп о Гилгамешу (таблица из Урука)
ГилгНи	Еп о Гилгамешу (таблица из Нипура)
Ее	Енума Елиш („Када горе“)
Енк	Енки и Нинмах
Етн	Мит о Етани
КАR4	Двојезични мит о стварању
Мдк	Мит о Мардуковом стварању света и човека
Мкр	Мит о стварању човека и краља
Мж	Мит о стварању живих бића

## Књиге, едиције, речници, часописи:

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
ACCS	<i>Ancient Christian Commentary on Scripture</i>
AHW	<i>Akkadisches Handwörterbuch</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts</i>
APOT	<i>The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i>
ATD	<i>Das Alte Testament Deutsch</i>
AOAT	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
AOATS	<i>Alter Orient und Altes Testament Sonderreihe</i>
AOS	<i>American Oriental Society</i>
AThANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BKAT	<i>Biblischer Kommentar zum Alten Testament</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BRL	<i>Biblisches Reallexikon</i>
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft</i>
CAD	<i>The (Chicago) Assyrian Dictionary</i>
CBQMS	<i>The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series</i>
CCEL	<i>Christian Classics Ethereal Library</i>
CScr	<i>The Context of Scripture</i>
DAW	<i>Deutsch-Akkadisches Wörterbuch</i>
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
FAT	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
HBM	<i>Hebrew Bible Monographs</i>
HrwG	<i>Handbuch Religionswissenschaftlicher Grunbegriffe</i>

<b>HSM</b>	<i>Harvard Semitic Monographs</i>
<b>HSS</b>	<i>Harvard Semitic Studies</i>
<b>HUCA</b>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<b>JAJ</b>	<i>Journal of Ancient Judaism</i>
<b>JBL</b>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<b>JBTh</b>	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
<b>JSOT</b>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<b>JSOTS</b>	<i>Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series</i>
<b>KStTh</b>	<i>Kohlhammer Studienbücher Theologie</i>
<b>LBH</b>	<i>Lexikon der biblischen Hermeneutik</i>
<b>LHBOTS</b>	<i>Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies</i>
<b>MDOG</b>	<i>Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft</i>
<b>NEB</b>	<i>Die Neue Echter-Bibel</i>
<b>NBL</b>	<i>Neues Bibel-Lexikon</i>
<b>NCBC</b>	<i>The new century Bible Commentary</i>
<b>NCE</b>	<i>New Catholic Encyclopedia</i>
<b>OBO</b>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<b>ORA</b>	<i>Orientalische Religionen in der Antike</i>
<b>Or</b>	<i>Orientalia</i>
<b>RB</b>	<i>Revue Biblique</i>
<b>RLA</b>	<i>Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie</i>
<b>RTAT</b>	<i>Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament</i>
<b>SBA</b>	<i>Stuttgarter Biblische Aufsatzbände</i>
<b>SBB</b>	<i>Stuttgarter Biblische Beiträge</i>
<b>SJOT</b>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<b>ST</b>	<i>Studia theologica</i>
<b>THAT</b>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
<b>ThLZ</b>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<b>ThWAT</b>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
<b>TRE</b>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<b>TUAT</b>	<i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments</i>
<b>UTB</b>	<i>Uni-Taschenbücher</i>
<b>VIHA</b>	<i>Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie</i>
<b>VT</b>	<i>Vetus Testamentum</i>
<b>VTSup</b>	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>
<b>WBC</b>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<b>WMANT</b>	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
<b>WiBiLex</b>	<i>Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet</i>
<b>WO</b>	<i>Die Welt des Orients</i>

**Остале скраћенице:**

<b>акд.</b>	акадски
<b>аср.</b>	асирски
<b>библ.</b>	библијски
<b>вав.</b>	вавилонски
<b>грч.</b>	грчки
<b>егп.</b>	египатски
<b>енг.</b>	енглески
<b>јевр.</b>	јеврејски
<b>лит.</b>	литература
<b>LXX</b>	Септуагинта
<b>MT</b>	Масоретски текст
<b>нем.</b>	немачки
<b>пХ</b>	пре Христа
<b>сем.</b>	семитски
<b>СЗ</b>	Стари Завет
<b>СО</b>	Стари Оријент
<b>ст.</b>	стих(ови)
<b>сум.</b>	сумерски

## УВОД

У чувеном писму часопису *Daily Telegraph*-у од 4. марта 1875. британски пионир у области асириологије, Џорџ Смит,<sup>1</sup> пише извештаје са експедиције из Ниниве и обраћа се редакцији следећим речима: „У древној палати асирске престонице пронашао сам потпуне или делимичне одељке континуираних серија легенди, које дају историју света од стварања до периода после пада човека. Повезано са овим открио сам, такође, и серију легенди о првобитној историји човека, укључујући и причу о грађењу Вавилонске куле и мешању језика.“<sup>2</sup> Наредне године Смит објављује књигу под називом *The Chaldean Account of Genesis* у којој износи смелу тезу да су текстови откривени у рушевинама палате цара Асурбанипала заправо прототипи текстова из првих поглавља Књиге постања.<sup>3</sup> После ових публикација, проучавање и читање текстова Старог Завета више никада није било исто.

Месопотамија, често звана „колевка цивилизације“, изнедрила је прва дела људске књижевности. У периоду од средине трећег миленијума до петог в. пХ акадски језик у неколико дијалеката суверено влада месопотамским простором. Епохална дела акадске књижевности била су врло радо читана и преношена, како у Месопотамији, тако и у целокупном културном кругу СО укључујући и древни Египат.<sup>4</sup>

У почецима развоја Израиља, нарочито је простор Палестине, односно Ханана, крајем 2. и почетком 1. миленијума пХ био под великим утицајем Месопотамије.<sup>5</sup> Библијски списи појављују се у време када је древна месопотамска цивилизација већ изнедрила монументална књижевна дела. Та дела су у великој мери осликавала старооријенталне представе о религији, свету и човеку и обликовала даља предања. Стога не чуди да су одређени мотиви, форме језичког израза и религијске представе заједнички за све текстове СО, укључујући и библијске. Питањима о постању човека, његовом првобитном стању и положају у свету бавили су се и древни народи и библијски.

---

<sup>1</sup> Џ. Смит (1840-1876) био је асистент Одељења за старооријенталне антиквитете Британског музеја. Успео је да дешифрује неке акад. текстове и споји десетине разбијених таблица. Своје радове представио је први пут Британском друштву за библијску археологију пред много еминентних чланова. Прво његово откриће које је привукло пажњу јесте текст о потопу објављен под именом *The Chaldean Account of Flood* год. 1872, који је данас познат као плоча XI Епа о Гилгамешу. В. Hoberman, *George Smith – Pioneer Assyriologist*, ВА 46/1 (1983), 41-42.

<sup>2</sup> G. Smith, *The Chaldean Account of Genesis*, London 1876, 13.

<sup>3</sup> G. Smith, *The Chaldean Account of Genesis*, 3, 13-14.

<sup>4</sup> W. Beyerlin, *Mesopotamische Texte – Einführung*, у: W. Beyerlin (ppp), RTAT 1, Göttingen 1975, 95.

<sup>5</sup> W. Beyerlin, *Mesopotamische Texte – Einführung*, 95.

писци, што је још један у низу разлога за међусобне сличности текстова. Од великог значаја, дакле, за једно потпуније разумевање библ. текста јесте управо његово читање у контексту литерарног наслеђа СО.

Међутим, сам процес ишчитавања СЗ у контексту литературе СО није прошао без потреса у научној јавности. Остајући на дискурсу историјско-критичке методе, профилишу се правци тумачења као тзв. *религијско-историјска школа*<sup>6</sup> или контроверзни „панвавилонизам“.<sup>7</sup> Напредовање наука као што су асириологија, археологија, биологија, геологија и упоредна религиологија све више „изазивају“ библијски текст. Након ратних дешавања прве половине XX века, слаби „прогресивистичко“ одушевљење у интелектуалним круговима и настају нове методе и приступи. Поред тзв. „синхроних“ метода, које се враћају тексту какав је до нас дошао, у поређењу текстова СЗ и СО све више пажње закупаља тзв. „бултмановски“ приступ, односно проучавање текстова у контексту процеса демитологизације. Од тих времена па све до данас, однос текстова СЗ и СО закупаља пажњу многих истраживања и отвара простор за нова научна разматрања.

## 1. Објашњење теме

Тема овог рада јесте однос текста Књиге постања 2, 4б – 3, 24 и акадских текстова који се са њим могу довести у везу на основу сличности структуре и садржаја. Акадска литература треба да пружи оквир у којем се Пост 2-3 јасније разумева, односно да баци ново „светло“ на значење ових библ. поглавља. Пошто Пост 2-3 у фокусу има стварање човека, рад се пре свега интересује за *антрополошки аспект* акд. и библ. текстова, односно приликом читања, анализе и поређења ових текстова најважније је шта нам текстови говоре о стварању човека, природи његовог бића, односу према Створитељу, смислу његовог постојања и његовог положаја у свету.

Историја истраживања показује да је много више пажње поклањано библ. и акд. космологији, односно стварању света у Пост 1 и акд. митовима, него антропогонији (стварању човека). Иако постоји доста појединачних радова у поређењу Пост 2-3 са акд. литературом, до сада истраживање није изнедрило ни једну студију у којој би били обухваћени сви акд. текстови који говоре о стварању човека, а да се истовремено пореде

---

<sup>6</sup> Од нем. *Religionsgeschichtliche Schule* по којој се тумачење СЗ заснива само на проучавању у контексту археолошког и старооријенталног лит. наслеђа. R. Hess, *One Hundred Fifty Years of Comparative Studies on Genesis 1-11: An Overview*, у: R.Hess/D.Tsumura (прр), *I studied Inscriptions from before the Flood (SBTS 4)*, Winona Lake 1994, 7 и K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2006, 26. Више в. одељак I.1.1-6.

<sup>7</sup> Основна хипотеза ове школе јесте да се израиљска религија и култура развила из вав. корена. Школа наставља Гункелов приступ. R. Hees, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 7.

са Пост 2-3. Недостатак таквог свеобухватног истраживања био је мотив за настанак овог рада.

## 2. Истраживачки задаци и основна питања доктората

Истраживачки (емпиријски) део рада подразумева *ишчитавање* обимне акд. литературе у потрази за текстовима који се по својој садржини и структури могу повезати са Пост 2-3. Повезивање текстова представља издвајање заједничких или сличних *термина, појмова и мотива* као и *структуре* текста. Да би се утврдиле јасне сличности и разлике библ. и акд. текстова неопходно је доћи до јасног значења самих одељака, односно неопходно је разјаснити употребу термина, појмова и мотива и скицирати структуру сваког путем рашчлањења у сваком појединачном тексту. Пронађени текстови биће детаљно анализирани применом опуса *историјско-критичке методе*, а конкретне кораке ћемо представити у одељку о методи рада. На основу тога се даље може говорити о међусобном утицају текстова на непосредном литерарном нивоу или на основу сличности путем заједничког порекла у семитским народним предањима и религијским мотивима.

Тумачење самих текстова представља обиман задатак, што показује и обим овог рада. Када је у питању библијски текст, истраживач се налази пред морем детаљне и обимне егзегезе из најразличитијих перспектива. Када је реч о акд. литератури, тешкоћа се састоји у оскудици детаљних коментара и анализе издвојених одељака, што значи да ће на основу извора и анализа из секундарне литературе бити рађено самостално тумачење.

Тумачење појединачних одељака и њихово поређење имају за циљ да омогуће платформу на основу којих се може одговорити на два главна питања доктората:

1. *На који начин је библијски писац користио усмена предања, митолошке представе и литерарну грађу Старог Оријента и како их вреднује?*

2. *Какве антрополошке импликације има текст Пост 2-3, односно шта нам сам текст у светлу акадске позадине говори о стварању човека, природи његовог бића, односу према Створитељу, смислу његовог постојања и његовог положаја у свету?*

## 3. Структура рада

Рад ће се састојати од три поглавља и закључком на крају. Након сваког одељка у кратком издвојеном пасусу или посебном одељку биће дат осврт или закључак самог

одељка (поглавља). У првом, уводном, поглављу биће представљене методе рада, историја истраживања теме и истраживачки задаци доктората, као и све теме које су неопходне да би се почело са анализом акд. текстова у другом поглављу. Међу њима се издвајају кратак увод у акд. језик и литературу, затим одељци у којима се представљају основе политеизма, вавилонског пантеона као и најважнији концепти стварања света и човека на СО. Поред тога, дата је и анализа епа као форме митског исказа, као и општа литерарна и жанровска анализа акд. епике. Ове теме су неопходне како би се приступило тумачењу акд. текстова у другом поглављу.

Друго поглавље обухвата представљање самих одељака академских текстова који говоре о стварању човека. За сваки одељак је дата историја текста са свим важним уводним подацима, а затим и превод са акд. изворника, тј. са латиничне транслитерације клинастог писма. Након превода анализираће се литерарне карактеристике одељка, затим његова структура (рашчлањење) и положај у оквиру интегралног текста. Кључни термини и мотиви биће посебно издвојени. Друго поглавље представља *тумачење* одељака акд. текстова које за циљ има сумирање закључака о човеку који ће се упоређивати са Пост 2-3. Тумачењем треба доћи до закључака о циљу стварања човека, одликама људске природе, раној историји човека, његовом положају у свету и односу према природи, као и његовом односу према створитељу итд (детаљније у наредним одељцима).

Треће поглавље садржи егзегезу текста Пост 2, 4б – 3, 24. Текст је преведен са јеврејског изворника и анализиран, а затим је приказана детаљна егзегеза одељка, почев од историје рецепције Пост 2-3, преко историје тумачења од патристичког до савременог доба. Током егзегезе побројане су додирне тачке академских и библијских текстова и детаљно упоређене.

Закључак у краткој форми даје одговор на основна питања доктората постављена у одељку 2.

#### **4. Методе рада**

Почевши од половине XIX века у теолошкој литератури приметна је тенденција одвајања текста Пост 2, 4б – 3, 24 од његових догматско-теолошких тумачења. Разлог за то лежи управо у откривању древних текстова и довођења у непосредну везу са СЗ. Пост 2, 4б – 3, 24 ће у овом раду бити проучавано у његовом историјском и литерарном контексту, односно у светлу академске литературе, радије него у патролошко-догматском контексту (иако ни он није занемарен). Намера је ближе одредити шта сам текст



саопштава о стварању човека, његовом положају у свету, раној историји и односа према његовом створитељу и какву новину тај текст доноси у односу на дотадашње акд. литерарно стваралаштво. Научно-методолошки дискурс рада одређује се пре свега као *дијахрони* (историјско-критички). Стога, Пост 2-3 као и корпус акадских текстова који ће се разматрати упућен је, пре свега, на методски опус *историјско-критичке методе*. У следећем одељку биће представљени поступни кораци историјско критичке методе и начин њихове примене у овом раду.

Поред одређења научно-методолошког дискурса пре свега као дијахроног, у анализи библијског текста биће коришћен и синхрони приступ. Разлог примене синхроног приступа лежи у недостатности само дијахроног приступа. Методе које ће се користити у оквиру синхроног приступа су најпре канонска метода, канонско-интертекстуално читање као и проучавање егзегезе отаца цркве. О поступним корацима ових метода и њиховим циљевима више видети у одељцима 4.4. и I.1.6.

#### 4.1. Опус историјско-критичке методе

Прва у низу метода у опусу историјско-критичке методе јесте *текстуална критика*. Текстови ће бити представљени и разматраће се исагошка питања (место и време настанка, питање ауторства и историја текста). Сви ће бити преведени са изворника на српски језик и рашчлањени због анализе структуре. Израда превода вођена је начелом да текст буде у лексичком смислу што ближе извору и да колико је могуће превод буде приближан разумевању данашњих читалаца. Као примарни извор за Пост 2 4a – 3 24 користиће се критичка издања јеврејског и грчког текста.<sup>8</sup> Акадски текстови биће упоређивани између више различитих издања, како превода тако и транскрипције.<sup>9</sup> У другом и трећем поглављу, приликом анализе текстова, обратићемо пажњу на различите текстуалне варијанте, како би се утврдио развој одређених мотива.

*Литерарна критика* јесте следећа у низу метода.<sup>10</sup> Применом ове методе треба наћи одговор на питање како је посматрани текст ограничен у односу на текстове који пре и после њега у канону следе. У примени ове методе посебну пажњу поклонићемо претходно спроведеним истраживањима на овом пољу, с обзиром да циљ примене литерарне критике у овом раду неће бити циљ по себи. Циљ примене јесте издвајање

---

<sup>8</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), K. Elliger/W. Rudolph (ppp), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>4</sup>1990 (<sup>1</sup>1967/77); Septuaginta, A.Rahlfs/ R.Hanhart (ppp), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>2</sup>2006.

<sup>9</sup> У оквиру анализе самих акд. текстова биће детаљно наведена литература.

<sup>10</sup> Више: U. Becker, *Exegese des Alten Testaments* (UTB 2664), Tübingen <sup>3</sup>2011, 41-65 и A. Gottfried, et. all (ppp), *Einführung in die exegetischen Methoden*, Gütersloh <sup>7</sup>2000.

мањих наративних целина и изоловање мотива како би се касније могли поредити. Овом методом утврдиће се посебност одељака акд. текстова о стварању човека, ограничавањем у односу на интегрални текст епа. За то ће, примера ради, послужити уводне формуле, промена стила и структуре у тексту итд.

*Критика (усменог) предања*, која се намеће као логични наставак на литерарно критичку методу, у извесној мери превазилази њене резултате и иде корак даље.<sup>11</sup> Истраживања која су примењивала ову методу, упркос мноштву својих хипотеза, такође су значајна за овај рад. Анализа усмене традиције текста Пост 2-3 као и акадских текстова може указати на њихове сличности и разлике. У другом поглављу ова метода ће се примењивати у оквиру анализе извора текста, како у посебним одељцима тако и интегралним текстовима.

Истраживања су показала да је библ. текст постепено растао и да је сваки ступањ до настанка данашњег текста имао свој смисао и целовитост.<sup>12</sup> Стога је овај рад упућен и на истраживања која као основну методу узимају *историју редакција (Redaktionsgeschichte)*.<sup>13</sup> Као и претходне две методе, историја редакција треба да помогне у разумевању контекста употребе појмова и мотива СО у библ. тексту као и његовој постепеној промени и преиначењу у библ. литератури. Ова метода је примењива и на акд. литературу, с обзиром да су нам доступне и раније, нередиговане верзије неких текстова (нпр. Гилг пре дванаестоплочане редакције).

Посебно место у раду на текстовима заузимаће *жанровска критика (Formgeschichte) са књижевном анализом*. Задатак ове методе јесте да одреди језичке, стилске и жанровске одлике текстова<sup>14</sup> као и њихово првобитно животно и употребно место (*Sitz im Leben*).<sup>15</sup> Рад ће се свакако ослањати на многе студије које су спроведене у овом пољу. Овај део рада бавиће се питањима како се текст може рашчланити, које су

---

<sup>11</sup> Више: U. Becker, *Exegese*, 65-78.

<sup>12</sup> P. Kübel, *Metamorphosen der Paradieserzählung* (OBO 231), Fribourg/Göttingen 2007, 38-39.

<sup>13</sup> Више: U. Becker, *Exegese*, 79-99.

<sup>14</sup> Више: U. Becker, *Exegese*, 101.

<sup>15</sup> Како библ, тако и акд. текстови, имали су одређену улогу у животу људи и заједница који су их стварали (*Sitz im Leben*). Примера ради, Гилг и поред своје епске форме, може бити читан као мудросна литература. Питања смртности човека и смисла живота, описи пријатељства и оданости и разматрање вечних вредности сврставају дело у токове мудросне литературе. Притом, скорије студије тврде да се текст користио у музичкој и сценској интерпретацији у паузама између суђења у вавилонском двору, а његова форма указује да се могао певати. Са друге стране, популарност његовог садржаја и пријемчивост теме поставили су га за најчешћи преписивачки предлогак у школама описмењавања. Све ово указује да иако су антрополошка питања у средишту разматрања овог рада, Гилг и поред занимљивих одељака о човеку, не треба читати као неку развијену и систематски разрађену старооријенталну антропологију. Ипак, нека општа представа о човеку, његовом пореклу и положају у свету може се на основу текста илустровати. A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts I*, Oxford 2003, 33-37.

најупадљивије жанровске одлике, шта се покушава саопштити путем коришћења утврђеног жанра и које реторско-стилске фигуре појачавају утисак на читаоца (учинковитост текста).<sup>16</sup> Примера ради, у тумачењу Атр, на основу жанровске анализе утврђена је разлика између два извештаја о стварању иако су оба састављена: анализа је показала да један припада епском, а други магијско-ритуалном контексту. Књижевна анализа нпр. подразумева за епски текст утврђивање епских репетиција, уводних и утврђених формула, риме, стилских средстава (епитета, паралелизама) итд.

Осим ових питања рад свакако мора пронаћи и упадљиве синтаксичке одлике у текстовима као нпр. доминацију вербалног или номиналног стила као и семантичке одлике, односно избор речи и постојање евентуалних ретких речи (*hapaxlegomena*) итд.<sup>17</sup> Лингвистичко-семантичка анализа ће утврдити сродност одређених термина, као и њихову специфичност. Између осталог, књижевна анализа има за циљ да утврди да ли је уопште могуће говорити о неком непосредном међусобном утицају текстова или се њихове сличности исцрпљују у наслеђивању истог усменог предања и општих религијских представа. Примена ове методе може се видети у анализи значења појединих акд. термина, њиховој употреби у самом одељку, интегралном тексту па и у акд. језику уопште и њиховом паралелизовању са библ. терминима.

Библијски текст није, дакле, настао у неком индивидуално-апстрактном контексту, у неком вакууму, издвојен од животног контекста који га је окруживао. Библ. текстови носе траг одређених начина размишљања, религијских представа и схватања света чије је дубље разумевање неопходно. Расветљавањем и реконструисањем религијско-историјске позадине библ. текстова бави се метода *историје традиција* (*Traditionsgeschichte*).<sup>18</sup> Њу не треба мешати са методом критике предања (*Überlieferungskritik*) која се бави пред-литерарним стадијумом развоја текста. Ова метода биће примењена приликом анализе извора акд. текстова како би се показало које све традиције се спајају у тексту. Притом, у самом уводном поглављу биће дат један општи преглед космогонских и антропогонских концепата односно традиција како би се сами текстови лакше према њима класификовали. Примера ради, у Ее човека ствара Еа по Мардуковом наговору, али се тек из историје традиција увиђа како да текст припада тзв. Ериду традицији у којој је Еа доминантни стваралац.

---

<sup>16</sup> U. Becker, *Exegese*, 110-111.

<sup>17</sup> U. Becker, *Exegese*, 111.

<sup>18</sup> U. Becker, *Exegese*, 119-142.

Метода историје традиција је примењена у раду у циљу проналажења порекла садржаја текста као и специфичних “визуелних” представа у њиховом језичком изразу. Схватања о човеку и свету и религијске представе о стварању које су садржане у универзалним књ. мотивима јесу задатак ове методе. Потребно је да се утврде кључни термини и мотиви како за Пост 2 4a – 3 24 тако и за акд. текстове. Кључни термини у библиј. тексту ће уз помоћ конкорданци<sup>19</sup> бити доведени у везу са још неким библиј. текстовима. Продубљење истраживања води до коришћења теол. речника<sup>20</sup> и бројних приказа СЗ теологије.<sup>21</sup>

Приликом поређења текстова религијског садржаја незаобилазне су методе упоредне религиологије (*vergleichende Religionswissenschaft*), која је у опусу библијске историјско-критичке методе сврстана у *историју традиција*. Упоредна религијско-историјска метода усредсређује се радије на проучавање извора и покушава да реконструира традицију неког мотива или приповедног материјала заједно са процесом диференцијације или стапања са другим мотивима.<sup>22</sup>

Упоредна религиологија отворила је могућност да се систематично покаже свеопштост многих религијских феномена (месијанско очекивање, легенде о рођењу религијских оснивача итд). Многи религијски феномени и мотиви јављају се у религијима које нису историјски повезане. У рапрострањености самих феномена тражило се њихово значење, а сами појединачни феномени важе као варијанте које су настале у току историје.<sup>23</sup>

Систематизацијом истраживања историје религија откривају се међусобне сличности и разлике. На основу филолошких истраживања сврставане су религије у шире религијске породице (нпр. индо-германска група). Исто тако у породици „старооријенталних религија“ могу се наћи и суштинске разлике у текстовима о стварању, потопу, итд. Као неке од првих разлика које упоредна религиологија уводи међу изворима јесте *разликовање млађих и старијих извора*. Будући да је рад упоредне

---

<sup>19</sup> G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993 (руком писана, али и даље читљива и корисна конкорданца). A. Even-Shoshan, *Qonqordansja hadaša - Veteris Testamenti concordantiae hebraica eat que chaldaicae* 1-2, Graz 1995.

<sup>20</sup> ThWAT, 9 Bände, (G. J. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1970; DDD, (K. Toorn/B. Becking/P.W. Horst), Leiden 1995; NBL (H. Haag), Zürich-Einsiedeln-Köln 1982; WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de).

<sup>21</sup> R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bände, Göttingen 1992. и други.

<sup>22</sup> M. Bauks, “Religionsgeschichtliche Methode”, WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33146/>, приступ 01.10.2012.

<sup>23</sup> K. Hock, *Religionswissenschaft*, 71.

религиологије често тежак филолошки рад, поступни кораци историјско-критичке методе у библистици преклапају се са многим поступцима упоредне религиологије.<sup>24</sup>

Резултат анализе не треба само да просто укаже на сличности и разлике религијских мотива, већ ће се отићи корак даље и утврдити како одређени религијски мотив, општи за многе религије СО, бива *вреднован* у оквиру текста у којем се налази. Рад ће покушати да одговори на следећа питања: *Какав је начин рецепције мотива у тексту? Да ли је материјал просто преузет или обрађен и ако јесте на који начин? Да ли је неки мотив полемички одбачен? У каквом односу стоји реч текста са конкретним животом верника у тој религији?*

#### 4.2. Значење израза (термина), појма и мотива у овом раду

У раду ће се често понављати речи: израз (термин), појам и мотив. Како би се ове речи као важне алатке у овом раду правилно употребљавале, неопходно је јасно омеђити њихово значење.

У овом раду *појам* се разумева као основни елемент тврдње и исказа, као што је реч основни елемент реченице. Он је носилац значења и заправо омогућава превођење исказа са једног на други језик без губљења смисла. Појам се изражава путем више различитих *израза* или *термина*. Израз и термин су синоними. Употреба специфичног израза или термина за неки појам упућује на специфично разумевање самог појма у конкретном одељку. Зато је анализа израза или термина за одређени појам такође од суштинског значаја за правилно тумачење издвојених одељака. Нпр. појам *земља* постоји и код Јевреја и код месопотамских народа, али за њега постоји неколико различитих термина или израза: нпр. јевр. *adamah* је земља и односи се пре свега на површину земље; на акд. земља је *eršetu* или *eperu*, али се прва односи на земљу као антоним небу, затим као површина земље, а други значи територија, област, затим тло и прашина (уп. јевр. *afar* са акд. *eperu*).

Мотив је најмања приповедна јединица пре свега приповедака и епских песама, тематска јединица која се не може даље разлагати.<sup>25</sup> Он се састоји од најмање једног до неколико појмова и не садржи по себи неку конкретну радњу, али се она може претпоставити или комбиновати. У позадини мотива најчешће стоје јаке религијске представе. Постоје мотиви који су заједнички многим народима света: немушти језик,

<sup>24</sup> К. Hock, *Religionswissenschaft*, 71-76.

<sup>25</sup> V. Nedić/D. Živković, „Motiv“, *Rečnik književnih termina* (ppр. D. Živković), Beograd 1984, 453.

змија младожења, узиђивање људске жртве, гоњена пасторка, неверна љуба, препознавање по белегу итд.<sup>26</sup> На простору СО постоје такође многи заједнички мотиви: стварање човека од земље, потоп, дивљачко стање првих људи итд. Нпр. управо *стварање човека од земље* је универзалан мотив и за акд. и библ. текстове и садржи у себи појмове стварање, човек и земља и сваки од тих појмова има посебне термине којима изражава своје значење.

Полазна тачка анализе сваког текста биће тачно одређење теме одељка и изоловање главних мотива. Анализа мотива подразумеваће анализу појма који је садржан у мотиву као и главних термина којима се изражава тај појам односно мотив. Изоловање мотива представља скицирање његовог основног облика и значења што омогућава препознавање истог мотива у различитим текстовима. Скицирање основног облика неког мотива омогућава увид у његове варијације у другим текстовима: нпр. постављање у другачији контекст, комбиновање са другим мотивима или вредновање самог мотива (зашто је нпр. у јевр. искоришћен појам *afar* – „прах земаљски“ радије него сама земља *adamah* и на који начин се може повезати са акд. *eperu*).

#### 4.3. Поступни кораци примене метода у овом раду

Примена опуса историјско-критичке методе са свим њеним поступним корацима развијаће се у овом раду кроз следећим редоследом:

1. увод у одељак (кратко скицирање радње која му претходи и која следи, давање ширег контекста одељка у оквиру целокупног дела)
2. превод са изворника (за сваки текст биће урађен превод са изворног текста уз упоређивање разл. текстуалних традиција – примена текстуалне критике и критике редакција)
3. рашчлањење одељка (рашчлањење је неопходно како би се скицирала општа структура одељка и приметиле евентуалне сличности међу текстовима у начину и редоследу приповедања – примена литерарне критике)
4. прва запажања (она су веома значајна за даљу анализу, јер одмах након превода и рашчлањења пажњу освајају неке упадљиве карактеристике које се најчешће испоставе као кључне у даљој анализи текста)

---

<sup>26</sup> V. Nedić, „Internacionalni motivi“, Rečnik književnih termina (ppr. D. Živković), Beograd 1984, 270.

5. литерарне карактеристике одељка (под овим се подразумева анализа епске технике, односно идентификација епских понављања, заступљеност односно наглашеност неких термина, затим жанровске одлике одељка, лингвистичко-семантичка анализа итд. – примена жанровске критике са књижевном анализом)
6. Структура одељка у ширем контексту епа (положај одељка често говори о значају који му се приписује, нпр. стварање човека у Ее налази се тек на шестој плочи, док је Пост 2-3 на самом почетку Библије – примена критика редакција и канонске методе)
7. Извори текста (овај корак скицира постепен развој неког текста до текста какав је до нас дошао и омогућава одлично праћење историје употребе мотива. Она у себи сажима више методских корака: критика усменог предања и историја традиција)
8. Материјал за стварање човека (указује на развој устаљеног мотива и његову контекстуализацију у конкретном одељку - примена историје традиција)
9. Модел стварања (тесно повезан са претходним – примена историје традиција)
10. Актери стварања (различитост актера стварања често рефлектује посебности теолошке традиције – примена историје традиција)
11. Анализа најважнијих антрополошких термина (именице за ознаку човека и њихово значење, првобитно име човека, разум, мудрост, смртност итд – лингвистичко-семантичка анализа и историја традиција)
12. Анализа осталих важних мотива (варира од текста до текста, у Атр се анализа фокусира на схватање рада, значење буке, док њих нема у Гилг па се говори о примордијалном стању човека, „цивилизовању“ дивљака итд – примена историје традиција).
13. Контекст употребе (*Sitz im Leben*)
14. Закључак ће скицирати главне теме и питања која су се постављала током анализе текста. Закључак треба да скицира следеће аспекте: материјал за стварање човека и модел стварања, првобитно име, значење антрополошких термина и одлике створеног човека, циљ стварања човека, првобитно стање, однос према створеном свету и положај у њему, однос према другим људима, однос према животињама бројност и коначно однос према створитељу (на основу анализе актера стварања и првих дијалога или аката).

Редослед горе скицираних поступних корака показао се као најефикаснији током тумачења акд. и библ. текстова. Свака анализа ће следити овде поменуте кораке и уколико је неки корак изостављен то ће бити посебно објашњено. Најчешће може бити да текст не може бити обухваћен неким од ових корака или не показује довољно материјала да се о њему направи посебан одељак па ће се споменути у закључку.

#### 4.4. Пост 2-3 између синхроније и дијахроније

На овом месту се свакако мора приметити извесна напетост између примене историјско-критичке и канонске методе на тексту Пост 2-3. Међутим, оне се не искључују већ су за ово истраживање комплементарне. Историјско-критичка метода са свим њеним етапама биће примењена како би се одредио почетни контекст и значење заједничких мотива у Пост 2-3 и у акд. текстовима, а затим и прецизније дефинисао теолошко-антрополошки исказ који носи са собом Пост 2-3 у контексту доба у којем је настао. Тиме ће се утврдити природа теолошког промишљања библијског писца и све импликације увида на који начин је библијски писац користио грађу СО.

Канонски приступ имаће за циљ да одреди значај Пост 2-3 у контексту целог Светог Писма (Стари и Нови завет). Најпре ће се утврдити какву теолошку поруку даје место и повезаност Пост 2-3 у контексту саме Књиге постања, а затим и целокупног Писма.<sup>27</sup> У оквиру овог разматрања велику улогу ће играти и отачка егзегеза са својим увидима. Нарочита пажња у разматрању отачке егзегезе посветиће се питању како су рани хришћански оци разумевали митски језик Пост 2-3 и на који начин су повезивали текст са НЗ.

Канонско-интертекстуално тумачење отвара простор за нова значења и обогаћује значењски и интерпретаторски потенцијал једног текста. За разлику од историјско-критичке методе, ова метода не обазире се само на моменат настанка текста и установљавања “првобитне” намере аутора и “првобитног” смисла текста. Канонско-интертекстуална метода препознаје вишезначност (полисемију) текстова и примеренија је савременом истраживању.<sup>28</sup> Стога ћемо ову методу, такође, убројати у инструментаријум који ће бити примењен у овом раду.

---

<sup>27</sup> Више о канонском приступу: В. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985, 5-6, В. Childs, *Introduction to Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 96-99. В. Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, 1993, 70-71, 104, 416. Р. Кубат, *Критичко разматрање пренаглашавања историјско-критичке методе у библијској егзегези*, Саборност: Теолошки годишњак, год. 3 (2009), 321-325.

<sup>28</sup> G. Steins, *Der Bibelkanon als Denkmal und Text - Zu einigen methodischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung*, у: Т. Hieke/Т. Schmeller (ppp), *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament*, SBA



Приликом примене ове методе треба расветлити: ком и каквом читаоцу је био упућен текст и какав дијалог аутор-читалац се може препознати у Пост 2-3? Оно што у великој мери отежава примену канонско-интертекстуалног тумачења у овом раду јесте што текст Пост 2-3 нема непосредних паралела у канонским библијским текстовима. Његове паралеле и реинтерпретације обилују тек у апокалиптичкој и апокрифној литератури. Ипак, ако се не може пратити развој приповести, онда је за истраживање једнако битно маркирати основне правце коришћења и развоја мотива коришћених у Пост 2-3 унутар канонских текстова.

---

48, Stuttgart 2009, 15-22. S. Gillmayr-Bucher, "Intertextualität", у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21850/>, приступ 04.07.2017; H. Braun, *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität*, у: J. Frey (ppp), WUNT II/279, Tübingen 2010, 58.

## ПОГЛАВЉЕ I

### 1. Историја истраживања - Опште поставке

Почеци модерне библистике заснивају се на развоју текстуалне критике: временом је доведена у питање „вербална инспирација“ и појавила су се питања ауторства, датирања, композиције и значења текстова. Каснији истраживачи инсистирају на анализи библијских текстова путем метода стандардне књижевне (профане) анализе, истим типом анализе садржаја, извора и структуре.<sup>29</sup>

Одређени аспекти философске мисли и интелектуалних стремљења XVIII в. поставили су услове за даљи развој библистике у XIX в., нарочито ставови покрета просветитељства, неке деистичке контроверзе и напослетку романтизам.<sup>30</sup> Штавише и савремени истраживачки приступ обележен је „менталним кодовима“ просветитељства, деизма и романтичарског идеализма, односно претпоставља интелектуално наслеђе претходних векова, а наука великим делом још увек „мисли и ствара“ у овој традицији. Пре коришћења секундарне литературе биће узета у обзир и интерпретаторска позицију истраживача.

Наиме, просветитељство наглашава неколико кључних појмова: *разум*, *прогрес* и *аутономност*. Пут ка знању лежи у коришћењу „здравог разума“ истренираног у логици и природним наукама и фокусиран на чињенице *из искуства*.<sup>31</sup> Просветитељски рационализам претпоставља разум вери и традиционалним ауторитетима. Идеја *аутономности* користи се да утемељи концепт интелектуалца који доводи у питање ауторитете и вођен је првенствено разумом.<sup>32</sup> Библијски текст губи ауторитет какав је имао пре просветитељства. Деизам одбацује идеју вербалне инспирације и наглашава личну инспирацију.<sup>33</sup>

Романтизам подстиче интересовање за нове научне области, одушевљен је религијама истока и све више поима хришћанство као само једну религију међу религијама, а Библију као једну свету књигу међу многима.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> J. DeLano, *The „Exegesis“ of „Enuma Elish“ and Genesis 1 – 1875-1975: A Study in Interpretation*, Milwaukee 1985, 17-19.

<sup>30</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 13.

<sup>31</sup> J. Hirschberger, „Enlightenment“, NCE V (J. Halfmann), Detroit 2003, 259-264.

<sup>32</sup> J. Hirschberger, „Enlightenment“, NCE V, 261.

<sup>33</sup> R. Lauer, „Deism“, NCE IV (J. Halfmann), Detroit 2003, 615-617.

<sup>34</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 16.

### 1.1. Успон археологије и асириологије<sup>35</sup>

Средином XIX в. почиње развој једне науке која ће у великој мери утицати на библистику. У оквиру чувене британске експедиције у близини Мосула у данашњем Ираку, године 1847. долази до открића библиотеке асирског цара Асурбанипала из VII в. пре Хр. од стране археолога сер Остина Хенрија Лајарда (1817-1894). Недуго затим, као што је у уводу поменуто, Џорџ Смит (1840-1876), асистент Одељења за старооријенталне антиквитете Британског музеја, успева да дешифрује неке текстове и да споји десетине разбијених таблица. Године 1876. Смит објављује књигу под називом „*The Chaldean Account of Genesis*“ у којој поставља вав. и биб. текстове у исту раван и пореди их. Његова теза да су текстови из рушевина палате цара Асурбанипала заправо прототипи текстова из првих поглавља Књиге постања представља прекретницу у савременој историји библистике.<sup>36</sup> Копије клинастог писма откривених текстова припремио је затим Фридрих Делич.<sup>37</sup> Године 1883. откривено је још текстова, (нпр. део четврте плоче Ее), од стране археолога Хормунда Расама. Даљи преводи и плодне студије о овим открићима о текстовима уследиле су затим на енглеском, немачком и француском.

### 1.2. Историја, антропологија и еволуција

Просветитељска идеја прогреса крчи свој пут и кроз XIX в. Појављује се и ново схватање историје у смислу прогресивног, *еволутивног* развоја човечанства и изражава се жеља за јасном свешћу о пореклу. Чарлс Дарвин поставља еволутивну тезу у контекст биологије, а антрополози у антрополошки контекст. Прегршт нових текстуалних материјала о страним културама, бројни путописи и описи живота племенских народа Африке или народа Азије са развијеном културом дају импулс за нове антрополошке теорије.<sup>38</sup> Нова истраживања, нарочито на пољу биологије, била су велики изазов за тумачење библ. текста.

### 1.3. Почетак религиологије: историја религије и упоредна религиологија

Поред бројних сведочанстава о страним културама, европску јавност су запљуснули нови религијски текстови, преводи „светих“ списа других религија као и

---

<sup>35</sup> Наука се тако зове због открића библиотеке у престоници древне Асирије, али становници су сам језик називали акд. због Саргонове акд. династије из половине 3. м. пХ. Северни дијалекат звао се асирски, а јужни вавилонски. Више в. одељак I.2.1.

<sup>36</sup> R. Hess, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 4-6.

<sup>37</sup> F. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Leipzig 1876.

<sup>38</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 22-23.

описи непознатих облика религиозности, стечени на бројним путовањима. Потреба класификације религијског материјала, облика религије и религијских идеја ишла је у два правца: смештање религије у контекст историје и међусобно упоређење религија. Први правац изнедрио је дисциплину под називом историја религије, а други упоредну религиологију. Обе дисциплине припадају науци која се зове религиологија и која се дефинише као историјско, емпиријско и систематско истраживање религије и религија.<sup>39</sup>

Књига Макса Милера, *Introduction to the Science of the Religion* (1873) обично се узима као утемељивачки спис религиологије као науке. У основи науке у повоју лежи немачки романтичарски идеализам и упоредна индоевропска филологија. У методском смислу, камен темељац лежао је у упоредној филологији која се бавила и питањима развоја језика.<sup>40</sup> Веома дуго била је усредсређена само на филолошко проучавање будући да су предмет истраживања били само текстови. Проучавање историје религије усредсређује се на историјско битисање религије и описује историјске кораке развоја религије. Систематска религиологија се притом усредсређује на општост тих процеса и покушава да пронађе обрасце развоја.<sup>41</sup>

Рад религиологије јесте углавном тежак филолошки рад. Религиологија је упућена на изворе најразличитијих језика и епоха. Бављење религиологијом захтева проучавање најмање једне религије у њеним изворним језицима.<sup>42</sup>

Теорија еволуције као темељна идеја деветнаестовековне мисли бива смештена и у контекст религиологије од стране историчара религије, најпре од стране Херберта Спенсера (1862), а затим настављена код Џејмса Фрејзера (1907). Теорија еволуције у религиологији подстиче потрагу за пореклом религије. Потрага за оним „шта је човек“ мора почети потрагом за „шта је човек био“.<sup>43</sup>

Упоредна религиологија надовезује се на развој антропологије (Ендрју Ланг и Џејмс Фрејзер). Развијају се концепти теорије развоја, односно концепти тзв. „преживљавања“, „позајмице“, „паралела“, „фолклора“, „дифузије“ и „развоја“. Концепт „преживљавања“ према Фрејзеру јесте егзистенција митског наслеђа и у развијеним културама, али као реликт „варварског“. На сцену ступа и концепт „фолклора“ односно и поред развијене културе „митско“ преживљава кроз проста народна веровања. Ендрју

---

<sup>39</sup> К. Нок, *Religionswissenschaft*, 7.

<sup>40</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 21; Е. Чапо, *Теорије митологије* (прев. Д. Стефановић), Слио, Београд 2008, 33-46

<sup>41</sup> К. Нок, *Religionswissenschaft*, 7.

<sup>42</sup> К. Нок, *Religionswissenschaft*, , 23.

<sup>43</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 23. Е. Чапо, *Теорије митологије*, 64-74.

Ланг развија концепт „паралела“ који говори о томе да софистициранија литература напреднијег доба преузима делове из старе, „превазиђене“ литературе. У ово схватање убраја се и концепт „позајмице“. Концепт „развоја“ представља континуиран раст знања и „науке“ на основу имплементације искустава претходних генерација. Концепт „дифузије“ треба да објасни сличности међу културама односно она објашњава исте кроз анализу мешања људи кроз светске миграције које су шириле религијске идеје, мотиве и текстове од једног цивилизацијског центра до другог. Ендрју Ланг је увелико проучавао начине преношења и постављао питања: да ли су се мотиви приче развили независно, да ли су ношени од једног центра до другог или је једна раса преузела од друге?<sup>44</sup>

Поред основних религиолошких дисциплина, постоји и рел. социологија, рел. етнологија (етнорелигиологија) и рел. психологија. Рел. социологија бави се питањима везе између религије и друштва, односно улогом религије у савременом друштву најпре у односу религије и политике, религије и класних раслојавања или религије и породице. Рел. етнологија (етнорелигиологија) базира се на проучавању религије у оквиру мање комплексних друштвених структура (у културама и народима без писма). Етнорелигиологија бави се између осталог и проучавањем митова као део усменог наслеђа. Религиолошка психологија се пре свега бави питањем односа појединца и религије. Као почетну тачку она узима тврдњу да религија има значајно место нарочито на нивоу личног искуства и на нивоу религијске праксе. Увиди дубинске психологије у великој мери су разјаснили неке религијске представе.<sup>45</sup>

#### 1.4. Утицај нових дисциплина на библистику

Асириологија, антропологија, археологија и упоредна религиологија извршиле су огроман утицај на библистику XIX и XX в. Све поменуте дисциплине изазивају традиционалну библистику на многим пољима. У оквиру библистике настају нове школе тумачења и нове методе егзегезе. Све до краја прве четвртине XX в. може се рећи да су ове дисциплине уско повезане са самом библистиком и да је њихов узајамни однос и преплитање метода изнедрило плодан научни развој.

Независно од интеракције са поменутим дисциплинама, постоји и извесно напредовање саме библистике. У књизи *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Јулиус Велхаузен године 1882. представља по први пут чувену теорију о „четири извора“:

---

<sup>44</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 24-6; Е. Чапо, *Теорије митологије*, 46-63

<sup>45</sup> К. Нок, *Religionswissenschaft*, 8.

јахвистичком, елохистичком, девтерономистичком и свештеничком. Пост 1, примера ради, смешта се у најмлађи, свештенички извор (P). Он сматра да текст таквих домета не може бити дат „првим“ генерацијама, него представља извор високо развијене теолошке свести и културе (у контексту демитологизације старооријенталног рел. наслеђа).<sup>46</sup>

Потребно је поменути још један од епохалних библистичких подухвата XIX в., наиме Граматику јеврејског језика (1813) од Вилхелма Гезениуса што је са филолошке стране ојачало библијске студије.<sup>47</sup>

Појавом књиге Хермана Гункела, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, објављене 1895, научној јавности је по први пут представљено систематско поређење вавилонских митова о стварању и Пост 1-11.<sup>48</sup> Гункел је у књизи је тврдио да Пост 1-11 показује велику зависност од академске традиције, нарочито у раним периодима развоја. Ова схватања, утемељена на детаљним филолошким и књижевним анализама, обликовала су основу његовог тзв. *формално-критичког приступа*. Овај приступ је у великој мери одредио његов коментар на Пост 1-11. Рад Хермана Гункела у великој мери је скренуо пажњу истраживача на систематско поређење библијских и старооријенталних текстова.<sup>49</sup>

Истраживања Хермана Гункела, као и Хуга Гресмана (1877-1927) и Ернста Трелча (1865-1923), образовали су тзв. *религијско-историјску школу (Religionsgeschichtliche Schule)*. Крајем XIX в. систематизују се резултати историјско-критичке методе у библијској егзегези и радикализују се на такав начин да не само што се библијски текстови постављају искључиво у контекст литературе и историје СО, него и они сами бивају схваћени као „историја“ односно коначне фазе дугог процеса литерарног и теолошког развоја.<sup>50</sup>

Почетак XX века обележило је појављивање тзв. школе „панвавилонизма“, утемељене радовима Ф. Делича и његових студената. Као манифест ове тезе важи смели говор овог лајпцишког професора асириологије на тему *Bibel und Babel* пред самим немачким царем.<sup>51</sup> Она је проузроковала чувени научни диспут са многим контроверзама назван „*Babel und Bibel Streit*“. Полазишна хипотеза била је супериорност вавилонске

---

<sup>46</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1899, 313-321. Уп. J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 35. Д. Милин, *Увод у Свето Писмо Старог Завета*, Београд, 1991, 1-22.

<sup>47</sup> J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 37.

<sup>48</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12*, Göttingen 1895.

<sup>49</sup> R. Hess, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 7.

<sup>50</sup> K. Hock, *Religionswissenschaft*, 26.

<sup>51</sup> F. Delitzsch, *Babel und Bibel, Erster Vortrag*, Leipzig 1905, 7-11,

културе у односу на израилску и масиван утицај прве на другу. Школа наставља Гункелов приступ коришћења старооријенталних текстова као основног контекста за тумачење библ.<sup>52</sup>

#### 1.5. Развој асириологије као самосталне дисциплине (после Првог светског рата)

Догађај Првог св. рата уздрмао је оптимистичке визије у неизбежан еволутивни прогрес човечанства, па је самим тим спласнуло и одушевљење за поређење старооријенталних и библ. текстова. Пример се може видети на радовима В. Олбрајта: у својим чланцима из године 1924, он износи став да текстови имају синтаксичких и стилистичких сличности, али су заправо идеје и схватања за које се пледира у тексту веома различите. Он покушава да повеже библ. текст радије са грчком философијом и осталим традицијама радије него са вав., најпре из разлога што је Пост 1-11 плод највероватније писаца б. века, а месопотамска мисао је била јасно оформљена још пре 2. м. пХ.<sup>53</sup>

Промена је узела маха и у самој асириологији. Повећањем броја откривених текстова, ова млада наука се усредсређује на обликовање базичних предиспозиција за даљи развој: писање речника, граматика и филолошких студија. Раније су разлике између акд. и јевр. биле пројектоване на опште-семитски план и у њему нестајале, а временом су ове разлике постајале јасније, нарочито са већим испитивањем контекста употребе језика и његовог значења у конкретној култури. То је све резултовало даљим одвајањем асириологије и библистике.<sup>54</sup>

Објављивањем другог издања коментара на Пост из год. 1930. од стране Ј. Скинера, у једном краћем екскурсу расправља се о односу текстова Пост и Ее. Ј. Скинер тврди да и поред језичких паралела основни концепт космогоније који заступа Пост 1 је веома различит.<sup>55</sup>

Један од најважнијих покушаја превладавања новонасталог јаза између асириологије и библистике у енгл. говорном кругу представљао је покушај поређења Ее и Гилг са библ. текстом од стране А. Хајдела. Његове књиге дају савременији превод текстова, као и дискусију о његовој позадини, структури и међусобним паралелама. Оба

---

<sup>52</sup> R. Hess, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 7.

<sup>53</sup> W. Albright, *Contributions to Biblical Archaeology and Philology*, JBL 43 (1924), 363-93.

<sup>54</sup> R. Hees, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 9.

<sup>55</sup> J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, (ICC 1) Edinburgh, 1930, 47.

дела претпостављају „близак“ однос оба текста, позивање на сличне традиције али са различитим разлогом и концептом.<sup>56</sup>

#### 1.6. Историја истраживања после Другог светског рата до данас

У периоду после Другог светског рата, након А. Хајдела појавиле су се бројне студије у којима се Пост пореди са старооријенталним материјалом, али са различитим фокусом. Неке студије се заснивају на анализи генеалогичке (таблице народа), неке на мудросној књижевности, затим ономастици (проучавању имена), топологији итд.<sup>57</sup> Постављају се питања о жанру текстова који се пореде: у којој мери је текст мит, а у којој мери саопштава историју.<sup>58</sup>

Период после рата такође је обележио и рад Рудолфа Бултмана. Не само новозаветна егзегеза, него библистика уопште била је изазвана његовим делима. Појам *демитологизација* који се везује за њега први пут је употребљен у чланку „Нови Завет и митологија“ и наглашава један посебан херменеутички поступак у интерпретацији „натприродног“ у стварању и спасењу.<sup>59</sup> Међутим, по њему „прави смисао мита није тај да представи објективну слику света, већ пре свега се тај свет у миту изражава и огледа, онако како се човек у том свету (само)разумева; мит не треба интерпретирати космолошки већ антрополошки, боље речено егзистенцијалистички“.<sup>60</sup> Програм демитологизације библ. текстова не подразумева елиминисање „митолошког“ већ у митолошком тражи једну „егзистенцијалистичку интерпретацију“ света која је митолошки објективизирана путем препричавања.<sup>61</sup>

Први свеобухватан и прилично утицајан коментар на Пост написао је У. Касуто, најпре на јевр. 1944. и који је преведен на енглески 1961. У свом коментару прилично се осврће на текстове СО са посебним нагласком на угаритске, а осим тога његов рад критички преиспитује и теорију о четири извора у свом класичном концепту.<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis: A Story of Creation*, Chicago 1951. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago 1946.

<sup>57</sup> R. Hees, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 11-12.

<sup>58</sup> Студије у овом периоду су бројне и њима су допринели I. Gelb, L. Alonso-Schökel, W. Brügemann, G. v. Rad, D. Clines, J. Finkelstein и др.

<sup>59</sup> M. Pöttner, „Entmythologisierung“ (NT), у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47886/>, приступ 28.10.2015.

<sup>60</sup> M. Pöttner, „Entmythologisierung“ (NT), WiBiLex, приступ 28.10.2015.

<sup>61</sup> H. Irsigler, „Mythos“, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28261/>, приступ 28.10.2015.

<sup>62</sup> U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I - From Adam to Noah*, Genesis I-VI 8, Jerusalem 1978, 2.



У периоду од 1960-1988 појавили су се многи фрагменти текстова СО. Иако географски и културолошки Библији много блискији, градови Угарит, Мари, Нузи и Алалах, до сада нису изнедрили космогонски и антропогонски материјал који би се могао поредити са Пост 2-3. В. Ламберт и А. Милард су 1969. коначно сакупили и превели троплочани мит под називом Атрахазис који је показивао сличност структуре и садржаја са Пост, али по себи је представљао само „ограничену позајмицу“.<sup>63</sup> В. Ламберт упућује позив научној заједници на целокупно преиспитивање односа библ. и СО материјала сходно новим открићима.<sup>64</sup>

Други значајан коментар на Пост 1-11 после У. Касута дао је К. Вестерман 1974.<sup>65</sup> У свом коментару даје до сада најисцрпнију штампану библиографију на ову тему као и историју истраживања, одн. тумачења Пост 1-11. Рад укључује бројна разматрања везана за компарацију текстова. Вестерман се пре свега усредсређује на установљивање сличности и разлика међу текстовима, а много мање на тражењу порекла и утицаја. Он наводи различита мишљења, али не жели да их по сваку цену инкорпорира у свој рад. Његов коментар је и даље утицајан и у најновијим студијама фигурира као опште место.

Р. Хес у свом чланку наводи следеће перспективе за будућност: многе СО текстове треба додатно редиговати и понудити критичка издања, а притом наставити даља ископавања на локалитетима како би се пронашле плочице које „недостају“. Са друге стране, библ. текст је детаљно истраживан и треба само да настави током устаљеног континуираног изучавања који производи бројне студије и монографије.<sup>66</sup>

## 2. Кратак увод у акадски језик и литературу

### 2.1. Уводне напомене о акадском језику

Акд. језик се говорио на северу и југу Месопотамије и припадао је групи источно-семитских језика. Први акадски текстови откривени су у остацима асирских градова, па су први истраживачи акадски назвали асирским језиком. Временом се ипак уочило да језик Месопотамије има две дијалекатске варијанте: прву која се користила у области Вавилона, на југу Месопотамије и другу која се користила на северо-истоку

---

<sup>63</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atra-Hasis - The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 24.

<sup>64</sup> R. Hess, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 15.

<sup>65</sup> C. Westermann, *Genesis 1-11*, (BKAT I), Neukirchen/Vluyn 1974.

<sup>66</sup> R. Hess, *Comparative Studies on Genesis 1-11*, 15.

Месопотамије. Данас оба дијалекта важе за варијанте једног акд. језика и називају се вав. и аср. дијалекат акд. језика.<sup>67</sup>

Име *акадски* потиче од града Акада, престонице династије основане од стране краља Саргона. Још није прецизно утврђено где леже остаци древног Акада, али се претпоставља да је реч о једном локалитету у близини Багдада. Прапостојбина акд. језика јесте, дакле, јужна Месопотамија, пре свега на уском појасу између Тигра и Еуфрата (Акад), а затим се шири у правцу градова који леже уз долину реке Дијале (Ешнуна) и низ Еуфрат (Сипар, Вавилон, Киш, Нипур). Правци ширења поклапају се са освајањем акд. краљева у простору око Акада.<sup>68</sup>

Акд. се одваја од пра-сем. корена у источно-месопотамску групу у периоду око 2500. пХ. Око 2000 пХ. старо-акадски се дели на старо-вав. и старо-аср. групу. Старо-вав. се даље развија у средње- и ново-вав, да би коначно у периоду око 500. пХ. важио као стандардизовани вав. Освајање Персијанаца и пад Вавилона сузбио је његову употребу, али је он споро ишчезавао све до првог века пХ. Асирска варијанта није имала тако дуг период развоја и завршила се мало после слома Ниниве.<sup>69</sup>

Због свог лексичког фонда, акд. је један од најбогатијих и најдуже коришћених сем. језика. Ову предност акд. дугује сумерском језику и писму, који је много утицао на њега кроз мешање Акађана и Сумерана.<sup>70</sup> Ова интеракција најбоље се може уочити на бројним речима сум. порекла у акд. текстовима. Акд. синтакса, такође, умногоме се ослања на сумерску. Многи акд. текстови који ће бити обрађивани у овом раду имају сум. позадину, о чему ће касније бити више речи.

## 2.2. Предуслови научног рада на акадским изворима

За писање акд. језика користило се сум. клинасто писмо. Знаци клинастог писма су у његовим почецима изгледали доста сликовито, али за разлику од егп. хијероглифа,

---

<sup>67</sup> A. George, *Babylonian and Assyrian: a history of Akkadian*, у: J. Postgate (ppp), *Languages of Iraq, Ancient and Modern*, London 2007, 31. У давнини се сматрало да је реч о два различита језика, али се данас на основу граматичких поређења, лексичког фонда и литерарне историје види да су оба под-варијанте једног акадског језика. Осим ова два најважнија дијалекта, постоји још неколико пограничних: вав. дијалекат Елама, дијалекат области Дијале, и града Марија. Бројни акд. текстови нађени су и у писмима из Амарне, а затим и у документима у Хатуши, Угариту и Нузију. K. Riemschneider, *Lehrbuch des Akkadischen*, Leipzig 1969, 18.

<sup>68</sup> A. George, *A history of Akkadian*, 35.

<sup>69</sup> A. George, *A history of Akkadian*, 36-37.

<sup>70</sup> Сумерани су ствараоци прве развијене културе у Месопотамији (од 3000. пХ). Они су насељавали предео источне и средње Месопотамије. Од 2600. у простор између Тигра и Еуфрата упадају прва номадска племена, насељавају се и преузимају сумерски начин живота и културу. Међутим, Сумерани су се асимилирали у Акађане. Сумерски језик већ од 1900. пХ се више не говори, али се дуго користио као језик књижевности и култа. K. Riemschneider, *Lehrbuch des Akkadischen*, 15-16.

сум. знаци су убрзо добијали симболичнији, клинасти облик. Клинасто писмо акд. језика је углавном слоговно писмо, иако постоји и даље доста знакова за целу реч (тзв. идеограма).

Данас су доступна многа фототипска издања или ручне копије текстова са таблица. На срећу, прегнућима многих генерација научника данас су доступна издања текстова у транслитерисаној форми, односно прилагођеном латинском алфabetу, што у великој мери олакшава рад са изворима.<sup>71</sup> Од помоћне литературе на првом месту треба навести *The (Chicago) Assyrian Dictionary (CAD)* који ће се у овом раду често користити у анализи акд. израза.<sup>72</sup> Он у двадесет и једном тому нуди преглед свих значења појединих термина са примерима из разних акд. текстова као и ретким граматичким формама. Одмах након њега од велике помоћи је и акд.-нем. речник Волфрама фон Зодена<sup>73</sup> који је настао после CAD, али за разлику од њега није имао новије издање са прерадом.

Од граматика акд. треба издвојити књигу А. Унгнада,<sup>74</sup> која је, иако стара, и даље врло корисна. За самостално учење и усавршавање академског незаобилазна је вежба са текстовима од К. Римшнајдера.<sup>75</sup> Клинасто писмо је дуго правило пуно проблема приликом превођења, будући да често није било консензуса око значења појединих речи. Иако су речници CAD и ANW у великој мери унели ред у прилично конфузно стање, мора се рећи да посао превођења акд. текстова није завршен.<sup>76</sup>

### 2.3. Академски литерарни корпус

Акд. језик оставио је за собом огроман лит. корпус: архивска и административна документа, писма, законске списе (уговоре, кодексе), царске списе (одобрења и повеље, дипломатска преписка), хронологије и таблице краљева, култске и религијске текстове, пророштва, астролошку и астрономску литературу, егзорцизме, математичка израчунавања, текстове за описмењавање, белетристику, митове, епове, саге, поезију,

---

<sup>71</sup> Постоје две врсте латиничне транслитерације: једна која цртицама одваја слоге, а идеограме пише великим словима, и друга која не одваја слоге, користи знаке са сажимање вокала и не пише идеограме великим словом.

<sup>72</sup> *The Assyrian Dictionary*, Oriental Institute of the University of Chicago, I.Gelb/B.Landsberger/A.Oppenheim/E.Reiner (ppp), 1-21, 1961, <sup>4</sup>1998.

<sup>73</sup> W. v. Soden, ANW, Band I-III, Wiesbaden 1965.

<sup>74</sup> A. Ungnad, *Grammatik des Akkadischen*, München 1964.

<sup>75</sup> K. Riemschneider, *Lehrbuch des Akkadischen*, Leipzig 1969.

<sup>76</sup> S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others - Introduction*, Oxford, 1989, vii.

дидактичку књижевност, мудросну књижевност, бајке и изреке.<sup>77</sup> Иако обимна, академска литература се не преклапа у свим пољима са тематиком Пост 2-3.<sup>78</sup> Текстови који се међусобно могу довести у везу спадају у групу религијско-космолошких текстова: митови, епови, етиологије, саге, мудросна књижевност, култске песме и молитве. У наредним поглављима биће представљени сви акд. текстови који имају заједничку (или макар сличну) садржину са Пост 2-3.

#### 2.4. Критеријум избора академских текстова за анализу

Критеријум по којем ће се вршити претрага акд. литературе јесте критеријум садржинске и структурне сличности – *сви текстови који говоре о стварању човека, његовом првобитном стању, пореклу смрти, брачној заједници, полности и почецима рада* биће узети у разматрање. Претрагу свакако олакшавају већ постојећи преводи и збирке акд. текстова на нем. и на енг. језику, а који су разврстани по тематским целинама.<sup>79</sup>

### 3. Основне карактеристике вавилонске религије и политеизма

Пре него што се у раду почне са конкретним анализирањем акд. текстова, неопходно је пружити основне напомене о вав. религији и политеизму уопште и објаснити кључне појмове ради бољег разумевања акд. текстова.

#### 3.1. Историја вавилонске религије

О политеистичким религијама сазнаје се на основу сачуване митолошке грађе, као и на основу религијских слика и представа у различитој форми (рљефи, слике, печати итд). Историја месопотамског политеизма почиње у Сумеру у области јужне Месопотамије око 4. мил. пХ. Доласком Семита у област јужне и средње Месопотамије

---

<sup>77</sup> A. George, *A history of Akkadian*, 32.

<sup>78</sup> Уопште гледано, паралеле између израилске и академске литературе сусрећу се у следећим жанровима: 1) митовима, еповима, сагама (нарочито Пост 1-11) 2) у култским текстовима (Псалтир и остали култски текстови) 3) у „пророчким“ текстовима (апокалиптиката, визије и снови) 4) у правној литератури и државним уговорима као форми одређених докумената (*Vasalenverträge*) и 5) у мудросној литератури. Развој јахвизма у Израилу елиминисао је одређене феномене, као нпр. магију тако да академски текстови који се тичу магије немају сличне израилске текстове за поређење. W. Beyerlin, *Mesopotamische Texte – Einführung*, 96.

<sup>79</sup> RTAT, W. Beyerlin (ppp), I, Göttingen 1975; TUAT, O. Kaiser (ppp), III, II, 4, Gütersloh 1994; ANET, J. Pritchard (ppp), Princeton-New Jersey 1969, 60-119, S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989; CSr 1, W. Hallo/K. Lawson Jr (ppp), Leiden/NewYork/Köln 1997, 575-577 и многи други.

затим почиње мешање са Сумеранима и мешање њихове религијске и културне баштине. Религије Месопотамије развијају се у оквиру градова-држава: сум. у оквиру градова Ур, Урук, Ларса, Лагаш итд, а вав. у оквиру градова Вавилона, Киша, Сипара, Борсипе итд. Сум. духовни елемент остаје доминантан до пред почетак 3. мил. пХ када постепено уступа место семитском. Вав. религија носи име због града Вавилона који је био престоница Вавилонског царства и своје највеће ширење доживљава током процвата прве Вав. империје (2350. пХ). Иако касније у политичком смислу Вав. царство све више слаби у корист Аср. царства (област северне Месопотамије око 1500. пХ), *вав. религија стапа се са аср. религијским представама до те мере да се најчешће говори о аср-вав. религији*. Грубо говорећи, целокупна област Месопотамије имала је у основи исти политеистички концепт. Акд. религијски текстови сведоче, дакле, о религији Сумера (сум. градова), Вав. царства (градова средње и јужне Месопотамије) и касније Аср, што је, дакле, више од 3,5 миленијума религијске историје.<sup>80</sup>

### 3.2. Представе о боговима

Богови Месопотамије замишљени су као делатне *личности* са конкретним понашањем и вољом. Њихово делање врши се према одређеном плану и смислу (не, дакле, хаотично). Они су најчешће антропоморфни и имају *конкретну телесност*. „Тело“ богова било је веће од људског и много теже. Богови се рађају или бивају рођени, одгајани и подучавани. На отисцима сумерских печата из 3. мил. пХ богови се приказују у људском облику при чему једина разлика између фигура јесте божанска круна са роговима односно стајање на посебном постаменту.<sup>81</sup> Осим антропоморфних, постојале су аниконичне, териоморфне или симболичке представе о боговима. Симболичко осликавање неког бога не представља осликавање потпуности његовог бића, већ наглашава важне особине божанства (нпр. снага и плодност бика наличи снази бога олује итд).<sup>82</sup>

Богови имају особине које превазилазе ограниченост људске природе (*моћи и знање*). Свако божанство има одређену област у којој делује (*локализација*) или у којој је присуство загарантовано, а поред области има и одређени задатак који треба да обавља (*диференцијација*). Храм неког божанства разумева се као његова кућа, па тако постоје

---

<sup>80</sup> W. v. Soden, „Babylonisch-assyrische Religion“, TRE V (G. Krause/G. Müller), Berlin/New York 1980, 79-80  
M. Görg, *Babylonien*, NBL I (M. Görg/B. Lang), Zürich 1991, 231.

<sup>81</sup> M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I (Babylonier, Syrer, Perser)*, KStTh 4, 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 32.

<sup>82</sup> M. Hutter, *Religionen*, 33.

храмови на брдима, кулама, поред река, поред мора или „на небу“. Присуство божанства у некој статуи омогућава се путем призивања истог да се у њу „усели“ или кроз њу делује. У области која је ван домета тог божанства узалудно је призивати његово име. Постоје једино могућности да се понесе култна статуа и тако обезбеди „присуство“, или да се пронађе у том региону неко коме припадају исти епитети.<sup>83</sup>

Богови нису само у првој линији когнитивна помоћна средства у објашњењу света него су изразито и у најразличитијим културним контекстима и они сами „делови“ света, односно оног света који заједно са људима деле.<sup>84</sup>

### 3.3. Рад богова

Мит Атрахазис почиње следећом реченицом: „Док су богови (још увек) били људи...“ (Атр I, 1). Она указује на то о томе да су у почетку богови као и људи морали да раде. Богови су осећали глад и жеђ и сматрало се да ови могу да буду утажени кроз жртве и приносе испред култске слике или статуе у њима посвећеном храму.<sup>85</sup>

### 3.4. Бесмртност и смртност богова<sup>86</sup>

Иако могу бити изложени свим тешкоћама живота, богови не могу да умру што је и највећа разлика између богова и људи. Иако бесмртни, неки богови могу и да старе, неки и да умру, а богови могу једни друге и да убију. Међутим, убијени или мртви бог никада не бива у потпуности уништен односно анулиран (као што је то можда са људима случај), него или добија посебну улогу у подземном свету у промењеној егзистенцији, или се показује као бог који поново васкрсава у горњем свету, или од њега бива створено нешто ново.<sup>87</sup>

### 3.5. Концепт „божанске силе“ – МЕ (Сумер) и „божанске моћи“ (Вавилон)

У сум. политеизму развио се временом концепт „божанских снага“ – МЕ, односно неумирућих и неуништивих сила које су природне свему постојећем. Моћније је у том случају оно божанство које у себи уједињује више божанских МЕ. Излазећи из подручја неког божанства, према сумерском веровању, богови тог локалитета такође поседују МЕ и може се њима обратити.

<sup>83</sup> B. Gladigow, „Polytheismus“, HrwG IV (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 326.

<sup>84</sup> B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 47.

<sup>85</sup> B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III, 47.

<sup>86</sup> B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III, 33-34.

<sup>87</sup> B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III, 33-34.

У вав. религији се није развијао овај концепт, већ концепт „*божанске моћи*“. Моћ се показивала у *самосталном одлучивању* и делању и за разлику од МЕ није могла бесконачно да се преноси на друге. Зато се јавио проблем како разумети улогу оних богова који су „изгубили“ моћ у односу на „нове“ богове. Листа богова не може бесконачно да расте са појавом нових божанстава, а немогуће је прецртати име неког бога негирајући у потпуности његову егзистенцију. Уосталом поставило се и питање како разумети однос између сунчаног божанства из Сипара са оним из Ларсе (јер једно је сунце на хоризонту). Вав. религија као одговор развија је концепт „*поистовећења*“.<sup>88</sup> Имена мањих богова из старијих листа богова стављају се као атрибути божанствима која су тренутно у успону моћи.<sup>89</sup> На тај начин се избегава брисање егзистенције „старих“ и мање значајних божанстава, а тиме се постигло и систематизовање религијских веровања Месопотамије (нпр. Мардук на крају Ее добија 50 имена у виду атрибута који су заправо испрва била имена мањих богова).

### 3.6. „Теолошка“ систематика политеизма

Од великог значаја за разумевање политеистичких система и њихов постепени развој имају, дакле, *листе богова*.<sup>90</sup> Оне служе томе да запишу многобројна имена богова и пруже извесну систематику. Листе најчешће садрже неколико колумни: главно име божанства са споредним именима и атрибутима (до 40 имена), имена њихових жена, деце и слуга. Сум. листа из града Фаре садржи имена 560 богова, а постоје и листе са преко 2000 божанстава. Ширењем Сумера у листу су улазили и богови мањих градова са својим сродницима.

Вав. религија смањује број богова из сум. религије осим „теологијом поистовећења“ и кроз његово прилагођавање за практично култно поштовање: вав. религија устоличава *пантеон* са 10-20 најбитнијих божанстава чије деловање и међусобна повезаност представља један прегледан и кохерентан систем.<sup>91</sup> Основна предност тог система јесте прилагођавање култским потребама просечног становника.

Осим на богове пантеона врши се даља *подела богова*<sup>92</sup> по одређеним категоријама (према генеалогiji, задацима, локалном поштовању итд). Тако се изграђују

<sup>88</sup> M. Hutter, *Religionen*, KStTh 4, 1, 37-38.

<sup>89</sup> M. Görg, „Babylonien“, NBL I, 231.

<sup>90</sup> M. Hutter, *Religionen*, KStTh 4, 1, 37-38.

<sup>91</sup> B. Gladigow, „Polytheismus“, HrwG IV, 324.

<sup>92</sup> B. Gladigow, „Polytheismus“, HrwG IV, 324.

групе виших и нижих богова, или „кругови“ богова. Ове расподеле су најчешће плод „теолошке“ спекулације и систематизације.

### 3.7. Моћ земаљског владара и „божанска моћ“<sup>93</sup>

Учвршћивање владарске моћи врши се кроз осмишљавање концепта моћи као једне од главних особина божанства (моћ представља могућност независног одлучивања). Државни „устав“ помиње цара богова који поставља и штити земаљског (нпр. преамбула Хамурабијевог законика). Богови и владари имају моћ да овако или онако одлучују: свет је такав какав јесте, зато што су тако одлучили моћни богови и цареви људи и у том одређеном оквиру заједнички делују. Свет се даље устројава као последица одлука делајућих индивидуа, односно резултат деловања божанске личности и њима одговарајућих владара. Личност владара развија се према моделу божанске личности: независног, арбитрарног и делајућег субјекта.

### 3.8. Политеистички систем као огледало друштвеног уређења

Из митова сазнајемо о међусобном односу богова односно о њиховим породичним везама и генеалогiji. Основна структура вав. пантеона јесте *фамилијарна структура* и сматра се да концепт политеистичког система лежи у у развијеном пољопривредном имању.<sup>94</sup> Овај концепт касније се развија и *опште је место да политеистички религијски концепт осликава друштвено-политичке услове људи који га заступају*. Богови живе заједно на начин који одговара земаљској животној форми заједнице људи, нпр. *начин града-државе*: највећи градски бог поседује двор на којем живи његова ужа породица и сродници, а затим читави кругови слуга, чиновника, гласника, занатлија. Власт владара града-државе оличена је у моћи и власти бога заштитника града. У тој заједници се дешава да један нижи бог напредује до високог положаја, а да други буду лишени моћи, а конфликти и сплетке су део свакодневице.<sup>95</sup>

### 3.9. Теогонија (настанак) и борба богова

Под појмом теогоније подразумева се митско предање о настанку богова. Основа сваке теогоније јесте генеалогija. Као и свака генеалогija, тако се и теогонија чита од

---

<sup>93</sup> В. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III, 38.

<sup>94</sup> В. Gladigow, „Polytheismus“, HrwG IV, 325.

<sup>95</sup> М. Hutter, *Religionen*, KStTh 4, 1, 33. Више в. одељак I.1.6 о демитологизацији као и II.2.16 о концепту храма и града.



краја ка почетку: није циљ „историјско“ приказивање прапочетка, већ легитимација постојећег стања и повезивање садашњег са почетним. Стога је *теогонија такође и етиологија односа моћи у садашњости*. Често је успостављање владарског ауторитета неког божанства кроз теогонију такође и „манифестација праведног поретка“.<sup>96</sup>

Кроз генеолошку и етиолошку структуру, једна теогонија представља пут од неуређеног, хаотичног стања ка уређеном, појмљивом и познатом стању. Месопотамске теогоније као главни мотив наводе борбу богова против хорди чудовишта (хаоса). У тој борби најчешће једно млађе божанство преузима главну улогу, убија прапочетно аморфно(чудовишно) божанство (нпр. Мардук против Тиамат) и ствара (уређује) нама познати свет. Будући да су божанства замишљана са „конкретном телесношћу“, тело пораженог прапочетног божанства бива искомадано и унутрашњи „животни“ потенцијал бива устројен у складну форму света каква је данас (Мардук дели Тиамат на небо и земљу и „преуређује“ космос).<sup>97</sup>

#### **4. Главни богови у животу Вавилоњана и Асираца**

У почецима развоја вав. религије важну улогу играло је сум. религијско наслеђе. Иако су Сумерани различито говорили о својим боговима, вав. (сем.) и сум. религија су напослетку толико срасле да их више није било могуће тачно разликовати.<sup>98</sup>

Старе сум. листе богова наводе око 2000 имена, али ни они сами нису били у прилици да у култном смислу испоштују толики број богова. То су били главни богови локалних светилишта и мањих места и имали су функцију одржавања унутрашњег реда у држави; упад народа или свештенства једног бога на простор другог сматрало се за светогрђе. Поштовање великог броја богова говори о томе да се тако успостављала државничка и религијска јурисдикција. Водећи богови Сумера били су космичке силе: ветар (Енлил), слатководни токови и извори (Енки), богиња-мајка Наму итд. Они су били задужени за поредак у свету: одржавање живота и плодност људи и животиња.<sup>99</sup>

Почетком 2. мил. пХ сем. племена у Месопотамији „убацују“ своје богове у сум. пантеон, стапајући имена и идентификујући улоге богова. Сем. богови тиме добијају нови профил, нов изглед и поимање. То нарочито важи за прву космичку тријаду и

---

<sup>96</sup> B. Gladigow, „Theogonie“, HrwG V (H. Cancik, B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 174.

<sup>97</sup> B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, HrwG III, 36.

<sup>98</sup> W. v. Soden, „Babylonisch-Assyrische Religion“, TRE V, 80.

<sup>99</sup> W. v. Soden, „Babylonisch-Assyrische Religion“, TRE V, 80.

богињу-мајку. Међутим, за Семите је немогуће имати толико много богова на тако малом простору (сумерске листе око 2000 имена) и ону првобитну структуру мноштва локалних богова редукују путем „теологије поистовећења“. Тиме је број богова који је заиста имао улогу у животу Вавилоњана и Асираца смањен на око двадесет.<sup>100</sup>

У Асирији су се поштовали исти богови као и у Вавилонији уз мале варијације. Аср. варијације вав. религије не срећу се у текстовима који се тичу овог рада. Ипак, главне разлике биће кратко објашњене у пасусу о Мардуку.

#### 4.1.1. Богови космичке четворке:

У спајању са сум. боговима, од сем. богова настају четири важна божанства: Ану, Енлил и Еа (сум. Енки) који чине прву тријаду, а затим им се прибраја и четврто божанство: богиња-мајка чије је име променљиво. Они дуго не губе на значењу, јер се појављују као они који брину за одржавање свега створеног и излазе у сусрет жељама појединаца.<sup>101</sup>

#### 4.1.2. Ану

На врху четворке налази се Ану који је истовремено персонификовано небо (сум. Ан). Теоретски је он највише божанство, али током времена његов значај све више слаби и бива потиснут у позадину као *deus otiosus*. Атр назива Ану-а „оцем богова“. Он нема позитиван однос према људима (даје својој кћери „небеског бика“ који треба да убије Гилгамеша), или шаље демоне итд. Ова амбивалентност потиче вероватно из чињенице да је он божанство за цео космос па да од њега потичу и добро и зло. У Уруку је имао велики храм, а његов култ је опстао чак до позно-вавилонског доба.<sup>102</sup>

#### 4.1.3. Енлил

Ану поседује божански ауторитет, али Енлил поседује конкретну моћ и манифестује се у ветру и олуји. Он је господар ваздушног простора између неба и земље (доње воде) и његово понашање је амбивалентно, јер је такав и *ветар* који може бити и добар и лош. У Атр Енлил се помиње као неко ко је донео потоп, као „дивљи бик“ који пустоши земљу. Његове божанске моћи временом се преносе на млађа, ратна божанства

---

<sup>100</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 39.

<sup>101</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 40.

<sup>102</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 40.

(Мардук, Ашур) и његов значај слаби. Прилично је непријатељски расположен према људима. У позно доба сматра се за бога планина и гора.<sup>103</sup>

#### 4.1.4. Еа

За тему овога рада од великог је значаја разумети у потпуности улогу бога Еа-е у пантеону и његове одлике. Бог Еа (сум. се каже Енки) јесте бог слатководних вода, мудрости и стварања. Ове области су међусобно повезане будући да живот буја из наквашеног тла у којем лежи „стваралачка моћ“. Вода истовремено игра велику улогу у медицини, магији (у формулама заклинања и егзорцизама) и као средство „очишћења“, те стога и Еа има велику улогу у овим областима.<sup>104</sup> *Мудрост у Месопотамији није само интелигенција или нека спекулативна величина, него је истовремено и једно примењено знање.* Због тога је Еа такође и бог занатлија, који на различите начине мењају и преобликују свет и тако на извештан начин практикују „стваралачку активност“. Еа је бог бербера, ткача, ковача, грнчара, лекара, музичара или писара. Еа-ина вештина и мудрост су стога веома поштовани и од богова и од људи, зато што он има савет када једни или други упадну у тешкоће. Будући да он „познаје срца богова“ (зна шта мисле), он је одличан саветник људи и велики помагач. Његово најважније стваралачко дело јесте управо човек кога је према Ее од глине (и крви) саставио.<sup>105</sup>

#### 4.1.5. Богиња-мајка

Као четврти члан космичких божанстава треба поменути богињу-мајку чији је задатак *припомагање приликом рађања богова и стварања људи.* Она је у акд. текстовима позната под многим именима: Нинхурсаг, Нинту, Нинмах, Дингирмах, Белет-или, Мами, Мама, Аруру. Теракоте и отисци печата приказују је као нагу жену са дететом у руци.<sup>106</sup> Богиња-мајка је најчешћа и најплуралнија форма божанства на СО, а бројност њених имена сведочи о великој раширености и огромном утицају њеног култа.<sup>107</sup>

#### 4.1.6. Астрална тријада: Син, Шамаш и Иштар

Након космичке тријаде следи астрална тријада која је присутна у целом сем. свету. Ова тријада је у Вавилону припојена древној, сум. космичкој тријади (Ану, Енлил,

<sup>103</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 41.

<sup>104</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 41.

<sup>105</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 42.

<sup>106</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 42.

<sup>107</sup> M. Dijkstra, „Mother“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P.W. Horst), Leiden 1995, 1132.

Еа) кроз Енлила који са Нинлил добија Сина (месечевог дечака), а чија деца су даље Шамаш и Иштар. Улога Сина је следећа: он сакупља астралне богове око себе, даје пророчанства, заповеда и што је најважније, мери време.<sup>108</sup>

Вав. поимање бога сунца Шамаша доноси новину: наглашавају се етичке вредности у поштовању овог божанства и настаје свест о греху. Шамаш јесте и светло пред којим се ништа не може сакрити. Он преко дана пређе цео свет од истока ка западу и прође подземни свет и будући да све види, он је праведни судија. Он помаже потлаченима и прогоњенима, залаже се за удовице и сирочад. Молитве њему заузимају велики део поезије. Преамбула Хамурабијевог законика позива се на праведност бога сунца.<sup>109</sup>

Иштар је заправо планета Венера и обележава се као вечерња или јутарња звезда. Будући да се појављује ујутру и увече сматра се да она прати Шамаша на његовом путу кроз доњи свет. Иштар је борбено божанство. У градским пантеонима није подређена ниједном божанству и њено поштовање је над-територијално.<sup>110</sup>

#### 4.1.7. Национални бог Мардук

Мардук је припадао подгрупи богова окупљених око Еа-е и представља северно-вав. божанство. Његов првобитни продор на јужне покрајине десио се путем поистовећења са божанством Асалухи. Као и Еа, Мардук је пре свега имао улогу у вештинама заклинања и магији.<sup>111</sup>

Успон Мардуков лежи у интересу вавилонског свештенства да искористи положај Вавилона као престонице и да њиховог градског бога Мардука уздигне у ранг виших божанстава. Спев Ее управо треба теолошки да оправда Мардуково уздизање у пантеону. Настанак текста процењује се у време Навуходоносора I (1125-1103), што ће рећи да Мардук у старијим сум. и акд. митовима не игра никакву улогу.<sup>112</sup>

У Ее показује се поштовање за богове космичке тријаде и то пре свега за Ануа и Еа-у, док је Енлил скрајнут или ако се и појављује служи да хвали Мардукову вештину и ратоборност (више II.2.7 и II.2.9). Од Енлила узима моћ, од Шамаша узима улогу праведног судије. Коначно он преузима улогу ствараоца, даје житу и зрну да расте и

---

<sup>108</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 43.

<sup>109</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 43.

<sup>110</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 44.

<sup>111</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 45.

<sup>112</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 46.

ниједна област света није њему затворена. Универзализацијом Мардука, његова улога превазилази регионалне оквире и шири се и у аср. области.<sup>113</sup>

Као милитантно царство, Асирија је гајила велике симпатије према ратничким божанствима. Нинурта и Нергал су били богови рата и лова, Шамаш бог правде и неумољиви судија непријатељима. Ашур, бог главног града Асирије постаје национални бог и бог царства који подржава освајачке ратове и важи за симбол моћи. Ашуру се не упућују личне молитве. Слично Мардуку, уздизање Ашура представљало је политички пројекат. Међутим, у поређењу са Мардуком, Ашурова интеграција у пантеон остала је прилично површна. Кључна је Ашурова идентификација са Енлилом, при чему овај узима његову моћ и сапутницу Нинлил, а Нинурта постаје његов син.<sup>114</sup>

## 5. Појам стварања

### 5.1. Дефиниција

Људи свих епоха и култура имали су митско-религијска разјашњења за настанак света, односно биолошких, геофизичких и друштвених датости. Ипак, метафоре, приповедачке фигуре, структуре излагања и аргументације које се притом користе знатно се разликују. Само у географски или историјски блиским културама или у религијама које почивају на истој традицији могу се наћи аналогije које иду и шире од појединачних мотива и структуре приповести.<sup>115</sup>

Појам *стварање* иза себе крије један широк спектар асоцијација. Гледано из религиолошке перспективе, појам стварања најчешће обухвата структуру по следећем редоследу: теогонија, космогонија, антропогонија. Антропогонија и космогонија су ознаке за учење о стварању (или рађању) човека (*anthropos*) односно света и његовог поретка (*kosmos*). Ови појмови су састављени као аналогија појму теогоније (настанка богова) према истоименом делу античког писца Хесиода.<sup>116</sup>

Теолошка употреба појма стварања повезана је са јудео-хришћанским концептима стварања света и човека од стране једног Бога. Најчешће се у самом појму крије и схватање *creatio ex nihilo*. Стварање је у овом контексту јединствен и непоновљив

---

<sup>113</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 48.

<sup>114</sup> M. Hutter, *Religionen*, KSTh 4, 1, 48.

<sup>115</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, (G.Krause/G.Müller), Berlin/New York 1999, 250.

<sup>116</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 476.

догађај и стоји на почетку историје која иде ка одређеном циљу. Јудео-хришћански концепт стварања је тиме одређен као линеарни историјски процес.<sup>117</sup>

Међутим, у схватању овог појма често нису укључени концепти који виде стварање као један циклични и стално понављајући процес који се увек изнова ишчекује, у којем историја и време нису добили никакве теолошке импликације. Појам стварања, стога, унутар контекста јудео-хришћанске употребе, не може у потпуности да се примени када се говори о концептима стварања других религија. Месопотамске религијске представе немају схватање историје какво постоји у јудео-хришћанском концепту.<sup>118</sup>

Појам стварања ће се у овом раду користити у контексту његове употребе у религиологији, односно у структури теогонија, космогонија, антропогонија, а под њим самим подразумеваће се приповест о стваралачким актима као процесима настајања или преобликовања материје иницираних од стране неког божанства.<sup>119</sup>

Већина антропогонија и космогонија настале су одвојено и преношене су одвојено док у каснијим предањским рефлексијама и прилагођавањима није дошло до њиховог спајања. Притом су по правилу представе које се тичу једне тематске целине увек старије од тематизирања опште космогоније. *Антропогоније су најчешће старије од космогонија*, односно представе о настанку људи, животиња и људске околине старије су од „глобалних“ космогонија. Тако је, примера ради, Пост 1 млађе од приповести о настанку човека и његове околине у Пост 2.<sup>120</sup>

Осим тога, треба разликовати тзв. „универзалне“ и „партикуларне“ представе, односно представе о настанку човека и представе о настанку првих предака неке групе или народа. Ове представе су онда предмет каснијих рефлексија, дакле не праисторијска антропогонија већ промишљање конкретне биографске праисторије појединаца или стварање људских бића као изузетак – нпр. стварање Енкидуа као реплика стварања првих људи.<sup>121</sup>

## 5.2. Генеа и развој концепата о стварању

Сажета анализа генеа и развоја концепата о стварању ретко где се може наћи тако сликовито и добро објашњено као код професора компаративне религије С. Брендона. У својој књизи *Creation Legends of the Ancient Near East* на првих десет страна сажето

---

<sup>117</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 250.

<sup>118</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 251.

<sup>119</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 251.

<sup>120</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 478.

<sup>121</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 478.

приказује развој концепата кроз ментални развој човечанства уопште и повезује их до основних модела стварања који ће се највише обрађивати у овом раду. Стога његова анализа у овом одељку заузима важно место.<sup>122</sup>

Прво поглавље Брендон отвара тврдњом да је већина људи данас од малих ногу упозната са причом о стварању. Она је део нашег културног наслеђа и даље моћно утиче на нашу машту. Из њега проистиче дубоко уверење да је свет имао *почетак* и наставља анализом овог појма. Човек, свакако, није могао да буде сведок почетка света, јер свет претходи човеку. Друго, посматрање света могло је да указује само на одређене цикличне промене, тј. понављања, али сама његова тренутна појава није могла да покаже да су се неке веће промене познатог пејзажа дешавале. *Природно, у том тренутку човек мисли да су ствари увек биле управо онакве каквим их је затекао, док би другачије мишљење захтевало виши степен апстракције.*<sup>123</sup>

Стварање појма почетка код људи захтевало је развој свести о времену (прошлост, садашњост и будућност) тј. излазак из оног сада и овде. Да би се генерисао појам почетка неопходно је било имати у искуству неку промену, настанак нечега што раније није постојало. Брендон сматра да је то било искуство рађања човека или животиња: најексплицитнија окуларна демонстрација почетка (постајања и настајања), била је излазак живог детета из утробе мајке.<sup>124</sup>

Осим рађања као почетка, вештина израде слика довела је до схватања да је цртач („уметник“) у ствари и сам стваралац – слике нису биле просто линије на зиду пећине већ су имале симболично и магијско значење и „утицај“. У сликовним представама палеолита не постоји сунце, месец, звезде, дрвеће, већ само интересовање за осликавање сопствене врсте и животиња. Дакле, цртач-уметник постао је стваралац, односно стварао је нешто што раније није постојало и тиме „узроковао“ нове моделе односно схватања стварања и почетка.<sup>125</sup>

Од ових примордијалних облика људске културе до првих космогонија протекао је огроман период времена (месолит и неолит). Тек дакле у каснијим фазама када су се десила извесна открића која су омогућила настанак цивилизације, може се говорити о првим космогонијама. Прва промена састојала се у преласку набавке хране од скупљача и ловца до узгајивача. Преласком на узгајивача, човек је постао завистан од земље и њој

---

<sup>122</sup> S. Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, London 1963, 1-10.

<sup>123</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 1-2.

<sup>124</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 3-4.

<sup>125</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 8.

близак, тј. постала су му позната „животворна“ сила земље која води биљку од семена до зрелости. Будући да је сада био у великој мери заинтересован за плодност земље, схватао је колико су атмосферски утицаји важни за плодност и одједном се много више интересује за кретање сунца, месеца и звезда – покушава да предвиди циклусе раста и стагнације, да уђе у корак са природом. Тако настаје календар.<sup>126</sup>

Плодност земље повезана је са плодношћу жена. Жене постају одговорне за обилност жетве јер оне рађају, оне познају тајну стварања. Обрађена земља изједначена је са женом, а ратарски рад са полним чином (након проналаска плуга).<sup>127</sup> Сакралност полног живота повезује се са загонетком стварања.<sup>128</sup>

Мајка-земља поистовећена је са материцом која прима семе; семе умире и рађа се наново у задивљујућој бројности, а човеков живот поистовећује се са животом биљака.<sup>129</sup> Земља, дакле, у свести човека није више била нежива материја, већ је поседовала снагу живота од које је зависио живот човека. Стога, земља полако преузима улогу ствараоца живота, персонификована и глорификована као *Велика Мајка* или *богиња-земља* (сахрањивање мртвих могло је да води порекло од веровања да ће управо то водити њиховом будућем оживљавању). У ово време датира и *припитомљавање* животиња.

Посматрање навика животиња и њихове биолошке репродукције, могло је такође да утиче на одређена космогонска схватања: рађање односно ново стварање потребује два пола. Осим тога, у ово време датира и *проналазак грнчарства* које ће одиграти велику улогу у представама о стварању човека. Може се претпоставити, не са великом сигурношћу, да је процес израде конкретног предмета од аморфне глинене масе такође био врло очита демонстрација стварања.<sup>130</sup>

Нинхурсаг, Мами или Аруру (богиња-мајка) када се помиње као створитељка, алудира на старију етиологију да је човека створила мајка земља (родила, произнела, да је човек никао из ње), пошто је то виђење човека са почетка агрикултурног периода – (неолит и рано бронзано доба). Овај концепт наслеђује затим иде да је она извајала човека од глине (Гилг), а финија, модернија представа је да је она само помагала Еа-и, Енки док он тај који је извајао човека као бог мудрости и заната и бог слатких вода (који носи живот). Концепт да је Еа актер стварања припада схватањима цивилизованијег друштва

---

<sup>126</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 10.

<sup>127</sup> Уп. Енкиду и Шамхат и контекст односа дивљег и цивилизацијског у П.3.11 и П.3.12.

<sup>128</sup> М. Elijade, *Istorija verovanja I religijskih ideja I – Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*, Beograd 1991, 40.

<sup>129</sup> В. доле одељак 5.4 г и 5.5

<sup>130</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 11.



у којем занати су веома поштовани и сваки процес стварања замишља се као занатско обликовање.<sup>131</sup>

### 5.3. Концепти стварања као етиологије животних околности

Упркос свој различитости појединачних приповести, могу се наћи два заједничка именитеља свих антропогонија и космогонија. По правилу у основи свих лежи схватање да је „материја(л) света старији од поретка у њему“. Циљ приповести јесте указивање на начин како је дошло до поретка у свету, а не да илуструју један историјски почетак као такав.<sup>132</sup> Други именитељ јесте *уверење да све потиче од једног заједничког прапочетног* елемента, слично космогонијама пресократовских филозофа, али се зависно од традиције разликује тај елемент.<sup>133</sup>

Другим речима, текстови о стварању могу се у једном широком разумевању описати и као етиологије животних околности људи. Они су обележени како геофизичким и биолошким предиспозицијама егзистенцијалних околности, тако и специфичним облицима друштвене организације. Етиологија животних околности пружа оквир разјашњења и утемељења за датост емпиријски затеченог света са његовим геоморфолошким, климатским и биолошким одликама. Примера ради, *створени свет о којем се приповеда састављен је према обрасцу карактеристичног пејзажа одређене културе*.<sup>134</sup>

Приповест о стварању је често и етиологија животних околности индивидуе. Такви текстови се баве питањима порекла исхране, почетка рада, болести и смрти. Према вав. представама људи су створени само да би понели „тескобу богова“, односно одменили ниже богове у послу. Болест и бол могу као тема такође да буду укорењени у приповести о стварању: у једном магијском тексту против зубобоље, заклињање против зубног црва почиње од самог стварања. У средишту интересовања је ипак најчешће „разјашњење“ смртности човека: распон одговора на ово питање креће се до намерног или ненамерног одбијања понуда бесмртности до људске одговорности и кривице за смрт.<sup>135</sup>

Космогоније су такође у уској вези са кратогонијом, односно космогоније као генеалогije поретка утемељују односе моћи, настанак власти. Указујући на њихово

---

<sup>131</sup> Више у одељку II.2.12.

<sup>132</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 478.

<sup>133</sup> W. G. Lambert, „Kosmogonie“, RLA VI (D.O.Edzard). Berlin/New York 1980-83, 218-219.

<sup>134</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 254.

<sup>135</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 255.

порок, кратогоније добијају јаче важење и сигурност. Тиме се легитимише класни систем, а задатак чувања поретка припада владару.<sup>136</sup>

Концепти стварања могу почивати на етиологијама како фактичких, тако и прижељкиваних животних околности. Представе о стварању могу у том смислу да иду изнад датости, да превазиђу фактичко стање и да тако направе темељ за визију или чак захтев идеалног света и животног поретка.<sup>137</sup>

Промишљање о „прапочетном“ је друштвено и политички амбивалентно. Концепт стварања који представља етиологију идеалних животних околности представља субверзивну линију промишљања о „прапочетном“ и постоји у форми једног утопистичког сећања на прапочетак. „Прижељкивана прошлост“ доводи се затим у везу са „сећањем на будућност“, односно утопистичко-есхатолошка надања бивају репротицирана у прошлост.<sup>138</sup> Ово утопистичко сећање треба да покаже да је *прапочетак био управо и циљ стварања*. Имајући у виду ове представе о прошлости и будућности, садашње стање ствари показује се као велики губитак. Ова представа о „златном добу“ узима се као норма или парадигма како треба да буде, а из ње се даље извлаче максиме за људско деловање. У оба случаја интерес таквих космогонских и антропогонских концепата јесте за *садашњост: кроз осигурање, одржање или критику*.<sup>139</sup>

#### 5.4. Класификација концепата стварања према моделу настанка

Упркос великом мноштву приповести о стварању, неки темељни обрасци антропогоније и космогоније могу се прецизирати. Поменуте класификације служе као путоказ за лакше сналажење у обиљу религијског материјала. Ипак, сама класификација мора да се одрекне захтева да буде потпуна и да се сви примери могу сврстати у њу. Притом може се разликовати два типа класификације: према моделима настанка и према основним питањима на које приповести покушавају да одговоре.<sup>140</sup>

*Све древне космогоније и антропогоније морају да надоместе недостатак емпиријских увида о почецима света и човека путем изградње аналогија. Ове аналогије почивају на искуству рађања, настанка, раста људи, животиња, биљака, затим*

---

<sup>136</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 478.

<sup>137</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 256.

<sup>138</sup> То нпр. важи за приповест о стварању из Пост 1 у којој се подсећа на то што се у пророчким списима говори о будућности (Пост 1, 29 и Иса 11, 6-8).

<sup>139</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 479.

<sup>140</sup> G. Ahn, „Schöpfer/Schöpfung“, TRE XXX, 252.

обликовања ствари и предмета које се пројектују на сам почетак као догађај „првог пута“.<sup>141</sup>

а) прабиће

Као први модел у овој класификацији може се навести настајање света од једног прабића или праматерије, тачније од његових делова или елемената. Првенствени интерес овог типа јесте у разјашњењу процеса настанка од прабића до момента приповедања, при чему се не може објаснити откуда то само „прабиће“.<sup>142</sup>

б) рађање

У средишту овог модела стоји митски мотив о „прародитељима света“. Искуство рађања и одгоја људи и животиња послужило је као аналогија за космогонске и антропогонске представе.<sup>143</sup>

в) борба богова

Стварање света као животног простора путем раздвајања неба и земље може се повезати са типом настанка света кроз борбу богова. Примера ради у Ее, небо и земља су спојени у хаотичном прабићу званом Тиамат. На сцену ступа млади Мардук који убија чудовиште и његово тело дели на небо и земљу и све остале делове света. У средишту пажње јесте, дакле, комадање прабића чије тело чини праматерију света. Увођење поретка у свету представља комадање и распоређивање те материје онако каква је нама данас видљива. Борба богова установљава ауторитет међу боговима које се сукцесивно преноси све до политичке моћи земаљског владара.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 480.

<sup>142</sup> Само прапочетно биће различито се замишља. Понекад је оно партеногено, односно представља женски принцип која сама рађа свог партнера и заједно са њим прави потоње генерације богова. Прабиће може бити и андромонистично, односно мушки принцип, као егп. Атум који кроз избацивање семена ствара првобитне божанске парове. Зависно од тога који од ових принципа претендује на прапочетни узрок, ствара се модел доминације у друштву: матријархата или патријархата. J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 480.

<sup>143</sup> Најчешће се настанак света дугује спајању мушког принципа као неба и женског принципа као земље кроз које даље настају богови, људи и свет. Овај тип тесно је повезан са теогонијом. Понекад у оквиру овог модела настанак људи претходи настанку света (нпр. у египатској митологији или у Пост 2). Тек кроз *раздвајање неба и земље* ствара се простор за свет и животни простор људи. J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 480.

<sup>144</sup> Спој неба и земље је у неким митовима представљен симболички као пракосмичко јаје које цепањем на горњу и доњу људску ствара свет тј. небо и земљу. J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 480.

г) земља као одгојитељка – ницање човека из земље

Из земље настају према схватању старине не само биљке, већ многе животиње па и људи. Према једној сумерској приповести, људи настају од семена које је уроњено у влажну земљу риљањем и онда клијају из земље (богиња Аруру сади семе и брине се да проклија). Притом, сама земља у себи садржи животну снагу коју семе црпи.<sup>145</sup> Овакав модел настанка човека одређује се према латинској речи *emersio*.<sup>146</sup>

д) обликовање рукодељем (искуство заната)

Као међустепен између настанка из земље и чисто рукодељне производње следећи модел представља обликовање од глине односно блата (земље). Стварање човека од глине, блата или земље на тај начин постаје једна од најчешћих антропогонских представа. Бог творац показује се као грнчар или као скулптор (нпр. египатски Хнум који ствара човека и животиње на грнчарском точку). Обликовање човека од глине означава се латинском речју *formatio*.<sup>147</sup>

Притом скулпторско обликовање човека не ограничава се само на прапочетни моменат стварања већ се непрестано понавља као „обликовање и прављење деце у мајчиној утроби“.<sup>148</sup> Поред земље, глине и блата као „земаљских материјала“ стварање људи потребује и један „небески“ или „божански“ елемент. Тако је у Пост 2 7 то „дах животни“, а у Ее крв убијеног побуњеног божанства.

*Овај модел је карактеристичан по томе што спаја животну снагу влажне земље са снагом и замисли рукодељца, скулптора. У месопотамским митовима као стваралац се пре свега појављује Еа, а као асистент Еа-и појављује се понекад и богиња мајка. Осим вајања постоји и представа о ткању човека или чак његовом печењу, па и ковању. Као и антропогонија, може и космогонија да се замисли као рукодеље (раздвајање неба и земље, а онда и земље од воде).*<sup>149</sup>

ђ) Природне силе као стваралачки принципи (вода, ветар)

Као што стваралачка сила земље може бити основ за модел настанка света и човека, тако и други елементи могу бити тзв. прапотенцијал, као нпр. вода или ваздух (ветар). Примера ради, сум. па и вав. космогонија настају кроз сукоб и супротност

<sup>145</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 482.

<sup>146</sup> M. Hutter, *Religionen*, 59.

<sup>147</sup> M. Hutter, *Religionen*, 59.

<sup>148</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 482.

<sup>149</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 483.

слатководног и слановодног принципа, као први поларитет. У позадини водених космогонија лежи представа о хаотичном и уништитељском потенцијалу воде као и о њеном животном потенцијалу (слана вода која кварит тло и слатка вода која носи плодну земљу). У Ее је тај поларитет између прабожанског пара Апсу (слатководни принцип) и Тиамат (море).<sup>150</sup>

#### 5.5. Опште особености месопот. космогонских и антропогонских концепата

У Месопотамији су космогонске представе уско везане са теогонијом. Свако божанство јесте неки елемент света или управља њиме. Космогонијски мотиви наслеђени су из разних времена и спојени у каснијим редакцијама.<sup>151</sup> Постојеће месопотамске космогоније разликују се у језику, жанру, сврси, употреби, датуму те је свака подела по природи вештачка, а академске космогоније ослањају се на богату сумерску традицију. Предстојећа подела базирана је на хронологији, жанру и космогонском концепту.<sup>152</sup>

1) сум. космогоније: крајем трећег и почетком другог миленијума

а) листе богова

б) наративни текстови традиције Нипура - „космички мотив“

в) наративни текстови традиције Ериду – „хтонски мотив“

д) KAR4 комбинација традиције Нипура и Еридуа

2) академске космогоније: половина другог и почетак првог миленијума

а) мањи текстови (Мит о Мардуковом стварању света и човека, Мит о стварању човека и краља)

б) антологијске збирке Атр и Ее

Постојећи сум. текстови могу се поделити у две групе према два мотива. Први је „космички мотив“ по којем небо и земља нису одвојени ентитети него међузависни – настанак света је управо космичко венчање неба (Ан) и земље (Ки) и од њиховог спајања

<sup>150</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 484.

<sup>151</sup> W. G. Lambert, „Kosmogonie“, RLA VI, 218-219.

<sup>152</sup> R. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in Bible*, CBQMS 26, Washington 1994, 14.

настају богови, људи и вегетација.<sup>153</sup> „Космички мотив“ прати следећу схему (сценарио): период пре стварања (ембрионски период), дан стварања који укључује и постанак људи кроз *emersio* (јер је небески дажд оросио земљу, а киша је носилац живота), а после је од земље ослобођен пијуком и шири цивилизацију. Овај се мотив појавио у претежно пастирској популацији којима је киша задовољавала животне потребе. Средиште ових представа био је град Нипур у којем је био Енлилов главни храм – Екур и истовремено и највеће светилиште Сумерана. Енлил је доминантан, јер је као први раздвојио небо и земљу (мит Похвала пијуку), а затим се и сам сјединио са богињом-мајком и остварио услове за устројење космоса.<sup>154</sup>

Други мотив, „хтонски“, представља деловање бога Еа-е који земљи доноси живот тако што је из дубина наводњава (осемењава) путем подземних вода, и надземних река и канала. Вегетација произлази из периодичног спаривања Енкија са Мајком Земљом (Енки и Нинхурсаг). Људи онда бивају створени по моделу *formatio*: Еа узима глину од земље и обликује човека. Овај мотив је битнији код заједница које су више зависиле од канала и подземних вода него од кише. Ова традиција везана је за град Ериду који се водом снабдевао из дубоких бунара и канала.<sup>155</sup>

У сумерске текстове НИПУР традиције (*emersio*) убрајају се: 1. Гилгамеш, Енкиду и подземни свет, 2. Дрво и трска (расправа), 3. Лахар и Ашнан (Овца и жито, расправа), 4. Лето и зима (расправа), 5. Химна Енгура (у част Енкијевог храма), 6. Похвала пијуку.<sup>156</sup> У сум. текстове ЕРИДУ традиције (*formatio*) убраја се пет митова у којима је Енки створитељ: 1. Енки и устројство света, 2. Енки и Нинхурсаг (Дилмун мит), 3. Расправе између птице и рибе, 4. Енки и Нинмах, 5. Сумерска прича о потопу.<sup>157</sup>

*Акд. литература, осим KAR4, се надовезује на сумерску Ериду традицију и на горе поменуте текстове са којима има доста заједничких елемената. Очигледан наставак традиције Еридуа видимо у Атр (Еа и Мами), Ее (Мардук и Еа), затим у одељцима Гилг о стварању Енкидуа (Аруру), у Миту о Мардуковом стварању света и човека (Мардук) и Миту о стварању човека и краља (Белет-или). У млађим митовима Еа полако преузима улогу ствараоца од богиње-мајке.*

---

<sup>153</sup> Када пада киша и данас се на хоризонту види како се небо и земља сливају, а после кише највише рађају биљке: то је вероватно послужило древним Сумеранима као модел према коме су објашњавали настанак првих људи.

<sup>154</sup> R. Cliford, *Creation Accounts*, 15; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und sumerische und akkadische Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971, 62.

<sup>155</sup> R. Cliford, *Creation Accounts*, 16, G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild*, 63.

<sup>156</sup> R. Cliford, *Creation Accounts*, 22.

<sup>157</sup> R. Cliford, *Creation Accounts*, 32.

Према моделу стварања човека, представе се могу поделити на а) *emersio* - односно клијање људског семена из земље, затим б) *formatio* - стварање човека од глине-блата и в) и постепено „развијање“ човека из света животиња путем организације друштва и поделе рада што би се уз извесне ограде могло назвати „еволуцијом“.<sup>158</sup>

Циљ стварања људи јесте преузимање тешког посла од нижих богова. У позадини лежи *искуство изградње и одржавања канала за наводњавање*, који су предуслов за живот у јужној Месопотамији, и које се преноси на ниво „почетака историје“ односно период када су богови морали да раде као људи. Зато Атр и почиње речима „Док су још богови били људи...“. Оно што човек јесте није одређено биолошки, него функционално: основна разлика богова и људи јесте да људи морају да раде. Људи су бића која су се *радом* подигла са животињског нивоа. Кроз рад, тачније кроз узгајање житарица и домаћих животиња, гледано из перспективе првих аграрних цивилизација, настао је прелом између животињског и људског света и разлика између седелачких култура и номадских које се и даље сматрају делом заосталог, анималног наслеђа.<sup>159</sup>

Стога, предање о настанку човека у Месопотамији има етиолошку функцију, она је производ и пројекција њихове културе: стадијум који претходи човеку одређује се према критеријуму „*ићи на све четири ноге*“, „*воду локати из јендека и бара*“, „*бити наг*“ и немати друштвено уређење попут монархије. *Месопотамске антропологије су стога у основи уско повезане са темом рада и културолошко-цивилизацијских достигнућа.*<sup>160</sup>

## 5.6. Класификација концепата стварања према питањима

Сви познати искази о свету који постоје у историји религија, како они који се тичу „овоземаљског“, тако и они који се тичу „оностраног“, као „живог“, тако и „неживог“ света, треба пре свега схватати као исказе о погледима на човека, у оној мери у којој његово саморазумевање лежи у основи свих тих исказа. Другим речима, садржај и предмет религиологије је у крајњем случају увек човек, јер осим као људско деловање (односно људски рефлекс), религија и не постоји. Унутар овог религијског универзума, налазимо ипак схватања у којима човек самог себе промишља, у којем самог себе

<sup>158</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 487.

<sup>159</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 487.

<sup>160</sup> J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 487.

поставља за тему и која коначно у различитим религијама развија различиту антропологију и антропологију.<sup>161</sup>

Основно антрополошко питање: „*шта је човек?*“ може се развијати на различите начине, зависно од поставки проблема или различито дефинисаних структура религијске антропологије. Четири кључна питања која постављају и на која одговарају религијски списи јесу:

- 1) Од чега се састоји човек?
- 2) Какву вредност има човек и који му је ранг (положај у свету) урођен?
- 3) Зашто је човек смртан?
- 4) Шта је смисао људске егзистенције?<sup>162</sup>

#### 5.6.1. Од чега се састоји човек?

Ово питање значи: од каквог је материјала човек? Оно проблематизује концепт „*праве супстанце*“ коју треба користити да би човек настао онако како га је замислио његов творац. Од материјала зависи људски разум, поглед, и понеке божанске особине, мудрост. Понекад се у митовима среће да је човек састављен од онога што једе (код Астека човек се састоји од кукуруза). *Овде се концептуализује појам консубстанцијалности односно истосушности са одређеном материјом.* Некад је човек истосушан својој храни, некад *земљи (консубстанцијалност околини)*, некад „божанским“ деловима (консубстанцијалност са божанским) итд. Ово питање се на други начин може дефинисати и као: Шта је човеку и његовој околини заједничко, а шта различито? Зависно од религијске традиције се развијају различите концепције консубстанцијалности човека и света.<sup>163</sup>

#### 5.6.2. Какву вредност има човек и који му је ранг (положај у свету) урођен?

Промишљање човека о себи самом налази свој религијски израз пре свега у одређењу положаја који човек заузима у односу на богове. Човека у том поређењу одликују слабост, ограниченост и смртност у односу на савршено и бесмртно божанско биће. Богове и људе дели једна непремостива квалитативна разлика – бесмртност. Најконкретнији песнички опис овог стања изговара богиња Сидури Гилгамешу,

---

<sup>161</sup> H. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, (G.Krause/G.Müller), Berlin/New York 1992, 458.

<sup>162</sup> H. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 459.

<sup>163</sup> H. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 459.



тврдивши да су богови вечан живот оставили само за себе, а за људе је да уживају у ономе што имају.<sup>164</sup>

Притом, ипак, инсистира се на нужности људског суделовања у космичким процесима односно одржању света. Понекад у екстремним случајевима долази до поистовећивања богова и људи – у смислу да човеку приличи највиши ранг због онога „божанског што у себи поседује“.<sup>165</sup>

### 5.6.3. Зашто је човек смртан?

У налажењу разлога за смртност човека, које дају религијски списи, може се препознати извесна типологија. *Ова типологија често је повезана са мотивом да смртност човека није била почетно стање човека. Неки пут, као у Гилг или Адн говори се о томе да је човек нехотично, забуном или несрећним случајем изгубио бесмртност.*<sup>166</sup>

### 5.6.4. Шта је смисао људске егзистенције?

У текстовима о стварању се коначно говори и о томе каква је намера ствараоца човека о његовој намени, сврси постојања, какав је његов конкретан задатак. Према Атр сврха постојања човека јесте преузимање тескобног рада на одржавању канала и поља.<sup>167</sup>

## 6. Мит

### 6.1. Дефиниција

Појам мита је употребљаван у различитом значењу и различитом контексту од стране многих писаца и истраживача. У савременој науци не постоји јединствена дефиниција мита и исправније је говорити о дефиницијама.<sup>168</sup> Бројност дефиниција лежи у сложености самог појма мита: њиме се означава како сам текст, тако и тзв. „митско мишљење“. Од свих дефиниција најчешће је употребљавано схватање грчко-римске антике која под митом подразумева једну (у различитој мери уверљиву) причу која у прозној или поетској форми говори о делима богова, хероја или људи из далеке прошлости.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Н. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 462.

<sup>165</sup> Н. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 462.

<sup>166</sup> Н. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 463.

<sup>167</sup> Н. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 463.

<sup>168</sup> А. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, (Н. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 179.

<sup>169</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, (М. Görg/B. Lang), Zürich-Düsseldorf 1985, 863. Е. Чапо, *Теорије митологије*, 11-21.

Схватање мита у грчко-римској антици слаже се са појмовима ранијих култура (Стари Оријент). Мит је схватан као прича из прошлости која говори о почетку свега постојећег и о стању пре почетка времена. Он разјашњава појаве у природи и околини (етиологија), говори о настанку света и кретању звезда, говори о почецима историје (настанак народа и цивилизације) и структури друштва (друштвени поредак, обичаји, култ) и аспектима људског живота (рађање, рад и смрт). Мит принципијелно задовољава глад и жеђ за знањем и радозналост. Он такође стабилизује друштвене односе тако што кроз једну видљиву и истиниту причу објашњава смисао институција и људског живота.<sup>170</sup>

Алеида и Јан Асман разликују у савременој науци и литератури свеукупно седам дефиниција појма мит.<sup>171</sup> Дефиниција мита М1 схвата мит као неистину и реликт прошлих времена. Овој дефиницији непосредно је супротстављена дефиниција мита М2 где је мит схваћен као вечна, ванвременска истина огрнута у рухо конкретне епохе. М5 дефинише мит као литерарни (наративни) појам, односно једну интегралну причу са почетком, средином и крајем (која је најприближнија дефиницији грчко-римске антике). Поред ових могу се разликовати и митови свакодневице (М4), митови као примењене приче односно оправдање друштвених структура (М3), мит као ознака за европску митолошку традицију (М6) и коначно митови као идеологије и „велике приче“ (скице света, тумачење историје и природе, нпр. Хегелов Апсолутни дух, М7).<sup>172</sup>

## 6.2. Тумачење мита

У европској традицији бављење митом развијало се у два правца: критика и борба (М1) или очување и тумачење (М2). М1 подразумева стварање нове истине у полемичком разграничењу са старом – односно раздвајање *Mythos*-а и *Logos*-а.<sup>173</sup> У грчко-римској антици је неморал богова описан у митовима био извргнут оштрој филозофској критици, настављеној касније код отаца цркве. Античка књижевност изнедрила је и појам „митског веровања“ као оног веровања које има фиктивну и непроверену основу.<sup>174</sup>

Ипак, са друге стране постојали су тенденције легитимисања мита *алегорезом* код стоика или ново-платоничара.<sup>175</sup> *Алегореза* као херменеутички поступак треба да уочи у

---

<sup>170</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 864.

<sup>171</sup> А. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 179.

<sup>172</sup> А. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 179.

<sup>173</sup> Р. Кубат, *Траговима Писма II – Стари Савез: рецепција и егзегеза*, Београд 2015, 93-130.

<sup>174</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 864. Е. Чапо, *Теорије митологије*, 11-21.

<sup>175</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 864. Е. Чапо, *Теорије митологије*, 11-21.

миту оно „суштинско“ или мисаону позадину.<sup>176</sup> Поред алегорезе постоји и *еухемеристички приступ*, који митско предање повезује са историјским личностима и догађајима и тако покушава да дешифрије основни мисаони концепт иза текста, и поступак *демитологизације* који покушава да „преведе“ митско наслеђе на језик егзистенцијалистичке философије и тако његову поруку приближи савременом човеку.<sup>177</sup>

У интелектуалним стремљењима доба просветитељства и романтике повећава се интересовање за митско предање, а литерарна грађа обогаћује се преводима традиције колонизованих народа. Деветнаестовековна научна традиција тежи да митску грађу потпуно смести у оквире рационалног истраживања. Из ових стремљења рађа се неколико школа које се грубо могу поделити на следеће правце мишљења:

а) Астрална школа. Основна хипотеза астралне школе тумачења јесте да је мит заправо алегореза поретка и кретања небеских тела (сунца, месеца, звезда и осталих планета). Примера ради Гилг је виђен као алегорија годишњег кретања сунца. Међутим, напредак у реконструкцији текста није подржао ове тезе и данас Гилг важи за универзалну људску причу о пријатељству и бесмртности. Овај неуспех изазвао је скепсу према овом начину тумачења иако постоје многи митови који се могу тумачити само путем астралне алегоризације (нпр. мит Ера).<sup>178</sup>

б) Мит-ритуал школа. Основна мисао ове школе тумачења јесте суштинска повезаност мита и ритуала као комплементарних елемената, где је мит изречени део ритуала, а ритуал глумачки (театрални) део мита. Мит као изречени део ритуала носи и одговарајућу тежину јер у митској рецитацији према веровању лежи магијска снага. Научна расправа се и до данас води о томе да ли је старији мит или ритуал.<sup>179</sup>

в) Школа натуралистичког тумачења мита. Ова школа сматра да су богови мање или више *антропоморфизоване* природне силе односно снага природних сила налази се у „човеколиком“ руху. Староакадски цилиндрични печати садрже сликовне приказе човеколиких богова из чијих тела еманирају природне силе.<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> J. A. Loader, „Allegorie/Allegorese - I. Alttestamentlich“, LBH (O. Wischmeyer), Berlin 2009, 5.

<sup>177</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 182. О демитологизацији в. одељак I, 1.6.

<sup>178</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, (D.O. Edzard) Berlin/New York 1997, 538; Е. Чапо, *Теорије митологије*, 37-39. Почетак ове школе може се приметити још у антици, нпр. код Метродора из Лампсака, више в. Р. Кубат. *Траговима Писма II*, 98.

<sup>179</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, 539.

<sup>180</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, 539.

г) Школа историјског тумачења. Одређени митови могу се схватити као алегореза историјских догађаја: револт побуњених богова у Атр миту може се поредити са побуном аморитских надничара против Трећег краљевства Ур-а.<sup>181</sup> Неки митови описују историјске догађаје дугог трајања – почетак аграрне културе и њено ширење. Према неким мишљењима Ее представља опис преласка из анархије у монархију.<sup>182</sup>

д) Психо-аналитичка интерпретација. Митско мишљење је превазиђени начин мишљења, једна архаична форма коју као заоставштину преживљавамо у сновима и спавању (С. Фројд, К. Јунг).<sup>183</sup> Неки истраживачи уводе појам *патрицида* у тумачење мита: мит показује потиснуту жеље млађе генерације за доказивањем, односно млади ратнички бог захтева признање од осталих богова (нпр. Мардук у Ее).<sup>184</sup> Митска свест човекова чинила је биће човеково „срећним“, односно у оквирима митске свести човек је био „човек испуњења“ у савршеном складу са стварношћу. У истој категорији тумачења, али као антипод овом митска свест је дефинисала човека као „човека подељености“.<sup>185</sup>

ђ) Структуралистичка школа. Митско мишљење открива нам универзалне структуре људског духа (К. Леви-Строс), али остаје нам страна и затворено (Џ. Фрејзер).<sup>186</sup> В. Хејло, сматра да месопотамска митологија служи да артикулише тензије у друштву.<sup>187</sup>

е) Школа функционализма држи митско мишљење за спекулативно, оно је налик каквој „примитивној философији“, али је ипак „прагматично“ у смислу да служи одређеној конкретной сврси.<sup>188</sup>

ж) Школа тумачења мита у библистици. К. Вестерман покушава да одвоји СЗ текстове од митских текстова, а да притом не доводи у питање религиолошке студије. Наиме, он сматра СО митове као продукт високо-развијених култура у којима се говори о неком догађају међу већим бројем богова, док се у митовима раних култура божанство појављује у партнерском односу према човеку. Р. Бултман развио је тзв. *програма демитологизације* у библистици у којем се мит сматра не толико приповешћу о боговима

---

<sup>181</sup> W. v. Soden, *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen*, MDOG 111, Berlin 1979, 8-9. Више в. одељак II.1.3. и II.1.21 (Контекст употребе Атр).

<sup>182</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, 539.

<sup>183</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 184.

<sup>184</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, 540. В. одељак II.2.9. (Актери стварања у Атр).

<sup>185</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 184.

<sup>186</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 184. Уп. R. Oden, *Transformations in Near Eastern Myths: Genesis 1-11 and the Old Babylonian Epic of Atrahasis*, Religion II (1981), 21-37.

<sup>187</sup> W. Heimpel, „Mythologie A.I“, RLA VII, 540. Више в. II.1.15 и II.1.21 (Контекст употребе Атр).

<sup>188</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 184.

и херојима, већ пре свега као преднаучно објашњење света и као херменеутички недостатан говор о Богу и о људима и који треба бити „дешифрован“, а кључ за тај процес лежи у егзистенцијалистичкој интерпретацији.<sup>189</sup>

### 6.3. Подела митова према смислу и употреби

Према смислу и употреби митови се могу поделити на легитимишуће и тумачењске митове. Легитимишући митови су они који представљају „устав“ неког друштва односно легитимишу друштвене институције на основу повезивања са највишим, неупитним и светим вредностима. Тумачењски митови су они који дају објашњење целокупног постојања и деле се на: 1) митове о настанку и стварању света (Ее, Хесиодова Теогонија), 2) митове о природи (Тамуз, Вал, Персефона), 3) митови културе (Прометеј, Каин и Авел), 4) егзистенцијалистичко-антрополошки митови (Мит о исконској кривици, Потоп, Атр).<sup>190</sup>

### 6.4. Основне одлике мита

Једна од основних одлика мита јесте *наративност (приповедност)*. Будући да је митска парадигма драматична, а његов садржај чини догађање, мит се може најподесније сместити приповедну форму. Као приповест, мит прати основне законе наративне логике и синтаксе, односно основне форме околности и кретања, понављања и уцеловљавања, антитезе и паралеле.<sup>191</sup>

Поред наративности, миту је прирођена и језгровита пикторескност, односно може се рећи да је мит *иконичан*. Управо из тог разлога многе религије забрањују употребу слика у култу као један од начина одбране од синкретизма и ширења митских слика.<sup>192</sup>

До тренутка када мит бива записан, он постоји у низу различитих варијанти. „Живи“ мит постоји у стању сталног прилагођавања на садашњост. Зато је напор старијих истраживача у успостављању првобитног текста био у великој мери узалудан.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> R. Bartelmus, „Mythos, I. Alttestamentlich“, LBH (O. Wischmeyer), Berlin 2009, 404. В. одељак I, 1.6.

<sup>190</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 184.

<sup>191</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 188.

<sup>192</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 188.

<sup>193</sup> A. Assman/J. Assman, „Mythos“, HrwG IV, 188.

## 6.5. Мит у Месопотамији

У сум. и акд. литератури не постоји апсолутни еквивалент грчком термину мит. Сум. и ак. текстови који садрже митове, носе најчешће наслов „песма“ (сум. *za-mi*, акд. *zimiru*). Они су били преношени усмено и писмено. У Ее VII, 145 стоји: *“нека се речи држе у сећању и нека их начелник (невачки) пева“*, а даље у ст. 158 допуњава се: *„а речи које начелник невача пред њим понављаше, даде (Мардук) да се напишу да и потомство може чути“*. Може се претпоставити да митови постоје и пре проналаска клинастог писма и његове шире примене (око 3300. пХ). Основни садржај једног мита који је касније допуњаван именима, местима и ближим одредницама назива се *митема*. Паралелно са записивањем митема настају митови као сложеније текстуалне композиције.<sup>194</sup>

Средином 3. мил. пХ почиње писмено преношење митског материјала. До 1. мил. митови бивају преношени у сум. или акд. језику као самостална, наративна дела или као основни део неких других жанрова: химни, сатира, бајки, пословица. Преношење се врши путем копирања старијих предлогака при чему су постојали редакцијски захвати како језички тако и садржински, а некад је текст из политичких или религијских разлога прилично мењан. У оквиру религијских текстова митови су повезани са заклињањима, молитвама, химнама и ритуалима. Са друге стране митови нуде објашњење политеистичке систематике. Митови о постању света нашли су место у астрономији, астрологији, медицини итд.<sup>195</sup>

Улога месопотамских митова састоји се такође у објашњењу света и поретка у њему, у оправдању религијских и друштвених структура. Постоје и митови који су тзв. *„наручена“* литература, списи у сврху неке политичке или религијске пропаганде, али је тешко прецизно одредити околности писања. Неки текстови садрже назив аутора (састављача) при чему је тешко одредити да ли је реч о редактору или аутору. У ауторским каталозима неких библиотека текстови су приписани боговима, митским бићима, херојима или историјским личностима (владарима, свештеницима, учитељима). У епу Ера наводи се да је текст аутору издиктиран од стране божанства. Митови су широко присутни у месопотамској свакодневици, као део народног предања и школског знања.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 866.

<sup>195</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 867.

<sup>196</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 867.

## 7. Епика, епска поезија, еп

### 7.1. Форме митског израза (жанр)

Митови могу бити преношени усмено, писмено и сликовно. Митови који се преносе писмено могу бити испричани у форми поезије или прозе. Уже гледано, најчешће књижевне врсте кроз које се изражава мит јесу: приповетка, еп, роман, трагедија, затим алузије, схолије, химне или магијске рецитације.<sup>197</sup>

С обзиром на своју основну одлику наративности, митска грађа се најчешће обрађује у књижевном роду епике. Епика препричава одређене догађаје, подразумева положај приповедача који описује нека збивања и њој припада ширина приповедања. Она се даље дели на епику у прози и епику у стиху. Епика у прози се дели на књ. врсте: роман, новела и приповетка, а епика у стиху на: еп, епске песме, поеме, баладе и романсе.<sup>198</sup>

У основи епска поезија црпи своју грађу највећим делом из митске грађе, при чему она изражава постојећа митска схватања, веровања и митски организован живот народа, али и ствара властите митолошке представе па чак и читав митски систем приповедањем бројних догађаја. Описивањем јунака, њихових судбина, описа простора, епска поезија дочарава читав један свет: она даје широко замишљену и детаљизовану слику света једног народа.<sup>199</sup>

*Приповедање, описивање и изрицање* су основни начини везе између мотива у епској поезији.<sup>200</sup> Приповедање означава низање мотива према начелу „оног што је даље било“ (временски след) док описивање означава низање мотива према закону асоцијације по месту или по сличности. У епској поезији може се појавити и *изрицање мисли* (које је својствено пре свега лирици), али нема карактер непосредног лирског захвата, већ се развија поступно, слично мишљењу у философији.<sup>201</sup>

*Фабула и лик* су поред приповедача конститутивни елементи структуре епске поезије.<sup>202</sup> Начин на који је у епској поезији остварено приповедање, описивање и изрицање представља читав низ изражајних поступака познат као *епска техника*. Епска техника препознаје се пре свега у дужини, бројности, богатству и разноврсности мотива.

---

<sup>197</sup> Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 865.

<sup>198</sup> М. Solar, *Теорија књижевности*, Загреб 1984, 126.

<sup>199</sup> М. Solar, *Теорија књижевности*, 147-8.

<sup>200</sup> М. Solar, *Теорија књижевности*, 147-8.

<sup>201</sup> М. Solar, *Теорија књижевности*, 147-8.

<sup>202</sup> М. Solar, *Теорија књижевности*, 147-8.

Како је завршетак збивања већ унапред познат публици, песник се служи успоравањем односно задржавањем радње (нпр. када Гилг схвата да не може имати бесмртност, али може добити „биљку која подмлађује“, в. П.3.22.). Такав се поступак назива *ретардација*, а најчешћа средства ретардације су дигресије, епизоде и понављања (в. П.3.27). Дигресија прекида нит приповедања дужим описом неког предмета. Епизода је већа тематски заокружена дигресија која се може издвојити из целине дела и стојати скоро самостално. Осим дигресије и епизоде постоји и понављање. Понављају се одређене речи или стихови, групе стихова или чак читаве ситуације како би се поново довела у свест слушаоца првобитна ситуација.<sup>203</sup>

Епика се дели према обиму на епове као дела већег обима и епске песме као дела мањег обима. Најзначајнији светски епови имају изузетну улогу у многим националним књижевностима. (Илијада, Одисеја, Атр, Ее, Гилг, Махабхарата, Рамајана).<sup>204</sup>

Књижевне врсте кроз које се често исказује мит, као нпр. приповетка, треба разликовати од сличних жанрова: легенде, саге и бајке. *Легенда* (од лат. *legenda* - оно што треба да се прочита, штиво; ст. слов. превод „чтенија“) сродна је миту, а свој најчистији израз налази у опису живота неког човека чији животни став и понашање представљају узорит образац. У књижевности се житија светитеља жанровски сврставају у ред легенди. Легенде на посебан начин обрађују историјске личности (легенде о Александру Великом) или типове чија се судбина узима као пример (Фауст, Тристан и Изолда). *Бајка* (од гл. „бајати“), са друге стране, је књ. врста у којој се оно натприродно на непосредан начин преплиће са стварношћу и то на такав начин да се не препознају супротности. Склона је изражавању у облику формула као и понављањима и варијацијама истих мотива. У њој је изражен поларитет добра и зла и устаљени типови понашања и ликова. Коначно, *сага* (у нордијским језицима реч означава нешто речено односно испричано) у којој се износи неки догађај из породичне традиције сачуван у усменом предању. У средишту пажње је целокупна судбина породице која служи као пример у склопу живота народа. Постоје саге о старим временима, краљевима итд. (Сага о Нибелунзима).<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> М. Solar, *Teorija književnosti*, 150-151. Више у наредном одељку (7.2) под ознаком *епске пенетиције*.

<sup>204</sup> М. Solar, *Teorija književnosti*, 153.

<sup>205</sup> М. Solar, *Teorija književnosti*, 168-169; Н. Cancik /Е. Cancik-Kirschbaum, „Mythos“, NBL II, 865.



## 7.2. Основне карактеристике акадске епике

Месопотамска митска грађа такође се најчешће обрађује у књижевном роду епике. Ипак, акд. литература се често класификује по критеријумима који су развијени у западноевропској филологији и који се не могу лако пренести на акд. књ. облике. И поред тога, потребно је дати бар неку дефиницију: епским се могу у акд. описати они текстови који представљају један историјски, легендарни или митски догађај у градацијском поретку и ритмички или метрички уобличеном језику.<sup>206</sup> Епски жанрови који обрађују митску грађу у акадској литератури су најчешће еп, епска песма, бајка (расправа) и приповетка. Поред епике, митови се често обрађују и у химнама, најчешће у култно-ритуалном контексту.

*Акд. текстови који ће се у овом раду највише разматрати припадају жанру епа: Атр, Ее, Гилг (и Адп, Анц, Етн који ће се узгред помињати) затим KAR<sub>4</sub> и Мит о стварању човека и краља као епска песма, док једино Мит о Мардуковом ставарању човека и света припада химничкој литератури са магијско-ритуалном употребом.*<sup>207</sup>

*Разговори и дијалози сваке врсте јесу чврсти темељи акд. епике. То су дијалошки облици говора и реплике две стране које у епском делу настају просто кроз ток радње.*<sup>208</sup> Акд. епска техника остварује се употребом следећих средстава (кратак приказ):<sup>209</sup>

1. уводне формуле (нпр. „отвори уста своја и говораше“)
2. епске репетиције:
  - а) у градацији (нпр. Иштарин пут у подземље - „седмоструко отварање врата“)
  - б) у разбацаним одломцима које повезује у једну значењску целину (флоскула „20/30 миља“ и Гилгамешов сан)
3. епска репетиција као ознака пасуса – параграфа без значењских целина
4. трохејски метар
5. двочлани, трочлани и четворочлани стихови, строфе
6. рима

Под *уводном формулом* подразумева се епско понављање које стоји најчешће на почетку дијалога или директног обраћања. (нпр. „*Нинту отвори уста своја и говораше*

---

<sup>206</sup> К. Hecker, *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, AOATS, K. Bergerhof/M. Dietrich/O. Loretz (ppp), Neukirchen-Vluyn 1974, 25.

<sup>207</sup> Притом, није искључено да су и епови или неки њихови делови могли имати култну употребу: нпр. Атр је био коришћен као заклинање приликом тешког порођаја, а понекад и приликом суше (због извештаја о потопу), а Ее је читан на дан Нове године. Исто, 15.

<sup>208</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 43.

<sup>209</sup> Списак састављен према тексту К. Hecker, *Akkadische Epik*, 42-67.

боговима великим“ у Атр, I 198-9). Понекад се епска понављања дешавају на различитим местима у тексту (не један за другим). На тај начин флоскуле повезују разбацане догађаје у целину. То се може назвати *понављајућа формула*. Она најчешће није јединствена, али је и те како уочљива.<sup>210</sup> Понављајућа формула може бити одређена реч или цео стих, групе стихова и штавише читаве целине како би се поново довела у свест слушаоца првобитна ситуација.<sup>211</sup> За разлику од савремених начина поделе на пасусе (увлачење реда) или слободан ред, у текстовима клинастог писма користила се *флоскула* која би означавала крај неког пасуса.<sup>212</sup>

Пошто се у просеку у једном акадском тексту често мења говорник, умножавају се поменути епска понављања. То све доводи до значајног повећања обима текста. У мајсторски састављеном дијалогу између Енкидуа и Гилгамеша у V, 78-162, скоро 90 стихова говори о припреми похода на Хуваву (Хумбабу). Функција ове епизоде о Хумбаби јесте увођење нове мотивације у причу и преиспитавање самог Енкидуа – његова борба са самопоуздањем.<sup>213</sup>

Језичко обликовање акд. епике постигнуто је путем фигура које се граде кроз метричко и строфичко повезивање. Од метричко-строфичких облика издвајају се: 1) стих, 2) двостих, 3) строфа, 4) астрофични редови, 5) репетитивни следови. Дужина појединачних стихова зависи од дужине метра.<sup>214</sup> Акадска епика је најчешће *трохејског метра*.<sup>215</sup>,<sup>216</sup> Српска епска поезија, рецимо, писана је исто у трохеју, односно епском десетерцу, који испред цезуре садржи два трохејска слога.

Акд. стих се према својој структури може поделити на мање целине, јединице (чланове) који садрже мисаону и граматичку целовитост, као и најмање једну акцензовану јединицу. Цезуре у клинастом писму могле су бити размак између редова или коришћење новог реда. Могу се поделити на једночлане, двочлане, трочлане и четворочлане. Једночлани стихови су веома ретки, а увек се наслањају према смислу на претходне стихове. Трочлани стих појављује се у великом броју у свим епским песмама

---

<sup>210</sup> Појављује се на пример у Гилг и повезује сцене сна у петоструку целину. Флоскула у Гилг гласи: „на 20 миља обедоваше, на 30 миља улогорише се“ (односно прелазе дневно 50 миља, плоча 4, 1-2) и „у поноћној стражи савлада га сан“ (4, 16) Повезивање снова има за циљ да да дубљи одговор на значење снова. К. Hecker, *Akkadische Epik*, 57-8.

<sup>211</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 150-151.

<sup>212</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 61.

<sup>213</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 49.

<sup>214</sup> Метар подразумева број акцената у стиху који је најчешће фиксан.

<sup>215</sup> Двосложна стопа у античкој метрици, први слог у трохеју наглашен, а други ненаглашен – суротност јампски метар.

<sup>216</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 101.

изузив њих пар. У Гилг, Етн, Ее и Анцу, 25% свих стихова су трочлани.<sup>217</sup> Метричко рашчлањавање ипак наилази на различите приступе, али је најчешће цезура постављена после другог члана. Четворочлани стих је најчешћи облик метрике у акадској епици. Цезура се налази на средини те стих има форму а б // в д.<sup>218</sup> Просек чланова стиха по епском тексту најчешће Атр 2-4, Гилг 3-6, Ее 3-4 итд.<sup>219</sup>

За четвороделни стих могу се препознати три основна облика. У првом се средишном цезуром одвајају по два члана стиха у којем је по један предикат и прилошка одредба и који могу бити једнаки, али и не морају. Први образац би изгледао на следећи начин: а1-б1 // а2-б2 или а1-б1 // б2-а2. Најпрепознатљивије за овај тип јесте да оба дела одговарају *паралелизму* (*parallelismus membrorum*), односно смисаоно и значењски се поклапају: „Труд беше тежак, тескоба (беше) велика“ (Атр I, 4). Паралелизам у овом типу може бити синтетички и антитетички.<sup>220</sup> Трећи тип представља трочлани стих са проширењем (у којем зависна реченица обухвата цео стих): „Њено име је: Стар човек постаје млад“ (Гилг XI, 281).

Ипак, паралелизам је редак у једном стиху (као у Атр I, 4). Као најмања поетска јединица у акадској епици важи не стих, већ *двостих*. Двостих као такав гради најпростију и најчешћу форму строфе. Повезаност два стиха почива на њиховој садржинској повезаности. Најпознатији пример паралелизма јесте почетни двостих Ее и то као антитетички: „када горе“ – небо, „када доле“ – земља или пак хијастички у Гилг (II, 47-8): „Не знаде Енкиду за једење хлеба, пијење пива научио није“.<sup>221</sup>

Рима се у акадској епици појављује у специфичним облицима: а) као идентичност унутрашњих чланова: *mari Šamši // Šamši ša ilani* – „Син синова, синова богова“ (Ее I, 102), б) идентичност спољашњих чланова: *atta ul šanaat kii iaatima atta* - „Ти ниси другачији, као ја си ти“ (Гилг XI, 4), в) паралелна идентичност: *šimini šibutu šimainni iaaši*: „Чујте ме, моји најстарији, мене послушајте“.<sup>222</sup>

ЕП И ХИМНА. Осим паралела са жанром бајке-расправе, акд. еп има сличности и са химном, нарочито у погледу језика и употребе поетских форми стиха и строфе. Сличности између епа и химне могу се поделити на:

1. стил језика: оба употребљавају посебну форму тзв. химничко-епског дијалекта

<sup>217</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 110-11.

<sup>218</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 113.

<sup>219</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 119.

<sup>220</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 130-1.

<sup>221</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 142.

<sup>222</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 138.

2. у називу: оба облика се у акд. називају *zamaru* - „песма“
3. у намери састављања: намера је похвала и прослављање иако у химни више него у епском делу; притом химна је песма хвале упућена божанству.<sup>223</sup>

Постоји мишљење да је химна као песма хвале главни корен за настанак епског приповедања. Разлика почиње у промени лица: химна се упућује Богу у другом лицу, а епско приповедање полази из трећег лица. Стативне форме глагола одговарају химни, док претерит одговара епици и по томе се могу препознати. К. Хекер у својој књизи „Истраживања акадске епике“ анализира читав један химнички одељак који од простог набрајања особина богова (што је типично за химну) бива преобликован у епско приповедање коришћењем претерита и како се ови химнички и епски одељци преплићу.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 69.

<sup>224</sup> К. Hecker, *Akkadische Epik*, 69-87.

## ПОГЛАВЉЕ II

### 1. АТРАХАЗИС

#### 1.1. Историја текста

Атрахазис је мит о истоименом јунаку који је преживео велики потоп. Преведено са акд, Атрахазис значи: „велики у мудрости“. Мит комбинује неколико тема: сукоб између две групе богова, стварање људи, три пошасте послатих на људе, велики потоп, спасавање једне породице и успостављање новог поретка.<sup>225</sup>

Основа за данас постојећи текст представља издање W.G.Lambert/A.R. Millard, *Atra-Hasis - The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. Мит се састоји од три плоче које су доста оштећене и неки стихови се не могу реконструисати. Писац је анониман, а садашњи текст је препис писара по имену Нур-Аја из 12. в. пХ.

Објављивање комплетније верзије епа јесте такође занимљива прича, будући да се са Атр јавност шире упознала тек 1969. Наиме, дајући листу вавилонских текстова који су откривени до 1875. год, Џорџ Смит помиње и „причу о Атарпију“, која је на основу цитираних фрагмената идентификована са Атр. Међутим, он је познавао само једну копију Атр, и то само један од три дела. Два дела била су спојена 1899, а спајање све три таблице и употпуњавање приче десило се тек 1969. год и то изласком поменутог Ламберт-Милардовога издања.<sup>226</sup>

Иако нам је потпунија верзија текста приступачна само кроз предложак из 12. в, фон Зоден сматра да је састављач живео много пре Хамурабија, будући да се у тексту ни на једном месту не помиње Мардук као ни астрална божанства: Иштар, Шамаш и Син, а помињу се нека мања или непозната божанства. То потврђују и остали ст. вав. фрагменти, где за плочу I постоји непосредни литерарни предложак. Што се тиче неких старијих традиција, писац се ослањао на мотиве и предања Сумера, али је мало вероватно да је непосредан превод неког сум. текста. Позајмљена предања била су обрађена као сасвим

---

<sup>225</sup> *Der babylonische Atramchasis-Mythos* (W. v. Soden), у: O. Kaiser (прр), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 612. Уп. *Atrahasis* (S. Dalley) у: *Myths from Mesopotamia, Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 1-39.

<sup>226</sup> Ово издање даје листу манускрипата (таблица) са музејским ознакама на стр. 40, 41. Са леве стране налази се латинична транслитерација текста на акд, а са десне превод на енг. језик. Поред Атр, у књизи се налазе и текстови који могу помоћи истраживање о предисторији текста: *Сумерска прича о потопу* и *Прича о потопу* из Рас-Шамре.

нови мит. У сваком случају Атрахазис у хронолошком смислу представља *најстарији мит акд. лит.*<sup>227</sup>

Ипак, тешко је утврдити прецизнији датум настанка. Најраније копије које поседујемо су из 17. в. пХ, а то значи да је могао бити састављен најдаље један или два века раније (закључујући према историји других текстова). Акд. лит. се и развила највише у првим вековима 2. м. пХ што је и био тзв. „класични период“. Иако је сум. учен у школама и био језик учењака, акд. се говорио свакодневно и упркос одређеним лит. архаизмима и постоји разлог да се верује да су тај говорни и књижевни акд. били веома блиски. Ово је време велике књижевне креативности.<sup>228</sup> У хетитској престоници Атр је био познат, а постоји и његова копија на угаритском.<sup>229</sup>

Плоче потичу као и остали ст. вав. фрагменти из Сипара, а понеки делови из Угарита и Нипура. Плоча I и део плоче III чува се данас Британском музеју, други део плоче III у Женевском историјском музеју, а плоча II у Истанбулском музеју антике.<sup>230</sup> Поред ових временом се открива све више фрагмената. Зато је издање од W.G.Lambert/A.R. Millard-a, будући да је објављено 1969, прилично недостатно. Тренутно најрелевантнији текст за проучавање представља нем. превод од фон Зодена из 1994. који је уклопио у међувремену пронађене фрагменте и који ће бити коришћен као основни извор у овом раду.<sup>231</sup>

## 1.2. Литерарне карактеристике епа и контекст његове употребе

Текст Атр јесте поезија, додуше не високих домета, будући да јој недостају рима, а стиховски метар није уједначен. Основна јединица текста је стих и састоји се најчешће од три до четири речи. Као тренутно један од најстаријих познатих текстова академске литературе, Атр показује велику једноставност у изразу.<sup>232</sup>

У Месопотамији су се овакви текстови звали просто *песме* и певане су највероватније уз жичане инструменте. Није са сигурношћу познато који стил певања и који инструменти су употребљавани као и у којим околностима се изводила песма. Не постоје индиције да је текст био употребљаван у култском окружењу. У самом Атр, за

<sup>227</sup> *Atramchasis*, (W. v. Soden) TUAT III/4, 612.

<sup>228</sup> W.G. Lambert-A. Millard, *Atrahasis - Introduction*, Oxford, 1969, 24.

<sup>229</sup> A. Millard, *A New Babylonian Genesis Story*, у: R. Hess/D.T. Tsumura (pp), „I Studied Inscriptions from before the Flood“ - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11, Winona Lake 1994, 115.

<sup>230</sup> *Atramchasis* (W. v. Soden), TUAT III/4, 617.

<sup>231</sup> *Atramchasis* (W. v. Soden), TUAT III/4, 612-645.

<sup>232</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrahasis - Introduction*, 7.

разлику од других текстова, не уочава се нити наглашава нека посебна сврха писања. Једино што сам текст пружа као могући закључак јесте намена за неко *јавно рецитовање* или *перформанс* (слично Хомеровим песмама). Литерарну традицију која је била ограничена на елитни круг писмених људи пратила је усмена традиција. Она је преношена највероватније путем неписмених приповедача који су намапет памтили стихове. Различите верзије текста дају се објаснити паралелном усменом традицијом која је у преношењу слободнија од литерарне. Ипак, интеракција ове две традиције остаје под велом тајне.<sup>233</sup>

Фабула је традиционална иако аутор комбинује из различитих форми како би их ујединио у драмску целину. Пажљиво уклапање материјала и јасан интерес за антрополошке и социолошка питања указује да је дело једног састављача, а не више иако је ова верзија могла бити препричавана пре тога од стране неколико усмених приповедача. Састављачи су иначе имали велику слободу у односу према наслеђеном материјалу.<sup>234</sup>

### 1.3. Увод у одељак Атр I, 192-295

Мит о Атрахазису, за разлику од других не почиње теогонијом већ реченицом која је деценијама збуњивала истраживаче: „Кад богови (још) беху људи“. Данас се махом сматра да се она односи на тежак положај нижих богова док су још радили „као људи“. Сам почетак Атр открива срж интересовања приповедача: древна теогонија није толико важна, колико однос богова и људи. Пошто је човек у средишту пажње мита, ово га чини веома интересантним за поређење са Пост 2-3.<sup>235</sup>

Након прве реченице, Атр укратко говори о расподели делова света одређеним боговима на управљање. Као и обично, Ану постаје бог неба, Енки (Еа) је бог слатких вода и извора, Апсу бог морских дубина, а Енлил господар земаљске површине. Велики богови Анунаки заповедају над нижим боговима који се збирно зову Игиги.<sup>236</sup> Будући да је копање канала нужно за живот земље, Енлил као господар земље намеће тежак рад Игиги боговима. Игиги успевају да створе Тигар и Еуфрат и читаву мрежу канала и наводњавањем да оживе земљу.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrahasis – Introduction*, 8.

<sup>234</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrahasis – Introduction*, 23.

<sup>235</sup> A. Millard, *Babylonian Genesis Story*, 117.

<sup>236</sup> В. одељак II.2.14

<sup>237</sup> Више в. одељак II.2.14.

Надничење нижих богова на одржавању канала трајало је 2500 год, док се коначно гнев због тешког рада није разбуктао. Они пале раднички камп и алате, одлазе пред дворец (храм) у којем станују виши богови и траже Енлила. Слика побуне је веома живо описана и подсећа на побуне робова. Узбуђени буком, велики богови се скупљају на веће. Енлил шаље изасланика пред побуњене богове како би смирио стање и спречио рат. Саслушавши њихову жалбу на тежак рад и чувши о тешком стању у којем живе, изасланик се враћа на савет и саопштава речи. Можда је иронично поменуто да је Енлил толико ганут тужбалицом да је заплакао. Велики богови затим позивају богињу Мами, тзв. „бабицу“ богова, задужену за рађање и стварање. Од стиха 192-242 описује се стварање људи који треба да преузму тескобу богова.

Након што је посао завршен Игиги богови прилазе и целивају стопе богиње Мами. Затим се описује како људи полно опште и како се умножавају. Мами установљава обичај (ритуал) који треба да се поштује како би жене остале плодне и како би се славило њено име.<sup>238</sup> Она благосиља људе да се даље размножавају.

Од ст. 352 почиње следећи део мита, одн. приповест о потопу. Након 1200 год. од стварања, људи су се увелико намножили и стварају велику буку која смета Енлилу. Богови пуштају пошести на људе како би смањили њихов број. Излаз из многих криза људи проналазе у саветима Атрахазиса, мудрог човека, који за своју мудрост може да захвали саветима Енкијевим. Атрахазис, за разлику од других људи има „мудрост“ већу од оне које су људи примили на стварању, те стога и носи такво име.

Будући да пошести не решавају проблем Енлилов, богови припремају још већу и коначну катастрофу – потоп. Енки саветује Атрахазиса да направи барку и он са својом породицом преживљава потоп. У позадини велике катастрофе није само људска прекобројност, већ сукоб између Енлила и Енкија који се прелама преко људи. Након потопа Атрахазис приноси свима жртве, а богиња Мами благосиља поновно множење човечанства. Као компромисно решење ствара се култ жена које неће рађати (нпр. *paditu*-свештенице) као и демона који убијају децу на рођењу да би број људи на земљи остао под контролом богова.

Иако је по садашњој рецензији подељен на три плоче, садржински се у Атр могу препознати два мита: тзв. Игигу-мит који обухвата I, 1-351 и Мит о потопу I, 352 до краја. Оба дела садрже структуру криза (заплет) и решење, где у Игиги миту бива побуна нижих

---

<sup>238</sup> О овом ритуалу као и о схватању полности у Атр нарочито у поређењу са Пост 2-3 биће у наредним одељцима више речи.



богова због тешког посла и решење – стварање људи, а у Миту о потопу бивају пошести са потопом и решење - ограничење људског размножавања.<sup>239</sup> Одељак I, 192-295 јесте кулминација првог дела мита. Тиме се јасно указује на значај овог одељка за целокупан мит. Други важан моменат за увод у одељак I, 192-295 јесте његова подела у два извештаја: иако у овој рецензији припадају истом тексту, у ст. 248 јасан је крај односно закључак стварања човека, док ст. 249 представља увод у други извештај. Оба извештаја рефлектују различите традиције о стварању.

#### 1.4. Превод Атр I, 192-295

Превод са је рађен са нем. језика од фон Зодена,<sup>240</sup> уз консултацију извора у издању Ламберт-Миларда.<sup>241</sup>

192. Они позваше богињу и питаше

193. бабицу<sup>242</sup> богова, мудру *Мами*:<sup>243</sup>

194. „Ти си богиња рађања која човечанство ствара,

195. *створи*<sup>244</sup> (*пра*)човека (*lullā*),<sup>245</sup> да *тескобу*<sup>246</sup> на себе преузме!

196. Нека преузме тескобу<sup>247</sup> коју Енлил заповеди;

197. терет богова нек` носи човек“.

198. Нинту<sup>248</sup> отвори уста своја

199. и говораше боговима великим:

200. „Мени самој немогуће је то постићи,

---

<sup>239</sup> W. Moran, *Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-Hasis*, у: F. Rochberg-Halton (ppp), *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to E. Reiner*, AOS 67, New Haven 1987, 245-246.

<sup>240</sup> *Atramchasis*, (W. v. Soden) TUAT III/4, 623-4.

<sup>241</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis – Introduction*, 58-9.

<sup>242</sup> Она “порађа” богове.

<sup>243</sup> У Атр користе се три имена за богињу-мајку (в. одељак Главни богови I, 4 и Актери стварања II, 5.3). *Мами* је најстарије име и значи управо богиња-мајка. Остала имена су *Нинту*, *Белет-или* и *Белет-кала-или*. W. v. Soden, *Atramchasis*, TUAT III, f193; M. Hutter, *Religionen*, KStH 4, 1, 42.

<sup>244</sup> Ва-ни-ма од *banu(m)* - створити, изградити, уобличити, сачинити, проузроковати, изазвати, родити, произнети. (*Banum*, (W. v. Soden) ANW I, 103). Исти глагол употребљава се и у Гилг, I, 103, погледати и Ее, IV, 33.

<sup>245</sup> Lu-Ilā од *lullu(m)* – в. одељак II, 1.14.

<sup>246</sup> Šur-ši-ik(q) од гл. *šuršuru* – „веома тешко, тескобно“, „под великим мукама“, *Šuršuru* (W. v. Soden), ANW III, 1280-1), а користи се у ст. 191, 197, 241. Иначе за реч тескоба, терет, мука поред овог користе се и li-bi-il (196) и du-ul-la-ku-nu (240).

<sup>247</sup> Li-bi-il од гл. *libitu(m)* - прављење глиненых цигли *libitu(m)*, (W. v. Soden) ANW I, 551). Овај глагол указује да је ова „тескоба“ повезана са прављењем цигли за градове односно тескоби на изградњи цивилизације.

<sup>248</sup> *Нинту* је сум. име и значи „господарица рађања“ и користи се најчешће као ознака створитељке човека, *Atramchasis* (W. v. Soden), TUAT III/4, 623, f211.

201. само са Енкијем заједно могуће је такво дело!
202. Он једини очишћава све ствари,
203. нека ми да *глину*<sup>249</sup> и онда ћу то учинити!“
204. Енки отвори уста своја
205. и говораше боговима великим:
206. „Првога, седмога и петнаестога дана у месецу,
207. направитићу у купању једном опште очишћење.
208. Једног бога треба убити,<sup>250</sup>
209. а онда нек се богови кроз купање очисте!<sup>251</sup>
210. Са његовим месом и његовом крвљу,
211. нека Нинту помеша глину;
212. нека се бог и човек у глини *помешају*!<sup>252</sup>
213. У свим будућим данима нека се чују тимпани;
214. од мяса божијег нек настане *Едиму*!
215. Из мяса божијег нек' изађе *дух*<sup>253</sup>
216. и нек' живи човек буде *знак* његов,
217. да се не би заборавио он, нек' изађе *дух*.“
218. На већу одговорише му „Да“,
- 219/20. велики богови, Ануна, који судбине одређују.
221. Првога, седмога и петнаестога дана,
222. направи Енки бању очишћења.
223. *Ве-ила*,<sup>254</sup> бога који имаше *разум*,<sup>255</sup>
224. заклаше на већу своје.

<sup>249</sup> *tī-ta* - од им. *tīdu(m)*, *tītu* - иловача, глина, блато, земља, грађа, глинена маса, муљ, глиб (нем. Lehm, Ton). Као материјал за глинене фигуре *tīdu(m)* нарочито у комбинацији са глаголом *tī-id-diikt[aris]*. Види: Гилг I,102, и *Tīdu(m)*, (W. v. Soden) ANW III, 1391-2. В. одељак II, 1.10.

<sup>250</sup> Букв. *заклати* (нем. schlachten); гл. се вероватно употребљава због наредног чина мешања крви и мяса са глином.

<sup>251</sup> Није јасно из контекста чиме се ово ритуално очишћење постиже. Наиме, претпоставља се водом, али може бити да је то очишћење могло да се врши и кроз кропљење крвљу жртвеног бога.

<sup>252</sup> Саставе, слију, споје.

<sup>253</sup> Исто у ст. 217, *ešetū* – „дух преминулог“. Овом изразу биће посвећен цео одељак II, 1.14.

<sup>254</sup> Фон Зоден у свом преводу овог стиха наводи име бога Гешту, а не Ве-Ила. Он наводи да то име значи „ухо, разум“. *Atramchasis*, (W. v. Soden) TUAT III/4, 624, f223.

<sup>255</sup> *tēma* од им. *tēmu(m)* што значи: способност планирања, разум, одлучност, исказ воље, мишљење, *tēmu(m)* (W.v. Soden), ANW III, 1387). В. одељак II, 1.14.

225. Са његовим месом<sup>256</sup> и његовом крвљу<sup>257</sup>
226. помеша<sup>258</sup> Нинту глину.
227. За све будуће дане [.....],
228. поста сада од мяса богова Едиму.<sup>259</sup>
229. Она значи човека знаком убијеног бога,
230. да се не би заборавио он.<sup>260</sup>
231. А када би ова глина помешана,
232. позва она Ануна богове, богове велике.
233. А Игигу, богови велики,
234. плуваше на глину.
235. Мама отвори уста своја
236. и говораше боговима великим:
237. „Заповедили сте ми дело ово да учиним,
238. и ето заврших га;
239. ви убисте бога који имаше разум.
240. Од ваше тешке муке<sup>261</sup> сада сте ослобођени,
241. терет ваш преузеће човек.
242. Ви тражисте да се створе људи,
243. разрешила сам поводац, установила слободу.“
244. Када они чуше речи њене,

<sup>256</sup> Širīšu – од им. *širu(m)* значи месо, тело, труп (са органима). Користи се у култно-магијском значењу предсказивања будућности на основу изнутрица, а понекад и као ознака за култну жртву. W.v. Soden, *širu(m)*, АНВ III, 1248-9.

<sup>257</sup> Им. *da-mi* са суфиксом зам. 1.л.ј. од *damu(m)* значи крв, *damu(m)*, (W. v. Soden), АНВ I, 158). Остала значења су: б) тамно, а у облику в) *adamatu* (од сем. корена 'dm бити црвен) значи „црвена крв“ (такође „тамна крв“) или *ada(m)mu* – „црвен“, „црвен одевни предмет“, *ada(m)mu*, (W. v. Soden), АНВ I, 10).

<sup>258</sup> *u-ba-li-il* од гл. *balalum* што значи мешати, кувати: *balalum*, (A. Openheim/E. Reiner) CAD 2, Chicago 41998, 39-43.

<sup>259</sup> Читање имена првог човека није сасвим сигурно и може се читати *Edimmi* или *Widimmi*. Ово име није ни сум. ни акд. порекла и претпоставља се да је позајмљено из неког пре-аријског језика са иранске висоравни. *Atramchasis*, (W.v. Soden) TUAT III/4, 614). Ниједан речник не обрађује овај израз већ се само наводи као име човека у Атр.

<sup>260</sup> Фон Зоден тумачи стихове 229-30 на следећи начин: предисторија човека не сме се заборавити, односно жртва убијеног бога не сме бити заборављена. *Atramchasis*, (W.v. Soden), TUAT III/4, 624). Ламберт-Милард другачије преводје ово место: из мяса убијеног бога се уздиже „дух“ и управо живи човек је знак, „манифестација“ овога духа. То значи да док је год жив човек, његов живот подсећа на убијеног бога. „Let there be a spirit from the god's flesh, let it proclaim living man as its sign, so that this be not forgotten let there be a spirit“, *Atrahasis*, (W. Lambert-A. Millard), 59. В. одељак II, 1.14.

<sup>261</sup> *Du-ul-la-ku-nu* од гл. *dullu(m)* што значи: а) труд, тескоба, рад, служба. Проширено у контексту: у службу поставити, рад наметнути, грнчарски посао за храм обављати (касноав.), писарски рад, (новоаср.) рад за цара и државу, култни рад – богослужење. *Dullu(m)*, (W.v. Soden), АНВ I, 175. Реч *dullu(m)* стоји са придевом *endi* што значи наметнути, тескобан рад (оптерећење, ропство, ношење цигли).

245. потрчаше к њој љубећи јој стопе:  
 246. „Раније Мамаи звасмо те,  
 247. од сад нек ти буде име  
 248. Господарица богова.“<sup>262</sup>  
 249. Они уђоше у „дом судбине“<sup>263</sup>  
 250. принц Еа и мудра Мамаи.  
 251. Кад позваше богиње рађања,  
 252. помеша (Еа) глину пред њом.  
 253. Она изговараше чини,  
 254. Еа, седећи пред њом, охрабриваше је.  
 255. Када заврши с чинима,  
 256. Откину четрнаест комадића глине,<sup>264</sup>  
 257. Седам постави на десно,  
 258. Седам постави на лево.  
 259. Између њих постави *циглу*<sup>265</sup>  
 260. [.....] пупак [.....].  
*асирска рецензија (нема у главном тексту)*<sup>266</sup>  
 261. Два пута по седам богиња рађања она позва,  
 262. Седам створише мушкарце, а седам жене.  
 263. Оне их довршише у паровима,  
 264. довршише у паровима у њеном присуству,

<sup>262</sup> Употребљава се још једно од имена богиње-мајке, *Belet-Kala-Ili* што значи „Господарица богова“.

<sup>263</sup> *Bit šimti* означава свето место, дом у коме обитавају богови који судбину одређују. То значи да је „дом судбине“ *место* стварања човека. Помиње се и у ст. 280. *Bit šimti* је синтагма, а под речју *šimtu* се подразумева утврђени поредак, природа ствари и може се разумети као власт над законима живота, утврђивање норми и обичаја (отуда превод судбина). Овај израз се појављује и у вези са издавањем царског декрета који „*доноси одлуке*“. *šimtu*, (E.Reiner), CAD 17, part III, Chicago <sup>2</sup>2008, 13-14. В. одељак II.1.7 (пасус о *šimtu*).

<sup>264</sup> *ki-ir-ši ik-ta-ar-i-iš* - користи се исти гл. као у Гилг I, 102 (слична комбинација гл. и им. *ti-ṭa ik-ta-ri-iš* - од гл. *k/qaraṣu, haraṣu*, што значи откинути, одштинут). Ово је несагласно са претходним делом од ст. 225-226, с обзиром да је чин мешања глине, крви и меса убијеног бога већ учињено. Овде је вероватно реч о невештом уклапању друге традиције о стварању човека која је опширнија и има ритуални контекст.

<sup>265</sup> Реч *цигла* - *libitta* појављује се и у ст. 266, 288 и 293. *Цигла* - *libittu(m)* је већих димензија него данашња (дужина 6 прстију) и у Атр се користи у смислу *порођајне столице*. Цитати из других митова јасно указују на магијско-ритуалну употребу цигле: приликом жртвоприношења се некад хлеб ставља на циглу, а некада цигле са леве и са десне стране па се онда у средини постави хлеб или жртва (дакле цигла је употребљавана и као жртвени сто). У овом случају имамо круг брашна око цигле. Процес рађања обележен је, дакле, јаким религијским и културним контекстом. *libittum* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 9, Chicago <sup>4</sup>2008, 178. В. одељак II.1.7 (пасус о *libittu*).

<sup>266</sup> Ст. 261-271 узети из асирске рецензије Атр коју дају *Atrachasis* (W. Lambert/A. Millard), 61-2, док *Atramchasis* (W. v. Soden), TUAT III/4, 625 изоставља све од ст. 251-271 под наводом да су потпуно уништени.

265. пошто Мами састави правила за људски род.  
 266. Нека у кући трудне жене буде цигла постављена седам дана,  
 267. да се ода пошта Белет-Или,<sup>267</sup> мудрој Мами.  
 268. Нек се бабица радује у кући трудне жене,  
 269. и када трудна жена буде рађала,  
 270. нека се мајка и дете одвоје.<sup>268</sup>

*крај асирске рецензије*

271. Нека човек младој жени [....]  
 272. [.....] груди  
 273. [.....] браду  
 274. [.....] образ мушкарца  
 275. У вртovima и на улицама,  
 276. радоваше се једно другом муж и жена.  
 277. Богиње рађања се скупише,  
 278-9. тамо седи Нинту, бројећи месеце.  
 280. У „дому судбина“ повикаше у десетом месецу.  
 281. Дође месец десети,  
 282. и пролазак периода отвори утробу.  
 283. Светло и радосно беше лице њено,  
 284. покри лице своје и делаше као бабица.  
 286. Покри бедра њена и благослови их,  
 288. нацрта *круг од брашна*<sup>269</sup> и постави у средини циглу,  
 289. „Ја сам створила и моје су руке направиле,  
 290. Нек се радује бабица у дому *посвећеница*.“<sup>270</sup>  
 291. Где год породилја рађа,  
 292. и од одојчета одваја,

<sup>267</sup> *Белет-Или* или „господарица богова“ је акд. име богиње и користи се најчешће у млађем добу. *Atrachasis* (W. v. Soden), TUAT III/4, 623, f189.

<sup>268</sup> Помињање пупка у ст. 268 указује да одвајање значи сечење пупчане врпце.

<sup>269</sup> Као и цигла указује на магијско-ритуалну употребу брашна и цртање круга око цигле (вероватно као простора заштите).

<sup>270</sup> Посвећенице - у свом најосновнијем значењу *qadištu* означава жену посебног статуса. У неким текстовима се јавља у вези са *naditu*-свештеницама чиме означава њихов посебан статус (посвећенице у храму које се не удају, потичу из племићких породица). Међутим, остали текстови показују да *qadištu* може да се уда и има децу и нема указа да би могла служити као храмовска блудница (иако *Atrachasis*, (W. Lambert/A. Millard), 63 у енг. преводу наводе у „дому блудница“). Она се најчешће у текстовима помиње као дојиља (поред бабице) и игра велику улогу у ритуалима плодности и током порођаја. *Qadištu(m)*, (E.Reiner), CAD 13, Chicago <sup>2</sup>1995, 48-50.

293. нека *девет дана* стоји постављена цигла,

295. да се ода пошта Нинту, богињи-мајци.“

### 1.5. Рашчлањење Атр 192-295

#### Први извештај о стварању 192-248

1. Обраћање сабора богова богињи Мами 192-197
2. Мамин одговор 198-203
3. Енкијев говор – „идеја“ како створити 204-218:
  - а) најава очишћења
  - б) најава стварања човека
4. Сагласност сабора 219-220 (ознака краја целине 1-4)
  
5. Стварање човека (део први)
  - а) почетак-припрема: бања очишћења 221-2
  - б) убиство божанства Ве-Ила 223-4
  - в) обликовање човека од смесе крви, меса и глине 225-228
  - г) стављање „знака“ 229-230
6. Објављивање стварања и ритуално „пљување“ 231-4
7. Мамино закључно обраћање сабору 235-243
8. Одговор сабора и обожавање Мами 244-248 (крај дела 5-8)

#### Други извештај о стварању 249-295

1. Увод 249-250 (улаз у дом судбине, нагли прелаз на стварање)
2. Почетак стварања:
  - а) позивање богиња рађања 251
  - б) почетак мешања глине 252
  - в) Мами изговара магијски рецитал 253-255
  - г) откидање комада глине и постављање два пута по седам 256-260
3. Стварање: богиње рађања стварају (рађају) седам људских парова 261-265
4. Обичаји у кући породиље (савети за ритуал, цигла и круг од брашна) 266-270
5. Наставак стварања људи – настанак мноштва:
  - а) љубав младог мушкарца и жене 271-274
  - б) полни чин 275-6
  - в) период трудноће од девет месеци 277-282
  - г) Нинту као бабица на рађању 283-288
  - д) Мамин говор сабору: понављање обичаја у кући породиље 289-295

## 1.6. Прва запажања

Већи део првог извештаја чини наизменично обраћање сабора богова актерима стварања. У њему се сабор обраћа актерима три пута, Мамаи одговара двапут, а Енки једном. Конкретни стихови стварања су 221-234. Упадљиво је да Енкију припада идеја начина на који треба створити човека, а Мамаи је извршилац. Први део јасно припада епском контексту по форми и садржају (наизменично обраћање и велики број епских репетиција).

Највећи део другог извештаја чини описивање догађаја без дијалошког, наизменичног обраћања (осим Маминог директног обраћања сабору на крају одељка). Он би се по форми и садржају могао описати ближе као магијско-ритуални текст. Увод овог извештаја је вероватно уклоњен или сажет у 249-250 како би се сакрио прелаз са једног извештаја на други. Аутор је невешто уклопио стихове с обзиром да 244-8 представљају јасан закључак првог дела.

Одељак почиње на врхунцу кризе око побуне Игигу-богова. Енлил се саветује са Ануом како да се реши проблем када Енки упада (један део стихова недостаје али се ипак може закључити) и предлаже стварање човека. Одељак почиње управо када се сви надају да је Мамаи управо та која може бити актер стварања. У ст. 195 сабор говори богињи Мамаи да створи *lullu*-а односно првородног човека. Исти израз се употребљава и у Гилг и Ее. Глагол који се употребљава за стварање је *banu(m)*. За богињу-мајку се користе три имена: Мамаи, Нинту и Белет-Или. Још један кључан израз из овог првог дела је *šuršikum* што значи „тескоба, терет, мука, труд, тежак рад“. Свим овим изразима биће посвећена посебна пажња.

На захтев богова да се створе људи Мамаи одговара потврдно, али тражи Енкијеву помоћ. Ово нас уводи у садејство актера стварања Мамаи-Енки. Ипак, у наредним стиховима ће се видети како је Енкијева улога ипак пасивнија од Мамине. Његова делатност је: давање идеје и начина стварања, организација ритуалног очишћења и стварање („бања очишћења“). Он излаже затим план како ће се створити човек и ту представља начин стварања: убиство једног бога и коришћење те материје да се створи човек. Овај двојац затим заједнички врши клање Ве-Ила на сабору богова и онда само Мамаи наставља деловање: меша заједно *месо, крв и глину* и ствара човека по имену Едиму. Сва три израза треба такође подробно анализирати. *Знак* убијеног бога, који Мамаи поставља на првог човека, је такође загонетан и вишезначан. Мамаи затим објављује стварање на сабору који са великом радошћу прихвата ту вест. Она је решила

кризу створивши човека и сабор одлучује да је награди понизношћу и давањем нових епитета („господарица богова“).

Други део описује стварање човека у магијско-ритуалном контексту. Мами и Еа позивају богиње рађања које ће им помоћи у том процесу. Еа започиње мешање глине пред Мами, а она изговара магијски рецитал. Након рецитала, откида четрнаест комада глине и поставља око једне цигле и то седам са леве и седам са десне стране. Цигла – libitta има и своју руталну употребу, што ће бити посебно анализирано. Од стиха 261 почиње асирска рецензија које нема у троплочаној верзији. Најзанимљиви део овог извештаја управо следи: 14 богиња рађања ствара мушкарце и жене односно стварају седам првих парова. Није прецизно описано како оне стварају, али текст указује да су оне као „сурогат-мајке“ – ове парчиће глине оне или рађају или даље уобличавају да би постале људи.

Након тога се прелази на прво умножавање људи: ови парови се спарују, установљава се брак и настаје полни чин. Онда се прави омањи сабор богиња рађања и Мами (Нинту). Мами као „бабица“ богова будно прати трудноћу жена првородних парова и броји месеце. Она узима на себе улогу и „бабице људи“ и порађа трудне жене. То за Мами представља велику радост, а њен посао бабице се описује прилично детаљно (покрива породиљу, благосиља њена бедра, а постоји и алузија на то да прекида пупчану врпцу). Она „амајлијама“ штити породиљу и новорођенче (круг од брашна и у средини цигла). Мами, затим, објављује ову радост на сабору и описује створење „делом својих руку“. Она саветује породиљу о обичајима током рађања и апелује да се не уклања амајлија. Сви ови детаљи указују на блискост овог текста магијским рециталима и ритуалним радњама током трудноће и порођаја.

У вези са постојањем два извештаја о стварању треба поменути један веома интересантан чланак. Наиме, аутор Исак Кикавада пореди два извештаја о стварању у Атр и Пост 1-2 и покушава да покаже како је на СО постојала књижевна конвенција казивања приче о постанку света и човека у својеврсном дублету. Први део приче говори о стварању људи у уопштеним и апстрактним терминима, док други део приче доноси много прецизније и конкретне изразе и описе. Као примере, аутор наводи Енк, Атр и Пост 1-2. Овај начин представљања ствари има везе са техничким особинама самог текста: спајање два независна дела у јединствени наратив повезано је са писањем поезије



у два ступца (биколон) као својеврсна јукстапозиција два слична текста по принципу паралелизма.<sup>271</sup>

### 1.7. Литерарне карактеристике одељка Атр 192-295 – анализа епске технике

Пошто је структура одељка Атр 192-295 као и његов положај у односу на целокупан текст разјашњен у одељку о рашчлањењу текста, овај одељак ће се бавити његовим унутрашњим литерарним карактеристикама. Под тим се подразумева анализа епске технике, односно епских репетиција и флоскула, паралелизма, метра и риме с циљем да се кроз дубљу анализу ових карактеристика одреде фокуси приповедача и самим тим усмери тумачење текста.

Као што је претходно споменуто, први извештај (ст. 192-248) је изразито епски, зато што садржи велики број наизменичних обраћања. Ова наизменична обраћања су уоквирена коришћењем епских репетиција, конкретно уводном формулом: „отвори уста своја и говораше боговима великим“ која се понавља три пута и то у стиховима 198-9, 204-5 и 235-6. Од закључних формула користи се 219-20 „на већу одговорише да, велики богови, Ануна, који судбину одређују“, која се често појављује у Атр, али и у другим акд. еповима. Цео стих има апозицијски однос чланова: Ануна јесу велики богови, а одређење судбине је иначе епитет који само њима припада.

Веома су занимљиви стихови 194-7 које су ради боље анализе пренесени на акадском:

194. *at-ti-i-ma ša-as-su-ru ba-ni-a-at a-wi-lu-ti*  
195. *bi-ni-ma lu-ul-la-a li-bi-il ab-ša-nam*  
196. *ab-ša-nam li-bi-il ši-pi-ir en-lil*  
197. *šu-up-ši-ik ilim a-wi-lum li-iš-ši*<sup>272</sup>

Пре свега, очигледан је синонимни паралелизам у 194-5 у форми А Б1 – Б2 В. Из њега је очигледно да Атр не прави разлику између израза за човека *lullu* и *amelu* и за оба користи глагол *banu(m)*. Ст. 195-6 показују риму у облику идентичности унутрашњих чланова *li-bi-il ab-ša-nam* (тип а, в. одељак I, 7.2). Осим тога, концепција ових ст. као четворочлане строфе може се видети по крајевима стихова 194 и 197 употребом израза

<sup>271</sup> I. M. Kikawada, *The Double Creation of Mankind in Enki and Ninmah, Atrahasis I, 1-351 and Genesis 1-2*, у: R. Hess/D. T. Tsumura (ppp), *I Studied Inscriptions from before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake 1994, 169-174, Уп. D. T. Tsumura, *Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction*, R. Hess/D. Tsumura (ppp), *I Studied Inscriptions from Before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4)*, Winona Lake 1994, 27.

<sup>272</sup> *Atrahasis* (W. Lambert/A. Millard), 56.

*a-wi-lum*. Израз *li-bi-il ab-ša-nam*, што значи „нека преузме терет“, чини средиште ове строфе, а значењем је уско повезан са изразом у ст. 197. Он практично у тематском смислу најављује садржину одељка, односно главну тему о којој ће се говорити и управо сличан такав израз затвара овај одељак:

197. *šu-up-ši-ik ilim a-wi-lum li-iš-ši* „терет богова нек носи човек“

241. *šu-up-ši-ik-ka-ku-ni a-wi-lam e-mi-id* „терет ваш преузеће човек“

Из овога се може закључити да је главни интерес овог одељка не толико сам процес стварања људи него нагласак циља њиховог стварања: да преузме посао од Игигу богова. То се може видети и у ст. 232-3 који је такође синонимни паралелизам (А-Б – В-Б) и који има за циљ да покаже како су сада Ануна и Игиги богови исти:

232. *позва она Ануна богове, богове велике, (i-li ra-bu-ti)*

233. *а Игигу, богови велики (i-lu ra-bu-tum)*

Понављање постоји и у пару стихова 210-1 и 225-6 „са његовим месом и његовом крвљу (нека) помеша Нинту глину“ при чему први пар најављује процес, а други извештава да се већ десио. Ово указује на скретање пажње приповедача на материјал од којег се ствара човек: месо и крв бога и глина (нешто „божанско“ и нешто „земаљско“). Притом у самом изразу „месом и крвљу“ постоји склоност ка алитерацији што побољшава памтљивост израза: *i-na ši-ri-šu u da-mi-šu*. Осим овог парови 206-7 као најави и 221-2 као спровођење су епска репетиција: „Првога, седмога и петнаестог дана у месецу, направићу у купању једном опште очишћење“. Тиме се показује да ово стварање има ритуални аспект – захтева „чистоћу“.

Остале епске репетиције су: 208 – 239 „једног бога треба убити“, 214-228 „од меса нека постане Едиму“, 215 и 217 - „нек' изађе дух“ (*etemmu liibši* и притом рима је идентичност два спољашња члана), 223-239 „који имаше разум“, 216 – 230 „да се не би заборавио он“ који наглашавају и повезују следеће мотиве убијање бога, материјала за стварање (месо), разум, дух убијеног бога, и памћење његове жртве. Сви ови стихови односе се на „квалитете“ које човек добија од убијеног бога.

Као што је поменуто, други извештај (249-295) има јаке магијско-ритуалне алузије. Постоји велика вероватноћа да је управо овај одељак, у мало другачијој форми,

био коришћен као магијско заклинање односно бајање приликом тешког порођаја.<sup>273</sup> Његова првобитна форма могла је бити химничка, а да је касније у сврху записивања епизирана. Не постоје наизменична обраћања као у првом извештају, и осим једног директног обраћања богиње Мами, све се своди на препричавање стварања. Ипак, процесу стварања човека дат је много већи приоритет у односу на први извештај који за циљ има наглашавање да је човек „преузео терет богова“.

То се јасно може видети у понављању целог комплекса стихова 266-270 и 290-295 са малим разликама. Разлика је само постављање цигле на 7 и 9 дана и где је дистих о цигли на почетку, а овамо на крају, а такође се помиње бабица у кући породиље, а овамо у дому „посвећеница“. Понављање оволиког броја стихова указује на њихову важност за аутора и њихову уску повезаност са ритуалима и обичајима око порођаја. Првобитна химничка форма овог одељка може се препознати у бројним епитетима који су одлика химничког стила и то већ на самом почетку одељка ст. 250 „*принц Еа и мудра Мами*“ и ст. 267 „да се ода пошта Белет-Или, *мудрој Мами*“ (два пута).

Нагласак на почетак људског рода као историју првих седам људских парова (мноштва) може се видети у паралелизму типа А Б – Б В.

263. Оне их *довршише у паровима*,

264. *довршише у паровима* у њеном присуству,

Реч цигла - *libitta* појављује се и у ст. 266, 288 и 293. и у Атр се користи у смислу *порођајне столице* што даје јасан нагласак на магијско-ритуалне радње. Израз „дом судбине“ - *bit šimti* појављује се у стиховима 249 и 280. На основу анализе многих акадских текстова, *Bit šimti* означава свето место, дом у коме обитавају богови који судбину одређују.<sup>274</sup> То је истовремено и *место стварања човека*. *Bit šimti* има везе са ст. 219-20 „*који судбине одређују*“ - *raqidu šimati*. Израз „*који одређују судбине*“ уз употребу различитих глагола уз реч *šimtu* (судбина) чест је у химничкој литератури. Под речју *šimtu* се подразумева утврђени поредак, природа ствари и може се разумети као власт над законима живота, утврђивање норми и обичаја.<sup>275</sup> Овај израз се појављује и у вези са издавањем царског декрета који „*доноси одлуке*“. Стога је ст. 265 по којем Мами ствара „*правила за људски род*“ јасна алузија на *šimtu*.

<sup>273</sup> К. Hecker, *Akaddische Epik*, 15.

<sup>274</sup> *Šimtu* (E.Reiner), CAD 17/III, 13-14.

<sup>275</sup> *Šimtu* (E.Reiner), CAD 17/III, 13.

Метрика стиха у оба извештаја прилично варира и није уједначена (трохеј је чест, али стих често иде и преко десет слогова). Посмарано из чисто књижевног аспекта, већина истраживача се слаже да је уметнички домет писца Атр је прилично скроман: антички аутор нигде не показује аутентичан поетски дух, а недостају упечатљиви пасуси попут Гилг који маме и данашње читаоце. Нарочито трећа плоча одаје утисак другоразредног песника. Ипак, постоји извештан шарм у начину на који аутор прича о боговима у штрајку и на којем прави праву драмску надградњу.<sup>276</sup>

### 1.8. Структура Атр и Пост 2-11

Атр је једина акд. паралела са Пост 1-11 која пружа наратив о првим вековима људске егзистенције *in continuo*.<sup>277</sup> Након издања троплочане верзије Ламберт-Милард-а постало је очигледно да структура фабуле у Атр и Пост 2-11 има сличности: следственост сцена је идентична – стварање људи, погоршање односа са Богом (боговима), потоп и привилеговани преживели човек, обнова створеног света.<sup>278</sup> Атр у својој структури интегрише причу о стварању људи и потопу, што није случај са другим акадским делима (Ее, Гилг).

Старозаветници су се често усредсређивали на Ее у разматрању текстова о стварању и Гилг у разматрању теме потопа запостављајући друге текстове у потпуности. Први разлог за то је релативно касно откриће комплетније верзије Атр и њено објављивање (1969). Међутим, сада је очигледно да Атр дефинитивно има већу релеватност за поређење са Пост него остали текстови. У прилог томе говори и древност самог текста Атр, односно чињеница да он хронолошки претходи Ее, Гилг и осталим акд. текстовима.<sup>279</sup>

Ван месопотамске књижевности, јасна паралела Атр у односу на друге књижевности постоји само са библијском и то са Пост 1-11. Први је још Јосиф Флавије у антици приметио сличност јевр. и вав. традиција (Јудејске старине 3.6 и 3.9). Ослањајући се на Берососа он говори о потопу и кули вавилонској. Он сматра да је вав. жрец (заједно са другима које назива варварски историчари) написао вав. историју на основу њихових извора и митова. Овај увид је чак и након многих открића таблица важећи. Првих 11 поглавља Постања почиње стварањем и наставља кроз дуге животе

---

<sup>276</sup> *Atrachasis* (W. Lambert/A. Millard), 14.

<sup>277</sup> A. Millard, *Babylonian Genesis Story*, 116.

<sup>278</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 81.

<sup>279</sup> A. Millard, *Babylonian Genesis Story*, 115.

патријараха пре потопа од којих је само Ноје спасен. И поред очигледних сличности, Атр и Пост имају великих разлика толико да се не може тврдити никаква непосредна литерарна зависност између њих. Ипак, сличности потичу из заједничких историјских традиција двају народа. Ова традиција је прво записана у Вавилону, а онда се ширила у Сирију и Палестину око 1400. пХ. што је тзв. „доба Амарне“. Споменуто је већ да је фрагмент вавилонске приче о потопу нађен у Рас Шамри на сиријској обали.<sup>280</sup>

Поређење структуре Атр са Пост 2-11 значајно је ради илустровања ширег контекста самих одељака о стварању човека. Тумачење самих одељака зависи и од њихове позиције у ширем корпусу литературе у којима се налазе (канонска метода).

### 1.9. Извори текста Атр (критика традиција)

Многи истраживачи виде Атр као два спојена оригинална мита која се црпе из претходних традиција: први мит се назива *Игигу мит* (о стварању људи), а други је *Мит о потопу*. И један и други заузимају приближно по 660 редова од којих се Игигу-мит и пошасте које шаљу богови пред потоп деле на око 330 редова. Из овога видимо да је састављач Атр био вешт редактор, а то потврђује и амалгам обе традиције у јединствену целину без већих прекида и напетости.<sup>281</sup>

Игигу мит се наслања на сум. мит Енк. У њему је стварање човека је праћено гозбом и прославом на којој Нинмах ствара седам дефектних људи за које Енки налази корисна задужења. Други део Атрахазис који говори о потопу користи *Сумерску причу о стварању* као и *Сумерску листу краљева*, затим верзију потопа из *Гилг XI* и *Владари Лагаша*. Листе краљева су важан извор на СО, јер многи од њих говоре о препотопним и послепотопним династијама као и о постепеном развоју цивилизације. Састављач Атр је укомпоновао старе традиције у јединствену, оригиналну уметничку целину. Испреплетаност између два оригинална мита и пропорције стихова по сцени као и структура саме фабуле показују велику вештину и софистицираност. Тенденција да се сумерске приче уклопе у дужи наратив обележава старо- и средње-вавилонску литературу.<sup>282</sup>

Мит о потопу у Атр наслања се на *Сумерски мит о потопу* односно на текст прилично мањег обима са сличном садржином (300 редова насупрот 1245). Људи су створени у две етапе – најпре слични животињама, а онда им је дата култура тј. алати и

<sup>280</sup> *Atrachasis* (W. Lambert/A. Millard), 24.

<sup>281</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 76; W. Moran, *Some Considerations*, 245.

<sup>282</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 74.

цивилизација која је учинила живот подношљивим. Херој приче, пандан Атр и Ноју, је Зиусудра. Таблице потичу из 6. в. пХ. Понекад се овај текст назива и Ериду Генезис.<sup>283</sup>

Извори Атр су текстови мањих обима који су уклапани у веће целине, те неки истраживачи ове прве називају „кратким“ космогонијама, док ове веће попут Атр и Ее називају „антологијским“ или „збирним“. Кратке космогоније су изразито функционалне и везане су за одређену радњу дајући најбитније информације за своје извођење. Контекст антологијских космогонија истражује широка питања као што су божанско управљање и сврха људског друштва заједно са појединачним културолошким питањима (порекло знања, друштвени сталежи, морал итд). Могло би се сликовито рећи да су кратке космогоније објашњујуће (експликативне), а антологијске истражујуће (експлораторске).<sup>284</sup> Расветљавање традиција које се сажимају у Атр важно је за тумачење одељака тако што пружа шири контекст увида у историју развоја одређених мотива.

#### 1.10. Материјал за стварање човека: глина

Облик *ti-it-ta* који се помиње у Атр је од им. *tidu(m)* и значи: иловача, глина, блато, земља, грађа, глинена маса, муљ, глиб (нем. Lehm, Ton, енг. clay).<sup>285</sup> У одељку се појављује седам пута. Речници наводе о више контекста употребе овог израза. Пре свега израз се употребљава у значењу грађевинског материјала и то у царским декретима где се говори како цареви глиненем слојем (као малтером) облажу храмове.<sup>286</sup> У овом контексту се помиње како се приликом изградње храмова меша глина са вином, уљем, медом и аромама и узиђује, из чега је јасан и култни значај глине као материје чак и у контексту који се испрва чини профаним. Израз се употребљава и као ознака за радника у храму као грнчара (више у II.2.16).

Важна употреба *tidu(m)* је у вези са производњом фигурица и статуа, односно неживих ствари. Притом интересантан аспект ове употребе јесте прављење фигурица богова и демона „по слици“ (*ina šalam*), односно само вајање се разумева као „прављење слике некога“.<sup>287</sup> То би значило да се свако вајање прави „по слици“ односно да пре конкретног вајања у смислу рукодеља постоји идеја, узор, образац по којем се прави. Овај израз подсећа на употребу израза „по слици“ у Пост 1.

<sup>283</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 43.

<sup>284</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 49.

<sup>285</sup> *tidu(m)*, (W. v. Soden) AHW III, 1391-2.

<sup>286</sup> *tidu(m)*, (M. Roth) CAD 19, Chicago 2006, 106.

<sup>287</sup> *tidu(m)*, (M. Roth) CAD 19, 107.

Указивање на детаље грнчарског заната присутно је како у Атр, тако и у другим текстовима: „откидање комада глине“, „очишћење глине“, „узимање глине лопатом“. Вајање фигурица човека и жене од глине као и животињских фигурица, помиње се у многим текстовима, али је неопходно мешање са другим елементима (делови власи, ноктију па чак и урина).<sup>288</sup>

Слична алузија постоји и у Гилг I, 100 када Аруру ствара оно што Ану заповеда, а претходно уобличава „у свом срцу“. Не помиње се конкретно „слика“ као узор, образац, али је јасно да постоји замисао човека пре његовог прављења. Ово је у Ее VI, 4 још очигледније када Мардук говори како је замислио да човек буде створен, а у KAR4 пред стварање одржава се већање о стварању (када се вероватно „замишља“ човек).

Такође важан контекст употребе *tidu(m)* јесте као материјал за стварање живих бића, пре свега људи. Помиње се у миту Енк, Гилг I, 102, Мкр и др. Уколико жива бића зараде проклетство, враћају се у *tidu(m)* из које су постали.<sup>289</sup>

Притом је у химничкој литератури наглашено да за стварање живих бића Еа користи глину из Апсуа, из свог храма (обиталишта).<sup>290</sup> Акд. именица Апсу је позајмљеница из сумерског *ab.zi* и означава „подземне воде“. Апсу је краљевство Енкија (Еа-е), бога подземних вода и не треба га поистоветити са подземљем које је још дубље испод. Тек у Ее се Апсу појављује као један од примордијалних богова и представља слатководни принцип (суп. Тиамат).<sup>291</sup> У Атр I, 192-295 се не помиње Апсу, али Мами указује да једино Енки може да припреми и да глину за стварање и да претходно може организовати опште очишћење. Уосталом, чишћење које се врши три пута и то првог, седмог и петнаестог дана у месецу говори да се стварању човека не приступа олако и да је стварање део култне радње.

### 1.11. *Formatio* као модел стварања у Атр

У одељку I, 5.4 били су представљени различити модели стварања. Модел стварања човека који се помиње у Атр одговара моделу *formatio*, односно представља стварање човека кроз моделовање скулптуре. Реч је о моделу широко распрострањеном на СО где се стварање замишља као рукодеље и у којем се снага влажне земље (глине) спаја са замишљу рукоделца, скулптора. У првом извештају Атр, *formatio* изводи

<sup>288</sup> *tidu(m)*, (M. Roth) CAD 19, 108.

<sup>289</sup> *tidu(m)*, (M. Roth) CAD 19, 109.

<sup>290</sup> *tidu(m)*, (M. Roth) CAD 19, 109.

<sup>291</sup> B. Becking, „Ends of the Eart“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P. Horst), Leiden 1995, 574.

божански двојац Мами и Еа, при чему Еа саветује и врши припрему глине (очишћење), а конкретан вајарски део завршава Мами. У њему се помињу и глаголи који потичу из контекста грнчарског заната (нпр. *k/qaraṣu* Атр I, 256 и мешање Атр I, 212, 226).

У другом извештају *formatio* није толико експлицитан: Еа има пасивнију улогу, он само „охрабрује“ док Мами изговара чини и почиње сам процес вајања, док „ручни рад“ завршава четрнаест богиња рађања. Ипак, одређени глаголи указују јасно на *formatio*: „откиде 14 комадића глине“, гл. *karasu* се употребљава за израду глинених фигурица. *Formatio* у другом извештају није ограничен само на првородне парове: када у ст. 289 Мами каже „ја сам створила и руке су моје направиле“, онда то значи да се ово обликовање одвија и у утроби жена.

Са друге стране, други актер у стварању, Енки, је и бог занатлија, а самим тим и покровитељ грнчара. Одељци о стварању осликавају га и као неког архетипа грнчара. У Египту постоји рељеф у којем је показан Хнум како на вајарском точку прави човека и даје му „знак живота“.<sup>292</sup> Појава грнчарства је ознака развијене цивилизације и у свести људи на том ступњу цивилизацијског развоја постојала је фасцинација грнчарским занатом и његовим творачким потенцијалом. Скулптор, вајар је у ствари и сам стваралац, он „оживљава“ ствари – у ритуалном обреду према њиховом схватању статуе нису биле само неживе ствари већ су имале магијски утицај. Процес израде конкретног предмета од аморфне глинене масе био је врло очита демонстрација стварања. Дакле, вајар-уметник постао је стваралац, односно стварао је нешто што раније није постојало и тиме у свести људи оформио модел стварања као уметничког подухвата вајања (*formatio*).<sup>293</sup>

Као што је у одељку о месопотамским космогонским концептима (II, 5.5) поменуто, *formatio* као начин стварања ослања се на сум. традицију града Еридуа. Сум. изрази за стварање били су разноврсни и лексички језгровити, док је акд. драстично смањио број глагола којима се описује начин стварања и остало их је тек неколико.<sup>294</sup>

У акд. се скоро искључиво за сум. изразе о стварању користи гл. *banum* и он је *terminus technicus* за стварање човека. Њиме су Акађани упростили разноврсност сум.

---

<sup>292</sup> O. Keel/S. Schröer, *Schöpfung – Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 121-2.

<sup>293</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 11.

<sup>294</sup> G. Pettinato, *Creation Legends*, 49-54 даје листу сум. глагола који описују начин стварања у космогонским текстовима.



израза и редуковали предање.<sup>295</sup> Постоје и други акд. гл. као што су горе поменути *karaṣu* (али више као део процеса *banum*), а поред њих се појављују и *ereṣum* и *pataqum*, о чему ће касније бити више речи.

Гл. који се у Атр употребљава за стварање човека јесте *banum*. У акд. језику иначе има широк спектар значења и употребу. Пре свега значи градити град, зграду, зид, канал, затим производити нешто (стелу, статуу, брод), обликовати, направити конструкцију (схему). У таквом значењу помиње се у декретима о изградњи градова и зидина, војних комплекса, а и у царским натписима о изградњи. Поред тога, означава и стварање света и богова, као и апстрактних концепата.<sup>296</sup>

У *Аналима асирских краљева* 345, 133 стоји: „Направио (*banum*) сам његову слику (Асурбанипалову) као слику (*ṣalam*) великог бога од најбоље тесаног камена и црвеног злата“.<sup>297</sup> Употребљавао се, дакле, за обликовање и производњу разних предмета и фигурица што јасно указује на његову повезаност са грнчарским занатом. Он означава уопште грађење и стварање нечега, а постоји и поље његове примене у грнчарском занату, те се вероватно због овог широког значења показао веома подесним за употребу (насупротив *karaṣu* који је уско везан за грнчарство). Према томе, може се закључити да овај гл. даје јасну повезаност са моделом *formatio* и да сви акд. текстови који га употребљавају подразумевају представу о „грнчарском обликовању“ човека од земље (глине).

#### 1.12. Актери стварања – Енки и Мами

Бог Енки (Еа) је уско везан за традицију града Еридуа и представља предање које поштује хтонски принцип живота: *вода која постоји испод земље чини земљу плодном* (в. одељак I, 4 и 5.5). Зато се у химничкој литератури помиње да Еа узима глину из Апсуа (свог подземног слатководног краљевства, из најдубљег муља), а Мами да једино он може припремити глину и очистити је. Вода има велику улогу у митовима у којима се помиње Енки: све што живи дугује своје постојање води – ово је древна мудрост. Стога Енки који је бог подземних вода истовремено постаје и бог живота, мудрости и онај који се лако везује за седелачку културу: он учи људе занатима, мудростима и вештинама.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 57-8 даје и листу сум. термина за стварање које акд. преводи са *banum*. Уп. А. Zgoll, *Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamiens*, у: K. Schmidt (pp), *Schöpfung – Themen der Theologie* 4, UTB 3514, Tübingen 2012, 18.

<sup>296</sup> *banum* (A. Openheim/E. Reiner), CAD 2, Chicago <sup>4</sup>1998, 85.

<sup>297</sup> Цит. прем: *banum* (A. Openheim/E. Reiner), CAD 2, 86.

<sup>298</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 33.

Мит о „Енкију и светском поретку“ говори да је Енкијево семе хомонимно са сумерском речју за воду, оба *ау*, чиме се означава свежа вода из Тигра и Еуфрата (а Е'а се може повезати и са јевр. *хауа* – „живот“).<sup>299</sup> У претходном одељку је поменуто да је Енки бог занатлија, покровитељ и архетип грнчара.

Најстарије име за богињу мајку је Мами или Мама и потиче од хипокористике коју су користила деца за мајку<sup>300</sup> због прости артикулације слогова, што такође указује на контекст рађања и плодности.<sup>301</sup> Теракоте и отисци печата је приказују као нагу жену са дететом у руци.<sup>302</sup> Управо то име се највише и помиње у Атр (в. одељак I, 4).

Њен положај у пантеону варира у текстовима: у неким је Енлилова ћерка, а у неким Енкијева. Доста текстова помиње ипак Енкија и као Маминог супруга (неки помињу и друга божанства).<sup>303</sup> То уствари објашњава повезаност овог божанског двојца као главних актера стварања људи. Животна снага подземних вода садржана у глини коју Енки даје, бива касније надограђена снагом плодности и рађања богиње-мајке (хтонски принцип). Вероватно је ова митска повезаност изнедрила и схватање о њиховом „браку“.<sup>304</sup>

Богиња-мајка у свом божанском браку рађа много деце, те неки текстови наводе чак 14 имена њене деце. Стога, *14 богиња рађања* које помиње Атр треба схватити као њену децу коју позива да јој помогну у стварању човека.<sup>305</sup>

Текстови показују да је богиња-мајка била поштованија крајем 3. и почетком 2. миленијума пХ. него у потоњем периоду када Еа полако преузима све епитете ствараоца човека.<sup>306</sup> Зато се у Гилг, који осликава старију традицију, помиње једино богиња-мајка (под именом Аруру) као створитељка Енкидуа, док у млађим текстовима попут Ее бива споменут само Еа. (уп. са одељком I, 4)

Плодност, трудноћа и рађање су, дакле, области са којима се првенствено повезује богиња-мајка. Њену заштиту током трудноће и помоћ на порођају жене добијају кроз ритуале, молитве и кроз клетве (у којима се проклиње оно против чега она треба да

---

<sup>299</sup> C. Wilcke, *Altmesopotamische Weltbilder: Die Welt mit babylonischen Augen gesehen*, у: P. Gemeinhardt/A. Zgoll (прп), *Weltkonstruktionen*, ORA 5, Tübingen 2010, 8.

<sup>300</sup> Показује изузетно упадљиву сличност са српском речју *мама* и уопште индоевропским кореном.

<sup>301</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin - A. I. In Mesopotamien“, RLA VIII (D.O.Edzard), Berlin/New York 1993, 504.

<sup>302</sup> M. Hutter, *Religionen*, KStTh 4, 1, 42.

<sup>303</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 508.

<sup>304</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 508.

<sup>305</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 508-9.

<sup>306</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 512.

делује). Богиња-мајка се може замислити и као персонификација материце, и њен симбол је сличан грчком слову омега.<sup>307</sup>

Управо Атр говори о великом поштовању према Мами, односно о њеној улози у приватној побожности: постављањем њених симбола – *цигле* и круга од брашна (зона заштићена од демона). Одељак Атр I, 244-295 описује управо ту приватну побожност и настао је највероватнијем епизирањем песама и магијских формула приликом порођаја.

Ритуалним препричавањем прошлости стварања подсећа се на примордијални чин рађања, позивају се те „силе живота“ да би и рођење новог детета било успешно и свечано као што је тај чин био „успешан“ и „свечан“.<sup>308</sup>

Инсистирајући на томе да оно што се десило на првом стварању понавља се при сваком рођењу човека, он успева да успостави релевантност мита за садашње време.<sup>309</sup> Стратегија тражења важности мита у свакодневном животу пружила је могућност аутору да се по први пут ухвати у коштац са питањем порекла људских институција и обичаја.<sup>310</sup> На основу претпоставке да се у сваком људском рађању понављају дешавања са почетка, богиња-мајка полаже у причу темеље античке бабичке вештине. С обзиром да човек не може бирати физиолошке аспекте и услове свог рођења, еп се усредсређује на оне локалне обичаје који се лако могу заборавити: да је потребно „*циглу рођења*“ држати у кући девет дана (као симбол 9 месеци трудноће), да прослава венчања траје једнако дуго као и да се поштује име богиње-мајке тим поводом.<sup>311</sup>

Садашњем читаоцу помињање *цигле* као порођајне столице у дому породиље вероватно звучи бизарно. Међутим, цигла (као и камен) означавају темељ постојаности, а самим тим су и симбол стварања (живота), поредак наспрам хаоса. Постоје заклетве у граду Марију да се неће ударати на темељ (од цигли), тј. у саме основе живота.<sup>312</sup> Мит о Мардуковом стварању света и човека у ст. 3 каже „када ниједна цигла још не беше положена“, указујући на давни период пре стварања. Постоји и глагол у ст. 196 *li-bi-il* од *libitu(m)* – што значи прављење глинених цигли, односи се на муку, тескобу.<sup>313</sup> То значи да је основ стварања повезан са тескобом и болом (као у рађању). Све ово говори о цигли као једном од симбола стварања, односно живота. Користећи глину из свог обиталишта Апсуа, које је место слатких подземних вода, Еа ствара и „*божанску циглу*“ која обнавља

<sup>307</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 514.

<sup>308</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 90.

<sup>309</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis - Introduction*, 14.

<sup>310</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis - Introduction*, 14.

<sup>311</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis – Introduction*, 23.

<sup>312</sup> *Libittu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 9, Chicago <sup>4</sup>2008, 178.

<sup>313</sup> *libitum* (W. v. Soden), AHW I, 551.

храмове.<sup>314</sup> Богиња Мами, као богиња-мајка, и највероватније мајка-земља овде узима циглу у том смислу (циглени темељ као породилска столица) и поставља је као „амајлију“ у кући труднице како не би „силе хаоса“ превладале над животом.

За разлику од Пост, Атр даје детаљан опис рађања деце од претходно створених људских парова. У Пост 4 1 се само каже да Адам „позна“ жену своју и доби сина и рече: „добих човека од Господа“. У Атр је јасно да је процес рађања прожет култним радњама и говори о развијеној религији, а и позната је већ вештина бабичења што у Пост 4 1 немамо.

### 1.13. Материјал за стварање - крв и месо

Употреба израза *tidu(m)* у контексту грађевинских и грнчарских радова указује да је глина схватана најпре као материјална, супстанцијална компонента човека. Глина, као и земља уопште, у Месопотамији је схватана као нежива супстанца: многи пасуси говоре о смрти као „повратку у глину“ (нпр. Гилг XI, 118; уп. Пост 3 19). Сум. разликује граматички лица и ствари – зато се земља посматра као ствар, а не као живо биће.<sup>315</sup> У акд. је земља женски род, односно и у митовима се поима као женски принцип којем је потребно спајање са небом (Ануом) или подземном водом (Енкијем) да би настао живот.<sup>316</sup> Уопште узев, глина и земља сматране су за неживу супстанцу и стога се постављало питање како је човек живо биће, односно у чему лежи његова животност (виталност).<sup>317</sup>

Атр I, 210-1 и 225-6 наводи да је један бог убијен и да „с његовим месом и његовом крвљу помеша Нинту глину“ и настаје једна смеша слична тесту. Ово мешање се наводи у два стиха као паралелизам и наглашава значај „божанске крви и меса“ као компоненте људског бића. Као што је поменуто, у самом изразу „месом и крвљу“ постоји склоност ка алитерацији *i-na ši-ri-šu u da-mi-šu*. Нежива глина спојена је са божанском крвљу и месом као животворном супстанцом човека у чему су древни Месопотамљани видели тајну човекове виталности.<sup>318</sup>

Богови су, дакле, замишљани као телесни, али већих димензија, а могу бити и убијени. Да би се створило ново живо биће била је неопходна управо *животност једног*

<sup>314</sup> *tidu(m)* (M. Roth), CAD 19, 109.

<sup>315</sup> C. Wilcke, *Altmesopotamische Weltbilder*, 3.

<sup>316</sup> C. Wilcke, *Altmesopotamische Weltbilder*, 4.

<sup>317</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis - Introduction*, 14.

<sup>318</sup> W. Horowitz, *Animate, Inanimate and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts*, у: P. Gemeinhardt/A. Zgoll (ppp), *Weltkonstruktionen*, ORA 5, Tübingen 2010, 29.

од богова оличена пре свега у његовој крви, а затим и у његовом меду. На слично схватање да је „душа у крви“, односно да је крв животворна супстанца, сам виталитет, наилазимо и у Пост 4 10-11 и 9 4 као и у другим бројним забранама проливања и једења крви.

Још једна варијација на живо и неживо односно на „телесно и душевно“, „земаљско и божанско“ у човеку може се наћи у Берососовој *Babyloniaca*. О стварању човека постоје две верзије овог текста (пошто оригинал није сачуван). У првој верзији налази се алузија на Ее где Бел (Мардук) убија жену (Тиамат) и дели је на пола правећи небо и земљу. Пошто на земљи није било живих бића, Бел самом себи сече (откида) главу и пушта да крв из главе тече на земљу, а други богови је мешају са земљом и праве људе. Из овог разлога су људи интелигентна бића и могу разумети божанску мудрост.<sup>319</sup>

У другој верзији се говори слично. Пошто је земља била бесплодна (јер створења из воде нису могла да поднесу светлост и ваздух), Бел наређује једном од богова да му отсече главу и да помешају крв из главе са земљом и створе људе (који могу да издрже светлост и ваздух).<sup>320</sup>

Из свега можемо закључити да и акд. текстови као и Пост 1 27 и 2 7 садрже схватање по којем човек садржи нешто „божанско“ у себи. То ће нарочито бити препознатљиво у анализи појма *eṭemū* и *ṭemūt*. Међутим, упадљиво је да је „животворна супстанца“ или виталност у библ. тексту божански дах (*nišmat haayim*), а не крв или нека слична твар. То би могло да говори у прилог мишљењу да библ. писац намерно заобилази ове изразе и нигде их не спомиње како би одбацио идеју да је и Јахве „телесан“ односно да има „месо и крв“. Јахве се поима као трансцендентан Бог, духовне природе, и он даје управо „дах животни“. О овоме ће у каснијем току рада бити више речи.

Облик *da-mi* који се помиње у тексту је именица са суфиксом зам. 1. л. ј. од *damu(m)* што значи крв и крвопролиће.<sup>321</sup> Поред именичког присутно је и придевско значење: а) таман (*da'mi*) и у текстовима стоји: „ако је река као тамна црвена крв“, „ако неко има тамне печате по телу“.<sup>322</sup> У облику *ada(m)mi* значи „црвен“, „црвен одевни предмет“, и као ознака тамно-црвене боје земље која се користи као фарба за фигурице или одећу (од сем. корена *'dm* бити црвен).<sup>323</sup> Веома је важно приметити да јевр. реч *adam* води порекло од истог сем. корена.<sup>324</sup>

<sup>319</sup> W. Horowitz, *Animate, Inanimate*, 36.

<sup>320</sup> W. Horowitz, *Animate, Inanimate*, 36.

<sup>321</sup> *damu(m)* (W. v. Soden), AHW I, 158.

<sup>322</sup> *damu(m)* (A. Oppenheim/E.Reiner), CAD 3, Chicago 42004, 74.

<sup>323</sup> *ada(m)mi*, (W. v. Soden), AHW I, 10.

<sup>324</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I (G. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1973, 82.

Реч *damu(m)* се користи и у магијским текстовима и прорицањима: „ако је исток у свануће црвен као крв“, „ако је слезина заклане животиње пуна крви“. Помиње се и као симптом болести у медицини, најчешће у контексту хеморагије или као лек – „крв црне змије“, или крв лава, бика. У правним текстовима може да буде и ознака убице: „који носи мрљу крви“ или „крвав новац“. Понекад и као ознака рата да ће се „крвљу напојити поља“ или као тужбалица „о подземни свете, попио си крв мог жртвеног јагњета“.<sup>325</sup>

Облик *širišu* – од им. *širu(m)* значи месо, тело, труп (са органима). Користи се у култно-магијском значењу предсказивања будућности на основу изнутрица, а понекад и као ознака за култну жртву.<sup>326</sup> Понекад *širu(m)* бива ознака за цело тело, чак за личност. У многим текстовима стоји да једино краљ има божанску природу односно његово тело потиче од меса богова.<sup>327</sup>

#### 1.14. Значење антрополошких термина: *eṭemmu*, *ṭemum*, *lullu*, *awilum (amelu)*

##### 1.14.1. Дух (*eṭemmu*) и разум (*ṭemum*)

Након што је Енки пред боговима објавио да стварање човека потребује мешање глине са крвљу и месом убијеног бога, у ст. 215-6 најављује како ће из меса изаћи дух *eṭemmu* и да ће живи човек бити његов знак. Да би се боље разумели ови стихови, неопходно је почети од анализе самог израза *eṭemmu*.

Израз *eṭemmu* у акд. означава пре свега *дух преминулог*.<sup>328</sup> Помиње се у многим текстовима у тзв. „пророштвима“ некромансера који разговарају са духовима преминулих. Духовима покојника потребно је приносити жртве како би обитавали у миру и не би узнемиравали живе. Постоје и клетве у којима се жели да дух преминулог никада не нађе мира, те тако постоје и зли, лутајући духови. *Eṭemmu* се помиње и као узрок болести: „рука *eṭemmu*-а је на њему“. То често буду они којима се не приносе жртве или који нису прописно сахрањени и постоје ритуали којима се истерује дух који узнемирава или је запосео неког човека.<sup>329</sup> Овај израз сличан је библијском *iṭṭim* у Иса 19 3 где се говори да ће „нестати духа у Мисиру“ у смислу да њиховим жречевима духови покојника неће ништа више саопштавати и „намеру Мисира разбиће“.<sup>330</sup>

<sup>325</sup> *damu(m)* (A. Oppenheim/E.Reiner), CAD 3, 76-79.

<sup>326</sup> *širum* (W.v. Soden), AHW III, 1248-9.

<sup>327</sup> *Šimtu* (E. Reiner), CAD 17, III, Chicago 2008, 114-7.

<sup>328</sup> *eṭemmu* (A. Oppenheim/E.Reiner) CAD 4, Chicago 2004, 397.

<sup>329</sup> Исто, 397-9.

<sup>330</sup> T. Abusch, „Eṭemmu“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P. Horst), Leiden 1995, 588.

У првом извештају постоје епске репетиције које наглашавају и повезују важне мотиве:

215-217 - из меса божијег (*ši-i-ir il-i*) нек' изађе дух (*eṭemmu*)

223-239 „*We-ila*, бога који имаше разум (*ṭemum*)“

216. „нек живи човек (*awilu(m)*) буде знак његов“

229. она означи човека знаком убијеног бога

217 – 230 „да се не би заборавио он“

Ови ст. наглашавају и повезују следеће мотиве: *убијање бога, дух убијеног бога и разум, и памћење његове жртве* и сви се односе на „квалитете“ које човек добија од убијеног бога.

Ст. Атр који говоре о *eṭemmu* често се сматрају и за етиологију самог термина. Приметна је алитерација у изразима дух и разум - *eṭemmu* и *ṭemu(m)* као и у изразима човека и убијеног бога: *awilu(m)* - *We-ila*.<sup>331</sup> Може се рећи да Атр нуди и етиологију самог акд. израза за човека: *awilu(m)* настаје тако што човек добија *живот и разум* од убијеног бога (*a*)*We-ila*.<sup>332</sup> Значај коришћења појма *eṭemmu* лежи управо у спајању два важна квалитета човека: животност и разум. Онај загонетни *знак* на човеку који се помиње у одељку може бити и само име убијеног бога – *We*, пошто само *ila* значи бог и инкорпорирано је у опште име човека *aw(e)ilu(m)*.

Као што *eṭemmu* бога *We-ila* није нестао након његовог убиства, него и даље живи у човеку. *Eṭemmu* убијеног бога, уместо да лута, остаће везан за његово раскомадано месо, које смешано са крвљу и глином чини *materia ex qua* човека.<sup>333</sup> Живи човек је манифестација самог тог духа, односно *eṭemmu* се показује се у откуцајима срца (ударци бубња-тимпана из 213 треба да симболизују откуцаје).<sup>334</sup> Након људске смрти овај дух не ишчезава јер има божанско порекло. Човек добија *ṭemu* – „разум“, која се у *eṭemmu* крије, као *ilu* у *awilu*. Све ово поменуто представља једну данас тешко разумљиву значењско-

<sup>331</sup> T. Abusch, „Eṭemmu“, DDD, 588.

<sup>332</sup> T. Abusch, „Eṭemmu“, DDD, 588.

<sup>333</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 80.

<sup>334</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis – Introduction*, 21.

етимолошку игру, коју је аутор Атр припремао још од прве реченице: *inuma ilu awilu* - „Када богови беху људи“.<sup>335</sup>

Именица *temu(m)* има следећа значења: способност планирања, разум, одлучност, исказ воље, мишљење.<sup>336</sup> Поред ових значења употребљава се и за означавање вести, извештаја, наредбе, пута.<sup>337</sup> Фон Зоден разликује *temu(m)* од *hasisu(m)* односно сматра да убијени бог није имао „божанску мудрост“ (*hasisum*), већ само „обичан разум“ (*temum*) који му је омогућавао да организује рад на каналима и обавља радне дужности (као и остали Игиги богови). Исто тако човеку који је од њега створен не припада ништа више од „обичног разума“ (*temum*). Он зато овај израз у свом предговору Атр за TUAT преводи као *Planungsfähigkeit*.<sup>338</sup> Са друге стране, *hasisu* значи дубинско разумевање, божанска мудрост, и најчешће се приписује само великим боговима.<sup>339</sup> У Гилг I, 202 након односа са Шамхат, Енкиду стиче и *hasisu(m)* односно мудрост. Повезивање речи разум - *temu* са духом (*etemmu*, сум. *gedim*) показује представу о души која је когнитивно орјентисана.<sup>340</sup> О односу *temum* и *hasisum* биће више речи у одељку II.3.16.

К. Вилке наглашава још један важан аспект употребе имена *We-ila* за убијеног бога. Иако се то нигде експлицитно не тврди, он сматра да је реч о началнику побуњеника у току побуне Игигија<sup>341</sup> (вероватно по логици да би требало да се убије онај који је највише „крив“). Пошто је крв, месо и дух убијеног бога део човека, то би онда значило да је побуњеништво суштински део људског бића. Ово „урођено“ побуњеништво човека јавиће се експлицитније као мотив и у другим текстовима. То отвара пледоаје за каснију разраду мотива у ст. о почетку потопа.

Након смрти остаје бживотно тело и нека врста нематеријалног, али опазивог „духа“. Тело мора бити сахрањено, ни случајно растргнуто од стране животиња, јер дух тако губи свој људски облик и не бива препознат у подземном свету, а неће имати мира док не нађе своје место у подземном свету. Када се мртви помињу по имену и када им се приносе жртве показује се да остају у сећању и то им даје покој. Ақд. текстови показују да духови покојника не припадају само „религијској сфери“ већ имају утицај на

---

<sup>335</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen in altorientalischer Mythologie*, у: J. Stagl/W. Reinhardt (ppp), *Grenzen des Menschseins - Probleme einer Definition des Menschlichen* (VIHA 8), Wien/Köln/Weimar 2005, 238-245. Овако сличну етимолошку игру понавља и једна млађа верзија Атр из I.м. пХ: у њој је име убијеног бога Alla (Ша) и описује га као једног енлила, односно једног од владарских божанстава. Касније каже се за Енлила да он обдарен *temu*-ом, али да није деловао разумно (кад је пустио потоп).

<sup>336</sup> *temu(m)* (W.v. Soden), AHW III, 1387.

<sup>337</sup> *temu(m)* (M. Roth), CAD 19, 90.

<sup>338</sup> *Atramchasis*, (W.v. Soden), TUAT III/4, 614.

<sup>339</sup> *temu(m)* (M. Roth), CAD 19, 94.

<sup>340</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 245.

<sup>341</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 245.



друштвене структуре и психичко искуство: мртви кроз обичаје остају део породице и утемељују колективну свест.<sup>342</sup>

Поставља се питање у каквом односу стоји крв као животворна супстанца за човека и дух? Односно, нелогично је да се инсистира на крви и месу бога као основи за животност човека, а да се после тврди како је живи човек манифестација духа убијеног божанства. Прва помисао је да је реч о мешању две традиције и етиологије које порекло људске животности објашњавају различитим терминима. Но, с обзиром да је значај умрлих духова за живот Месопотамљана био велики, сматрам да је писац с правом хтео и овај појам да уврсти у текст о стварању и да му, иако помало недоследно, пружи достојно место. Израз *eṭemmi* би стога у антрополошким схватањима Атр требало посматрати пре свега из перспективе акд. некрологије, односно *месо и крв божанства оживотворавају мртву глину, али читава та смеша не нестаје смрћу већ eṭemmi покојника (као и eṭemmi бога) настављају своју бледу егзистенцију у подземном свету.*<sup>343</sup>

Писац Атр употребом појма *eṭemmi* постиже следеће ефекте:

1. тврди да човек добија божански *eṭemmi* те добија живот
2. тврди да човек садржи божански *eṭemmi* те има разум *ṭemi* (алитерација) као и убијени бог
3. у једној речи спаја два важна квалитета човека: животност и разум.
4. тврди да ће дух човеков живети после његове смрти (као што дух бога није нестао његовим убиством)
5. тврди да су бог и човек слични у разуму (одн. оно духовно у човеку је божанског порекла)
6. апелује да се памти жртва бога
7. инсинуира да човек води порекло од побуњеника те је и сам „урођено“ бунтован.

Иако јеврејски познаје израз сличан значењу *eṭemmi* (*iṭṭi* у Иса 19 з), Пост 2-3 га не употребљава већ као животворну компоненту човека уводи израз користи *nišmat haуuim* – „удах живући“, „дах животни“ као оживљавајућу компоненту човека, а на

---

<sup>342</sup> Т. Abusch, „Eṭemmu“, DDD, 589.

<sup>343</sup> Р. Алберц сматра да је *eṭemmi* један споредан мотив који је ту „вештачки“ инкорпориран и да њему не би требало поклањати толику пажњу (он сматра да би то било исто као кад би се „дрво живота“ сматрало кључним мотивом у Пост 2-3). R. Albertz, *Die Kulturarbeit im Atramchasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte*, у: R. Albertz (ppp), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, (FS C. Westermann), Neukirchen/Vluyn 1980, 43, f16.

другом месту *ruah ha-elohim* - „дух Божији“. Иако не можемо знати да ли је аутор намерно избегавао изразе сличне акд. употреби, значењска разлика антрополошких термина у Пост 2-3 је велика. *Нема говора о непосредној литерарној међузависности, ни лексички, ни синтаксички, већ само на нивоу модела стварања formatio. Значењска разлика би могла да укаже да је Јахве духовне природе, без крви и меса и да не захтева жртву да би човек настао, већ је довољан део његовог духа (nišmat haayim).*

#### 1.14.2. Изрази за човека *lullu* и *awilum (amelu)*

Значење и употреба израза *lullu* и *awilum* говори доста о схватању човека и његове историје. Оба појма се иначе користе у свим одељцима који се обрађују у овом раду, а њихова употреба је веома честа у свим акд. текстовима. У Атр се помиње у I, 194-5. „Ти си богиња рађања која човечанство (*awiluti*) ствара, створи (пра)човека (*lullā*), да тескобу на себе преузме“. Даље *awilum* стоји у I, 197, 212, 241, а *awilutum* у 242. Оба се помињу у Ее у Мардуковој изјави намере да ствара (Ее VI, 6 *lullu* и *amelu*, 7 *lullu*), затим у Гилг I, 95 „Ти си Аруру створила људе (*amelu*)“ и Гилг XI, 296 и 299 оба пута *amelu*. У Гилг I, 194-210 се не помиње, али мало пре тога у ст. 178 стоји *lullu-amelu* што се најчешће преводи са човек-дивљак и занимљиво да управо овај одељак бива кључан за поимање разлике између *lullu* и *amelu*. У KAR4, 72 помиње се *amelutu* – човечанство као у Ммк, 20-21 (*amelutu*). У Мкр користе се оба израза, али као синтагма - *lūllu amelu* у смислу првородни човек, *lūllu*-човек и *maliku-amelu* – краљ-човек, кнез који стоји насупрот *lullu-amelu*. (један од значајних одељака за одређење значења ових термина).

Реч *lullu* је сум. порекла и коришћена је у облику *Lullu(bum)* у староакд. доба (крај 3 м. пХ) да географски означи област западно-иранске висоравни у области Зулаиманија, као и да се именује народ тог подручја (што потврђују сум.-акд. топографске листе).<sup>344</sup> Временом је значење ове речи проширено и у 2 м. пХ и у време састављања епохалне акд. литературе, добија значење „планински, примитивни човек“, „странац“. Ширењем месопотамских царстава, народи из долине Тигра и Еуфрата чешће су долазили у додир са планинским народима из *Lullu(bum)* области. Неки документи потврђују победе над племенским скупинама *Lullu(bum)*-а, а народ *Lullu(bum)*-а помиње се и у контексту трговине: месопотамско жито извозило се у планине, а увозила су се крда оваца и говеда. У 2. м. пХ, *Lullu(bum)* се означава као земља порекла робова, а реч добија временом и непријатељски призив. У 1. м. пХ реч је поистовећена са царством

<sup>344</sup> Н. Klengel, „Lullu(bum)“, RLA VII (D. Edzard), Berlin/New York 1987-1990, 164-168.

Замуа које је пружало организован отпор Асирском царству.<sup>345</sup> И други речници наводе да реч има сум. порекло и значи: „*првобитни (примордијални) човек*“.<sup>346</sup>

Термин *amelu* је младоакд. изговор од староакд. *awilum* има исто значење.<sup>347</sup> *Amelu* је заједничка именица односно општа ознака за људско биће (као различитост у односу на богове и животиње), значи *човек*, особа, личност, појединац – конкретан (одређени) човек, неки (неодређени) човек, одрастао човек, мушкарац.<sup>348</sup> Често помиње у законској литератури и то најчешће као слободан грађанин, господин, део класе слободних у законским релацијама према цару и другим људима. Користи се и као део сложеница *amelu-Bablu* што значи грађанин, становник (Вавилона).<sup>349</sup> Односи се и на човека са финим манирима и лепим, учтивим понашањем.<sup>350</sup>

У одељку о стварању човека у Атр, дата је етиологија термина *awilum*: он настаје од имена убијеног бога *We-ila* додавањем префикса *a-w(e)-ila*. Тиме се чак и на лексичком плану показује сличност између термина за бога и човека *ilu* и *awilu* што први стих Атр већ тако убедљиво представља. Од *a-me-lu* настаје израз *a-me-lu-tu(m)* што значи човечанство, човештво и њиме се описује свеукупно бројно стање људи, множина са мушкарцима, женама и децом.<sup>351</sup> *Amelutu* може да означава и војску, скупину радника и робова као и неку конкретну скупину слободних грађана са цивилизованим понашањем.<sup>352</sup>

Имајући у виду да се значење *lullu* односи пре свега на прачовека, дивљака, људско биће у примордијалном стању, а да се *awilum (amelu)* користи чешће у контексту човека као грађанина, заштићеног законом, слободног човека са лепим манирима, може се рећи да ова два израза описују два различита стадијума људске историје. Ови термини показују свест о томе да је човек у свом првобитном стању био диваљ (као Енкиду) и да му је животна околина била дивља природа, док је *amelu* људско биће које је кроз пољопривредну револуцију дошло до утемељења цивилизацијског живота које „просвећено“ и у којем владају закони и лепо понашање. Атр на пример показује да *awilum* има разум, а то је разум да копа канале и да изграђује цивилизацију. Акд. текстови о стварању човека рефлектују свест о разлици *lullu* и *amelu* као о разлици између

<sup>345</sup> H. Klengel, „Lullu(bum)“, RLA VII, 164-168.

<sup>346</sup> *lullum(m)* (W. v. Soden), AHW I, 562; *Mensch – Lullu* (T. Kämmerer/D. Schwiderski), DAW, Münster 1998, 253.

<sup>347</sup> *Awilum* (W. v. Soden), AHW I, 90-91.

<sup>348</sup> *Amelu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD I, II, Chicago 42004, 49-57.

<sup>349</sup> *Awilum* (W. v. Soden), AHW I, 90-91.

<sup>350</sup> *Amelu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD I, II, 49-57.

<sup>351</sup> *Awilum* (W. v. Soden), AHW I, 91.

<sup>352</sup> *Amelu*, (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD I, II, 57-8.

дивљег и цивилизацијског, односно разлици у два периода људске историје. Више о схватању људске историје и разумевању цивилизације биће приликом анализе одељка Гилг I, 194-210.

#### 1.15. Схватање рада у Атр - *šuršikum* и *dullum*

Први извештај о стварању човека у Атр у фокусу има *рад*, док га други ни на једном месту не помиње. Појам рада има средишњу улогу у овом извештају. Изрази који се користе да опишу појам рада су: *šuršikum* и *dullum*. *Šuršikum* је именица из које је изведен придев *šuršiqu* и значи „веома тешко, тескобно“, „под великим мукама“,<sup>353</sup> болно.<sup>354</sup> Овим изразом се наглашава тај тескобни аспект рада, описује се у изразито негативном контексту, као бол, патња и мука. Он се помиње укупно три пута и то у ст. 191, 197, 241. Притом ст. 197 и 241 користе скоро исту формулацију „терет (*šuršiqu*) преузеће човек“. Епска репетиција указује на важност овог стиха. Њиме се најављује и тема одељка и поставља као средишни мотив (чак толико да је читава антропогонија постављена у контекст разјашњења појма рада).<sup>355</sup>

Поред *šuršikum* за ознаку тескобног рада користи се у ст. 240 и израз *du-ul-la-kunni* од *dullu(m)* што значи: а) труд, тескоба, рад, служба, кулук.<sup>356</sup> Присутан је у многим текстовима, чешће профаним него сакралним. Проширено у контексту значи: у службу поставити, рад наметнути, грнчарски посао за храм обављати (касновав.), писарски рад обављати (новоаср.), затим рад за цара и државу (надничење, државни кулук), рад на изградњи државних зграда, рад на копању канала, рад на пољопривредним добрима, култивација, култни рад – богослужење.<sup>357</sup> Реч *dullu(m)* стоји са придевом *endi* што значи наметнути тескобан рад (оптерећење, ропство, ношење цигли). Из употребе овог термина јасно је да он, за разлику од *šuršikum* означава управо скоро све аспекте рада у Месопотамији (а да притом тескоба није толико наглашена као при употреби *šuršikum*).

Иначе за реч тескоба, терет, мука поред ових користи се и *li-bi-il* (196) од *libitu(m)* - прављење глинених цигли. Овај глагол указује да је ова „тескоба“ повезана са прављењем цигли за градове односно тескобом на изградњи цивилизације.<sup>358</sup>

<sup>353</sup> *Šuršiqu* (W. v. Soden), AHW III, 1280-1.

<sup>354</sup> *Šuršikum* (E. Reiner), CAD 17, III, Chicago <sup>2</sup>2008, 327.

<sup>355</sup> В. одељак II, 1.7.

<sup>356</sup> *Dullu(m)*, (W.v. Soden), AHW I, 175.

<sup>357</sup> *Dullu(m)* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 3, Chicago <sup>4</sup>2004, 173-177.

<sup>358</sup> *Libitum* (W. v. Soden), AHW I, 551. (В. одељак II, 1.12 о „цигли рађања“).

Схватање рада у Атр условило је и представу о циљу стварања људи – текст је јасан у томе да је *циљ стварања човека преузимање рада од богова*. Под тим радом се подразумева пре свега онај најнужнији од кога зависи живот у Међуречју, а то је тескобан посао копања и одржавања мреже канала.<sup>359</sup> Савремени читалац на први поглед остаје нем пред бизарношћу циља људског постојања у односу на представе о човеку које гаји савремено доба. Међутим, суровост живота у пустињи у којем нема ни трага вегетације без довођења речне воде, поставља посао на одржавању канала и ширењу мреже у контекст борбе на живот и смрт. Само летимичан поглед путника на пустињу и долину у Ираку или Египту може посведочити овај контраст. Циљ стварања људи би онда био да у тим суровим условима преживи, а једини начин за то био је масовни кулук на одржавању канала.

Иако Атр не почиње космогонијом, може се на основу других текстова рећи да стабилан поредак света који човек има у искуству не стоји на почетку стварања, већ је резултат или борбе или неког развоја. Таквом устројеном свету, свету у којем је живот могућ, стално прете силе хаоса и уништења. Живот мора стално да се бори са силама смрти. Оваква представа односно начин размишљања гради једно специфично разумевање света и разумевање сопства у њему: свет почиње тешким радом богова на устројавању света (прављењем мреже канала, река, долина) као њиховом борбом са силама хаоса. *Управо одржавање канала и стварање нових јаркова и јендека је борба коју сада према Атр треба да настави човек против силе хаоса.*<sup>360</sup>

Ова борба је била свакодневно искуство људи Месопотамије: климатски гледано је та област у летњим месецима изложена великим врућинама, а у јесен и зиму тек понеким падавинама што од самог почетка приморава људе овог региона да наводњавањавају како би пољопривреда уопште била могућа. И пре него што је Вавилон постао империјална сила, овај систем за наводњавање морао се изградити кроз тежак рад и детаљно планирање као и потоњим исцрпљујућим одржавањем већ постојеће мреже. Истовремено, поред недостатка воде, у зимским месецима јављала се опасност од изливања Тигра и Еуфрата због топљења снега у Јерменији, те је то представљало додатно отежање овог положаја (у овом региону је настала и прича о потопу).<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> Н. Божовић, *Смисао човековог живота према Пост 2, 4а – 3, 25 и вавилонским митовима*, Видослов 67, Требиње 2016, 81-91.

<sup>360</sup> А. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 22.

<sup>361</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 15.

Стварање људи, дакле, не укида потребу за радом, но ипак оно представља решење велике кризе која је избила међу боговима и која се може назвати *радни спор или радни конфликт*.<sup>362</sup> Решење кризе међу великим и малим боговима се може видети и у ст. 232-3 где се после стварања људи и форми паралелизма обе групе богова и Анунаки и Игиги називају „великим“. Пошто потреба за радом није укинута, долази се до важност закључка да су и *богови зависни од рада*.

С обзиром на то да рад човека на одржавању канала значи и рад на одржавању живота, рад се схватао и као култни рад – *богослужење*. Осим тога, с обзиром да су канали омогућавали бављење пољопривредом, рад на пољима (култивација) је схватан такође као богослужење. Служба коју обезбеђују људи људи јесте рад за Енлила, цара богова, и као такво *култивисање се разумева као богослужење*. Ако нема култивисања (богослужења), онда нема ни хране за богове. У том смислу су богови још зависнији од људи, богови Месопотамије исто морају да једу од плодова земље.<sup>363</sup>

Овај религијски контекст рада може се разумети само у контексту дубљег познавања култа жртвоприношења у Месопотамији и антици уопште: приносили су се плодови од земље и стоке. Огроман рад на култивисању био је потребан како би се култ уопште одржавао. Храмови су уствари били велика пољопривредна предузећа – са фармама и магацинима, а богови су били зависни од његовог функционисања.<sup>364</sup>

Поређења ради, иако у библ. схватању Бога треба поштовати хвалом и жртвом, Јахве није на тај начин завистан од људског рада као богови у Атр. Култивисање (земљорадња) је у Пост прилично „профано“ замишљена, она служи одржању људског живота и његовом унапређењу, али не и у славу Божију. Рад на одржавању канала и обрађивању земље према Библији није богослужење. Уосталом Јахве не мора да ради нити му је потребна храна од плодова земље.

Рад који се описује у Атр не описује ниво малог земљопоседника и сеоско-племенске привреде, већ *показује одлике високо развијене културе у Месопотамији*: описан је високо специјализовани технички рад који је и омогућио земљорадњу, а заснива се на иригацији. Велика имања са системом за наводњавање далеко превазилазе ниво обичног сељака и захтевају прилично сложену и добру организацију. Култивисање је стога у Месопотамији имало државну подршку и било много распрострањеније него у Израилу (као и храмовска економија). Управо и мотив пребацивања рада на ниже богове

---

<sup>362</sup> R. Alibert, *Die Kulturarbeit*, 42.

<sup>363</sup> R. Alibert, *Die Kulturarbeit*, 46; C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 246.

<sup>364</sup> R. Alibert, *Die Kulturarbeit*, 46.

вероватно има своју подлогу у пребацивању рада на ниже слојеве друштва односно у државном организовању масовног рада.<sup>365</sup> Иако то није експлицитно препознатљиво, могуће је да су први слушаоци Атр разумевали текст као објашњење постојећег поретка, јер су митове иначе доживљавали као одговор на многа животна питања (у смислу „зашто је све тако како је“).<sup>366</sup>

Атр рефлектује друштвене сукобе и прејудицира њихово решење, указује на опасности непромишљење политике и владања (оличене у Енлилу као непромишљеном монарху) и нужност да им се супротстави на један интеллигентан начин (*civil disobedience*).<sup>367</sup> Стварање човека у вав. изворима ослободило је богове од потребе рада и они су ушли у еру одмора. У Пост, Бог се одморио после стварања света и човека. Поступак је сличан, али је контекст сасвим другачији. *Јахве није морао да ради за своје одржавање нити се умарао, док богови Вавилона јесу*. Вав. богови су били „као људи“, мучили се и радили да би преживели. Очигледно је да овом мотиву предстоји сасвим другачија теологија.<sup>368</sup>

Из свега наведеног уочава се и извесна амбивалентност у схватању појма рада. Иако Атр приказује служење-рад као богослужење, притом подвлачи тескобу рада. Сваки израз који се користи за рад има везе са речима као што су обавеза, тескоба, мука. У једном стиху се помиње како „*посао убија Игиги богове*“. Оваква представа о раду као тескоби потиче из слике државног масовног кулука. Но то све не треба да води закључку како како је рад процењен апсолутно негативно. Писац намерно ствара амбивалентност: иако је култивисање упућено на државну организацију посла и без ње не може, реалност овог посла није нимало улепшана. Апорија је: *рад омогућава живот* (I, 22) *али прети да убије раднике* (I, 162).<sup>369</sup>

Наводећи многе сумерске текстове, Г. Петинато је тврдио да су акд. текстови имали много негативнији приступ тумачењу рада него сум. Он сматра да је акд. поглед на свет био је веома песимистичан и у томе се показује велика разлика између Сумерана и Акађана: Сумери не осуђују рад никад, Акађани га сматрају за неподношљиву тескобу. Сумерани носе бремене, Акађани се буне против тескобе. Он сматра да то настаје из разлога што су Акађани били пастири па су усвојили агрокултурални и седелачки начин живота

---

<sup>365</sup> R. Albertz, *Die Kulturarbeit*, 47.

<sup>366</sup> W. Lambert/A. Millard, *Atrachasis - Introduction*, 14.

<sup>367</sup> C. Wilcke, *Altnesopotamische Weltbilder*, ORA 5, 21.

<sup>368</sup> A. Millard, *A New Babylonian Genesis Story*, 126.

<sup>369</sup> R. Albertz, *Die Kulturarbeit*, 55.

и онда тај положај оценили као доста тежак.<sup>370</sup> Ова његова теза није наишла на одјек, а и по себи је превише уопштена и натегнута. Ипак, амбивалентност у вредновању рада коју имамо у Атр можемо тражити у искуству акд. номада који су постали земљорадници.

Схватање појма рада у Атр се укратко може сажети у најважније тезе:

1. циљ стварања људи је *преузимање посла* од богова (рад на копању канала)
2. рад на одржавању канала је *нужан*, нижи богови били су радници
3. рад на каналима *обезбеђује живот* и поредак насупрот силама хаоса
4. рад који описује Атр на основу термина *šipšikum* i *dullum* представља *поље делатности развијене цивилизације*
5. рад се разумева као *богослужење*
6. богови *зависе* од људског рада и једу од плодова земље
7. рад је велика *тескоба* и *мука*
8. рад је схватан амбивалентно: *рад омогућава живот* (1, 22), али прети да „убије раднике“ (1, 162).
9. постојећу поделу рада су утврдили богови – друштвени поредак је „божански“

#### 1.16. Пренамноженост људи, потоп и смртност

Након текстова о стварању наилази дужи прекид у тексту прве плоче од око 20 стихова, а затим се наставља следеће:

352. А када прође хиљаду и двеста година,  
353. земља се прошири и људи намножише.  
354. Земља је режала као бик,  
355. а богови беху узнемирени галамом (*huburu*).  
356. Енлил буку (*rigmu*) њихову чу,  
357. и обрати се боговима велим.  
358. Неподношљива је бука људска (*rigmu awiluti*) за мене,  
359. због галаме (*huburu*) немам сна.

За веома кратко време, људи су се намножили, а њихово комешање производи буку. Због тога Енлил не може да спава и обраћа се другим боговима говорећи да ће послати пошаст како би сузбио бројност људске расе. Ове пошасте које прете да скоро

---

<sup>370</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 29.



истребе људе зауставља Енки, бог који је одговоран за стварање човека и који му се показује као пријатељ. Он изабира Атрахазиса, свога највернијег следбеника, и говори му да оде до владара и нареди посебне жртве за оне богове који су одговорни за пошасте те су оне тако престале. Човечанство се опоравило и почело опет да се множи.

Због тога Енки на већу богова предлаже потоп као казну, док Енки саветује Атрахазиса да сруши своју кућу и начини барку. У барку је потребно да спакује сав алат и оруђа која поседује и своју породицу. Даље се говор како се „густа тама скупила“ , „потоп је хучао“, а од јаке кише људи нису могли да „виде један другог“. Међутим, с обзиром да је потопа трајао седам дана и седам ноћи, боговима више нико није приносио жртве, те се потоп окреће против самих богова: „а Анунаки, богови велики, сеђаху гладни и жедни“. Енки тугује за људима које је стварао, а Аруру се буну и пита како је дозволила да се потоп деси и наређује да се расклоне облаци и изађе сунце. Када се потоп завршио и када је Атрахазис принео прве жртве, каже се да се на принос богови „скупише као муве“.

Пошто је боговима постало јасно да је Енлилова самовоља и каприц разлог за катастрофу и да је он слика лошег и хировитог владара, приморавају га да се сложи са даљим постојањем људи. Он прихвата, али наређује да се смањи бука. Енки и Аруру решавају проблем тако што неконтролисано умножавање људи спречавају увођењем смрти за човека, односно ограничењем живота, затим ослобађају демона који убија децу на порођају и установљавају редове свештеница које се заветују да неће рађати.

Ниједан други вав. текст не третира ову фазу људске историје тако да он стоји раме уз раме са Пост 1-11. Као што је у одељку II.1.8. поменуто, код оба текста је присутна схема: *стварање-побуна-потоп*<sup>371</sup>, односно следственост сцена је идентична – стварање људи, погоршање односа са Богом (боговима), потоп и привилеговани преживели човек, обнова створеног света.<sup>372</sup> С обзиром да Пост 2-3 стоји у оквиру веће целине Пост 1-11 и уопште целокупне Књиге постања, тумачење самог одељка зависи и од структуре у коју је овај одељак уклопљен у целину. Исто тако, Атр I, 192-295 стоји као одељак једне веће целине и у односу на њега добија такође важне слојеве значења. Да би се утврдиле сличности и разлике оба одељка, неопходно је растумачити догађаје

---

<sup>371</sup> A. Millard, *Babylonian Genesis Story*, 125. Уп. D. T. Tsumura, *Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction*, R. Hess/D. Tsumura (ppp), *I Studied Inscriptions from Before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (SBTS 4), Winona Lake 1994, 44-57.

<sup>372</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 78. Уп. R. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, ZAW 93/2 (1981), 197-216.

око потопа у Атр, разлоге његовог настанка и улоге људи у томе, јер се из целокупне структуре Атр могу извући веома важне антрополошке импликације.

### 1.17. Бука и галама (*rigmu* и *huburu*)

Разлог због којег је уследила казна пошастима и потопом била је *бука* (*rigmu*). Истраживачи се око тумачења овог израза прилично разилазе. Пре свега питање је да ли овај појам носи у себи значење „преступа“, односно може ли се морално оквалификовати.

У акд. *rigmu* значи глас, затим звук инструмената и звецкање оружја, звук марширања армије и галама гомиле, лавез паса и режање животиња, *бука*, позив, викање (на некога – „Иштар ће викати на моју војску“), грмљавина („режање Ададово“), таласање, јадање.<sup>373</sup> Од свих примера наведених у речнику, веома мало текстова, дакле, наводи употребу *rigmu* за означавање нормалног, артикулисаног говора. Већина значења овог термина односи се на углавном неартикулисани, снажни и узнемирујући звук.

За разлику од *rigmu*, *huburu* има много скромнију употребу. Повезује се са обликом *habaru* и значи „бити бучан, бунити се, јаукати“, „направити (радосни) услик“. Помиње се у текстовима када неко реагује на конфликт, напад. Порекло овог термина није јасно: а) Б. Ландсбергер сматра да потиче од *awaru* што значи „продрети“, док б) фон Зоден и Ботеро повезују израз са значењем „копати“, а трећи в) сматрају да значи „бити у покрету“ и односи се на порекло чувеног израза *Habiru* – номади (и порекло речи Хебреј одн. Јевреј).<sup>374</sup>

Имајући у виду загонетност овог израза најбоље је његово значење извући из конкретног одељка: у горе наведеном јасан је синонимни паралелизам између стихова 355 и 359 као и 356 и 358. Прва два показују да су *rigmu* и *huburu* синоними, наглашавају узнемирност због буке и узрок – људе.<sup>375</sup>

Р. Клифорд сматра да су људи у тих 1200 година после стварања заиста вредно радили на одржавању канала и производњи оруђа, те стога *бука* може бити комешање које настаје људским радом.<sup>376</sup> Уосталом значење *huburu* као копање би у овом контексту имало смисла. Но поставља се питање, зашто је сам рад који је по природи бучан постао проблематичан?

<sup>373</sup> *Rigmu* (E. Reiner/M. Roth), CAD 14, Chicago 1999, 328-334.

<sup>374</sup> *huburu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 6, Chicago 1995, 7-8.

<sup>375</sup> Уп. R. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, 205-206.

<sup>376</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 77.

На питање: Шта значи *rigmi* и *huburu*? постоје следећи одговори:

1. Постоје истраживачи који сматрају да бука *rigmi* и *huburu* коју људи праве представља последицу људске пренамножености на земљи.<sup>377</sup> Сама пренамноженост је морално неутрална и представља несвесно срљање човека у пропаст, односно тврде да човек „провоцира“ потоп несвесно и жртва је сопственог урођеног нагона за размножавањем.

2. Друго мишљење је да није реч о пренамножености већ да *rigmi* и *huburu* представљају побуну људи против богова.<sup>378</sup> *Rigmi* се помиње и када Игигу богови протестују због тешког рада испред боравишта великих богова – стога *rigmi* људи представља наставак ове буке односно жалбу људи на тежак живот и рад (уосталом, човек је бунција као што је био и бог од којег је створен).<sup>379</sup>

3. Треће мишљење је оно према којим *rigmi* и *huburu* представљају своја основна значења буке: поткрепљује се аргументима да се Енлил не жали директно на пренамноженост, већ на буку, а затим да је пренамноженост била толики проблем, помињала би је и остала месопотамска литература, а не само Атр.<sup>380</sup>

Друго мишљење треба одбацити, зато што на овакво тумачење *rigmi* и *huburu* не наилазимо нигде даље у току текста, односно нигде се не говори да су се људи побунили и устали против богова. Када Ђ. Петинато тврди да је човек дигао побуну, он то поставља у контекст своје натегнуте тезе о акађанском „кукању“ због посла насупрот Сумеранима. Једино што можемо извући из овог мишљења јесте да је људска природа била подложна некаквом преступу с обзиром да је настао од бога-бунције. О томе да је човек *свесно* устао против богова нема аргумената.<sup>381</sup>

Треће мишљење по којем су *rigmi* и *huburu* у основном значењу такође се не може одржати, јер онда није сасвим јасно зашто би једноставна бука и галама произвела толико проблема. Оно се ипак може делимично усвојити уколико се ова бука у основном значењу повеже са пренамноженошћу људи.

То нам онда оставља прво мишљење за које постоји низ аргумената. Атр говори да *несвесно и непланирано размножавање људи води у поремећај равнотеже* који су

---

<sup>377</sup> W. Moran, *Some Considerations*, 251.

<sup>378</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 27-8.

<sup>379</sup> W. Moran, *Some Considerations*, 252.

<sup>380</sup> W. Moran, *Some Considerations*, 252, R. Clifford, *Creation Accounts*, 81.

<sup>381</sup> Оден сматра да иако постоје разлике између Атр и Пост 1-11, начин на који се говори о потопу има упадљиве сличности. Уп. R. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, 215-216.

богови устројили и које не треба мењати - као што је одржавање канала било део плана о одржавању створеног света. Атр притом не доводи појмове *rigmu/huburu* у етички контекст у библ. смислу свесне одлуке односно слободне воље. *Rigmu* није била морална кривица већ се односи на простирање људи ван капацитета земље која може да их обдржи.<sup>382</sup> Фон Зоден допуњава значење овог хибриса подразумевајући ширење култивисаног простора изван граница које су поставили богови.<sup>383</sup>

У прилог томе говори и Р. Алберц. С обзиром да је јасно да се Атр састоји од спајања две разнородне традиције (прва о побуни Игиги богова и друга о потопу, види одељак Извори Атр), тумач је ослобођен императива да цео еп у једном од ова два правца тумачи и да други на основу првог потискује, или обрнуто. Стога и дискутабилно тумачење *rigmu* и *huburu* не мора нужно бити у контексту прве традиције (радни спор – против првог мишљења). Мотив се мора разумевати у оквиру ове друге традиције: под буком се подразумева пренамноженост, омасовљење људи у уском простору који је и данас видљив у блискоисточним градовима.<sup>384</sup>

Пре потопа људски живот није био ограничен, док после потопа јесте. Смртност људи које се уводи после потопа према Атр успоставља угрожену равнотежу. То нас доводи до разматрања појма смртности у Атр.

#### 1.18. Смртност у Атр

У ери пре потопа, није било урођено ограничење живота. Људска бића су могла да умру насилном смрћу, као и сами Игиги богови који су убијени, али живот није био ограничен. Богови схватају да не могу без људи и одмах се појављују Енки и богиња-мајка да реше кризу (као што су то и у првом случају приликом побуне Игиги богова). Они обнављају створени свет: „Ти си богињо, мајко, судбине творац, смрт људима наметни“. Остале мере осим смртности које су уведене јесте оснивање редова девица: *ugbaltu*, *entu*, *egisitu* које својим примером треба да доприносе равнотежи, као и допуштање демону *rašittu* да изазива побачај.<sup>385</sup>

А. Цгол сматра да у човечанству после потопа долази до промене: човек на почетку стварања није био довршен, него је још увек био у стању настајања, експеримент. Оно што му је „недостајало“ јесте смртност. Она сматра да је логика човека

---

<sup>382</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 82.

<sup>383</sup> W. v. Soden, *Der Mensch bescheidet sich nicht*, Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel, y: Bibel und Alter Orient (BZAW 162), Berlin-New York 1985, 165-173.

<sup>384</sup> R. Alberz, *Die Kulturarbeit*, 52.

<sup>385</sup> R.J.Clifford, *Creation Accounts*, 78.

Месопотамије следећа: *без смрти не може се замишљати једно унедоглед настављено рађање људи*. Можда је управо то оно што је Енлила „пробудило из сна“ и уплашило да је одлучио да уништи људски род. Његово буђење би могло да лежи у страху од поремећаја баланса у свету. Она сматра да је „неподношљива бука“ био израз за промишљање о сексуалности људи.<sup>386</sup>

Месопотамско размишљање повезује ограничени живот појединца са неограниченим животом врсте. Појединац умире, али човечанство живи кроз снагу плодности. Неки текстови показују шта се дешава са оним бесмртним *etemmi*: док се он у људском роду неограничено умножавао пре потопа, након њега сваки *etemmi* прелази са смрћу у свет мртвих где он без тела и без „буке“ (плодности) наставља да живи.<sup>387</sup>

### 1.19. Проблем урбанизације

*Смртност и ограничена репродукција су услови суживота богова и људи у слепопотном периоду*. Без поменутих ограничења, људска врста би се проширила изван капацитета земље која би могла да их подржи. Непосредна тема другог дела Атр јесте пренамноженост, прецизније, проблеми у урбанизацији на почетку другог миленијума.<sup>388</sup>

Пренамноженост без регулативе доводи до цивилизације у којој се дешава експлозија бројног стања која се не може контролисати – она је, дакле, најбоље описана под појмом буке (а уствари се мисли на хаос) - „*земља рикаше попут бика*“. Пренамноженост људи која се јавља као последица култивисања земље узрокује хаос и постаје опасност по равнотежу у свету – то је за богове неподношљиво и они шаљу пошести и потоп.<sup>389</sup>

Имајући у виду пренасељеност у периоду савремене епохе, запрепашћујуће је да ова мисао потиче од пре више од 3500 година. Оваквих представа има и код других народа. Могуће је да чак и тада високоразвијена месопотамска култура дошла до „граница раста“ (рецесије?) те је овакво промишљање нашло места у култури. Са друге стране, веома је зачуђујуће да овакав развој ситуације у потпуности недостаје библијским извештајима. У Пост 1-11 се појављује мотив намножености, али он није разлог за потоп већ намноженост зла. Библијска перспектива посматрања феномена смртности има много

---

<sup>386</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 45.

<sup>387</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 46.

<sup>388</sup> R.J.Clifford, *Creation Accounts*, 78.

<sup>389</sup> R. Alberz, *Die Kulturarbeit*, 53.

јачи етички карактер. А Пост 9, штавише, после потопа приликом обновљења савеза говори о благослову Божјем да се „напуни земља“, односно инсистира на намножености!

Р. Алберц сматра да је Израил који је касно дошао до високе културе такође касно развио и свест о овом проблему, па он као такав не бива поменут у Пост. У фокусу Пост је мала егзилска заједница након слома државе чији је опстанак кроз умножење битнији од питања пренамножености. Упадљива различитост Пост и Атр на овом месту има везе са различитим историјско-културолошким околностима Израиља и Месопотамије.<sup>390</sup>

#### 1.20. Потоп у Атр - психологизација ликова и напет однос богова и људи

И поред свега, Атр се не може свести на антропологију, јер велики део заузима и прича о боговима који су понекад „дивљи“ (у смислу да се психологизација ликова врши само за божанства у оквиру сабора богова и њихова интеракција је пренесена уз ноту суровог реализма. Ниједно људско биће не бива психолошки обрађено као ликови богова). Сувереност богова ограничена је њиховом потребом за људским бићима. Стварање људи било је неопходно за мир међу боговима, а обнова људства после потопа неопходна за живот богова без труда и рада. Портрет Енлила иде и корак даље – он је кукавица и некомпетентан бог и, штавише, други богови то такође виде, а истовремено жели да уништи људе због краткотрајног комфора без промишљања о последицама. Напети однос људи и богова олакшавају Енки и богиња-мајка који помажу човеку и чине тако слику мање црно-белом.<sup>391</sup>

То што Атрахазис ставља оруђа у барку, представља снажан симбол: барка је слика цивилизованог света и сажима све елементе културе у себе (спасава занатство) – она је *плутајући град* који ће касније омогућити људима да опстану. Барка је и *плутајући храм*, слика космоса, микрокосмос (кондензовани космос).<sup>392</sup>

#### 1.21. Закључак Атр

Структура Атр. Општа структура Атр прати следећу схему: тежак *рад* богова (стварање света није поменуто али се подразумева) – *побуна* Игигу богова - *решење* кризе: *стварање људи* I, 192-298, *бука* (пренамноженост) као повод за потоп, *потоп*, преживљавање *Атрахазиса* са породицом, приношење жртве, ограничење људског века и обнова створеног света. Структура Атр има велику сличност са Пост 1-11, јер *in*

<sup>390</sup> R. Alberz, *Die Kulturarbeit*, 54.

<sup>391</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 81.

<sup>392</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 44.

*continuo* приповеда од стварања људи преко потопа до послепотопне фазе људске историје.

Атр у себи спаја две традиције, прву која би се могла назвати *Игигу мит* (о стварању људи који наставља предање Енки и Нинмах и бројних других текстова) и други је *Мит о потопу* (који се наслања на *Сум. мит о потопу*).

Одељак Атр I, 192-298 се састоји се од *два извештаја* о стварању људи. Први обухвата ст. 192-248, а други од ст. 249-298. Први извештај припада класичној епској традицији, има велики број епских репетиција и наизменичних обраћања, док други чини препричавање догађаја без дијалогског, наизменичног обраћања и може се сврстати у магијско-ритуалне текстове.

### Начин стварања

Начин стварања у Атр означава се латинском речју *formatio* и представља стварање човека кроз моделовање скулптуре и био је широко распрострањен на *СО*. *Formatio* као модел стварања је одлика развијене цивилизације у којем је постојала фасцинација грнчарским вештинама. Грнчар, вајар, био је доживљен као творац у смислу да он „оживљава“ ствари. Ова представа пренесена је на бога који ваја човека.

Свако моделовање фигуре настајало је „*по слици*“ (*ina šalam*) нечега. Тако је и човек настајао по слици, односно према некој „идеји“, „замисли“ коју су богови имали о њему. Глагол који се у Атр употребљава да опише процес стварања је *banu(m)* и контекст његове употребе у другим текстовима јасно указује на повезаност са грађењем, вајањем, стварањем.

*Formatio* се ослања на дугу традицију текстова у месопотамској традицији, а пре свега се везује за град *Ериду*. *Formatio* представља тзв. „хтонски“ принцип у стварању људи, јер наглашава творачки потенцијал влажне земље (глине).

### Актери стварања

За богове ствараоце узети су Енки и Мами. Енки је узет зато што представља бога подземних вода (којима се приписује плодност – „хтонски принцип“) и зато што је бог заштитник занатлија, пре свега грнчара. Мами је узета као богиња-мајка (сликана на теракотама као мајка са дететом у дуци), односно као симбол божанске силе која ствара живот и осигурава његово напредовање.

Материјал за стварање. Материјал за стварање човека у Атр јесте глина (*tidum*), крв (*damum*), месо (*širum*) убијеног божанства и пљувачка богова. Сваки од

употребљених материјала има свој значај за стварање човека. Глина је, и поред свог творачког потенцијала (влажна земља), била недовољна да човек постане живо биће. Она је сматрана „земаљском“ компонентом. Животност човека лежи у крви и месу убијеног бога и зато се они мешају са глином у смесу као тесто која се обликује у људски облик. Да би се процес довршио, односно потврдио, пре коначног вајања богови пљују на ову крваво-глинену смесу. Животност човека позајмљена је од убијеног бога кроз његову крв и месо.

#### Одлике створеног човека

Дух човека - *eṭemmi*. Под изразом *eṭemmi* подразумева се, пре свега, дух преминулог. *Eṭemmi* убијеног бога није нестао његовим убиством, већ је наставио да живи у човеку. Човек је постао жива манифестација *eṭemmi*-а убијеног. Анализом је утврђено да крв и месо божанства пре свега симболизују виталитет човека, а да се употребом израза *eṭemmi* постижу друга два циља. Први је да се нагласи да дух човека живи у подземљу после смрти. Други је да кроз паралелизме и алитерацију споји *eṭemmi* са *ṭemum* и тиме покаже да човек од убијеног бога наслеђује и разум.

Разум - *ṭemu(m)*. Израз *ṭemum* би се најбоље могао превести као способност планирања, разум, одлучност. Способност планирања се односи на способност извршења задужења приликом одржавања канала и приношења жртви. Израз *ṭemum* у том случају представља „обичан разум“ који је човек наследио од убијеног бога који је био нижи бог, Игиги, и који је пре њега радио на каналима. Употребом игре речи *eṭemmi* и *ṭemu* аутор тврди да су бог и човек слични у разуму и да је оно „духовно“ човеку божанског порекла. Ипак, неки аутори инсистирају на томе да се ово *ṭemu(m)* разликује од *ḥasisu(m)*, односно убијени бог није имао „божанску мудрост“ (*ḥasisum*), већ само „обичан разум“ (*ṭemum*) који му је омогућавао да организује рад на каналима и обавља радне дужности. (уп. са П.3.16. однос *ṭemum* и *ḥasisum*)

#### Урођено бунтовништво?

Иако сам текст Атр не каже изричито да је убијени бог по имену Ве-ила био вођа побуњеника, у литератури се обично узима да јесте, а и шири контекст упућује на то да се изабере онај који би носио „највећу кривицу“. То би значило да је човек који је од њега настао у својој природи наследио бунтовништво и конфликтни потенцијал, што ће се видети у његовом „хибрису“ као престапању границе множености која угрожава поредак света.



## Антрополошки термини у Атр

Едиму. Човек се у Атр назива именом Едиму (друго читање Видиму). Само значење израза није сасвим јасно, јер није ни сум. ни сем-акд. порекла и претпоставља се да је позајмљено из неког пре-аријског језика са иранске висоравни.

*Lullu* и *awilum (amelu)* су изрази који се употребљавају да означе човека. *Lullu* се односи пре свега на прачовека, дивљака, људско биће у примордијалном стању, а да се *awilum (amelu)* користи чешће у контексту човека као грађанина, правног лица, слободног човека са лепим манирима. *Amelu* је касноакадски изговор старијег израза *awilum* (ст. акд.). Ови изрази описују два различита стадијума људске историје, односно рефлектују свест о разлици *lullu* и *amelu* као о разлици између дивљег и цивилизацијског. Атр даје и етиологију израза *awilum*: оно је настало од спајања префикса *a* са именом убијеног бога *We-ila, a-w(e)-ila = awilum*.

## Циљ стварања људи

Многи стихови Атр експлицитно наводе да је циљ стварања људи да преузме тежак посао богова, конкретно у обраћању Аруру: „Створи човека, да тескобу на себе преузме“ Атр I, 195. Од њега се очекује да одржава канале и чини земљу плодном као и да приноси боговима од плодова земље. Способност да преузме посао богова лежи у његовом *ṭetum* (разуму), који је добио од убијеног бога.

## Однос према створеном свету

*Створени свет није намењен човеку, већ боговима, а човек има прилично незахвалну позицију у њему. Он је у сталној опасности да се врати у стање хаоса и мора да се одржава тешком муком, а својим законима отежава човекову егзистенцију: неопходно је одржавати канале како би земља остала плодна. Поред тога, најбоље плодове створеног света мора да приноси боговима – редовне жртве у јелу и пићу пред статуама божанства у храму. Укратко, циљ људског живота је одржавање поретка и прехрана богова.*

## Рад

Изрази који се користе да опишу појам рада су: *šupšikum* и *dullum*. Ови изрази обухватају све аспекте рада у Месопотамији и одраз су високо развијене цивилизације: под њима се подразумева масовни кулук на државним пројектима (палатама, храмовима), земљорадња, одржавање канала, занатство, грнчарство итд.

Рад у Месопотамији је нужан, чак су и богови били зависни од рада. Без рада преовладаће силе хаоса те се рад сматра борбом за одржање живота. Људски рад омогућава прехрану богова који заузврат обезбеђују воде у рекама и правилно кретање звезда. Храмовни култ подразумева жртве пред статуама те се рад (служење) схватао и као *богослужење*. Рад је у Атр представљен амбивалентно, он *омогућава живот* (I, 22), али прети да „*убије раднике*“ (I, 162).

#### Бројност створених људи

Први извештај наводи да су људи створени као мноштво и не доноси детаље, односно не наводи се да ли је створен први пар па је од њих настало мноштво или је мноштво одмах обликовано кроз низ појединачних вајања. У сваком случају резултат је *awilutum* односно човечанство.

Други извештај насупрот првом наводи да је човек створен у 7 парова мушког и женског о којима се на почетку брину богиње рађања, а над којима бди Мами. Убрзо потом установљава се брак и помиње полни чин који установљава прокреацију људи и од којег је после настало мноштво.

#### Пренамноженост и порекло смртности

Атр наводи да се после 1200 година веома умножило и да прави буку (*rigmu*) од које Енлил не може да спава. Он шаље пошаст и потоп да смањи људски род. *Непланирано размножавање људи води у поремећај равнотеже коју су успоставили богови. Ипак, овај људски „хибрис“ је несвесно срљање у пропаст, следовање сопственим нагонима за прокреацијом.* Пренамноженост рефлектује промишљање о проблему урбанизације на уском простору речне долине који је и данас видљив у пренасељеним градовима Блиског Истока. Након потопа Енки и Мами уводе ограничење људског живота и људске репродукције као *услове суживота богова и људи у послепотопном периоду*. Без поменутих ограничења, људска врста би се проширила изван капацитета земље која би могла да их подржи и тако нарушила „богоустановљени поредак“.

#### Однос створеног човека и богова

Једини пријатељски однос човек задржава са Енкијем и Мами, са божанским двојцем који га је створио. Енки, не успева да спречи катастрофе које непромишљени Енлил узрокује, али спасава Атрахазиса и његову породицу и показује се као заштитник

и саветник. Атрхазис му се обраћа са молитвама и великом вером. Мамаи у односу на Енкија има пасивнију улогу. Ипак, текст описује њену тугу (мајчинску) за створеним бићем које је нестало у потопним водама. Она остаје та којој се људи обраћају да помогне приликом порођаја. Енки и Мамаи уводе ограничење живота и размножавања људи и постављају „балансиране“ услове суживота богова и људи.

Међутим, из самих текстова о стварању човека показује се ропски однос човека према боговима. Човек је дужан да *прехрани* богове. Његов тежак рад на пољопривреди је *богослужење*. Иако човек чини несвестан преступ тиме што се неограничено множи на земљи, богови то виде као његову побуну и повод за конфликт – он потиче од бога бунтовника и крије у себи потенцијални хибрис.

И поред свог ропског положаја Атр, ипак, показује да су богови *зависни* од људи – без њих не би могли ни они да преживе и да се прехране. Однос богова и људи је однос *међузависности*: човеков према боговима ропски, богови према човеку зависни.

Од богова потичу како срећан породични живот, здравље, богатство, углед, тако и тешка беда, болест, смрт и сиромаштво. У култној свакодневици сходно слушаоцима вршили су се ритуали у којима је молилац тражио „експерта за ритуал“ и који ће конкретним даровима као и текстовима „обавезати“ богове на узвраћање молиоцу зарад његових дарова.<sup>393</sup>

Својевољност богова изазвала је пошаст и потоп. Након тога однос богова и људи ипак одређује правичност: Енки каже Енлилу да само „кривац треба да сноси казну, а не сви“, односно да надаље страда онај који је крив.

Контекст употребе Атр. *Атр је рефлексија друштвеног стања* месопотамских градова-држава: а) положај Игигу богова јесте положај сељачких маса на државном кулуку, б) безосећајност Енлила као монарха према нижим боговима оличење је лошег и непромишљеног монарха у држави (као и бука која ремети „његов сан“ који је вапај нижих класа за бољим животом), в) теолошка и социолошка порука: богови су зависни од људи и њихових жртви као што су и монарси зависни од нижих слојева. Атр у првом извештају објашњава постојеће стање ствари у друштву: порекло човека, нужност рада, порекло смртности, његов положај, односно зашто је живот такав какав јесте. Контекст употребе другог извештаја о стварању је магијско-ритуални текст који се користио током порођаја да обезбеди здраво рођење и добробит новорођенчета и да легитимише друштвене институције: брак, целибатне свештенице итд. Он рефлектује друштвене

---

<sup>393</sup> C. Wilcke, *Altmesopotamische Weltbilder*, 17.

сукобе и прејудицира њихово решење, указује на опасности непромишљене политике и владања (оличене у Енлилу као непромишљеном монарху) и нужност да им се супротстави на један интеллигентан начин (*civil disobedience*).

## 2. ЕНУМА ЕЛИШ (VI, 1-40)

### 2.1. Историја текста

Ее је вав. спев и састоји се од 1094 редова од по два стиха написаних на 7 таблица. На СО био је познат по својим почетним речима “Када горе...” које на акд. гласе *enīta eliš*.<sup>394</sup>

Комади таблица са текстом Ее исписаних клинастим писмом нађени су скоро на свим ископинама древне Асирије и Вавилона. Асирске таблице из Ниниве, Асура, Нимруда и Султантепе могу се сместити у период између 750-600. пХ док се оне из Вавилоније (Вавилон, Борсипа, Киш, Сипар и Варка) могу датирати у период од 600-300. пХ.<sup>395</sup> Ее се не помиње у текстовима старијим од 10. в. пХ. Између осталог, одељци Ее често се налазе на школским таблицама као предложак за вежбе описмењавања.

Многе одлике текста Ее указују и на то да је састављен од стране једног аутора.<sup>396</sup> Састављач је употребљавао у великој мери постојећу митолошку грађу, али вишеструко је повезивао и комбиновао на јединствен начин, тако да је коначни исход оригинално дело.<sup>397</sup> Осим поменутих чињеница, идентитет аутора и околности писања су до данас непознаница.

Откриће првих фрагмената текста приписује се британском асириологу Џ. Смити који је први објавио ове одељке у преводу на енглески у књизи *The Chaldean Account of Genesis*.<sup>398</sup> Недуго затим нем. превод ових текстова припремио је Ф. Делич и представио их јавности,<sup>399</sup> а П. Јенсен издаје нови и ревидирани превод са акд. извора године 1900.<sup>400</sup> Следећи у низу превода јесте енглеско издање од Л. Кинга у књизи *The Seven Tablets of Creation*.<sup>401</sup> Већина глинених таблица са одељцима Ее данас се налази у Британском музеју у Лондону.<sup>402</sup>

<sup>394</sup> *Enuma Elish*, (W. Lambert), у: O. Kaiser (ppp), TUAT, III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 565.

<sup>395</sup> *Enuma Elish*, (W. Lambert) TUAT III/4, 569.

<sup>396</sup> *Enuma Elish*, (W. Lambert) TUAT III/4, 569.

<sup>397</sup> *Enuma Elish*, (W. Lambert) TUAT III/4, 565.

<sup>398</sup> G. Smith, *The Chaldean Account of Genesis*, London 1876.

<sup>399</sup> G. Smith, *Chaldäische Genesis*, Leipzig 1876.

<sup>400</sup> P. Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, Berlin 1900.

<sup>401</sup> L. King, *The Seven Tablets of Creation*, 1, Luzac's Text and Translation Series LTTS 12, London 1902.

<sup>402</sup> *Enuma Elish*, (W. Lambert) TUAT III/4, 569.

Важно је поменути да до данас није остао сачуван ниједан комплетан примерак Ее и да су сви преводи као и фототипска акд. издања заправо „хибриди“: настали су употпуњавањем поломљених или оштећених места путем упоређивања различитих плоча и додавањем текста који недостаје.

Сва горе поменута издања данас су недостатна, јер је временом долазило до нових открића. Као најрелеватније издање акд. изворника данас важи издање В. Ламберта из 1966. године,<sup>403</sup> које ће бити коришћено у овом раду. Иако је еминентни британски асириолог, он приређује најсавременији превод Ее за нем. издање TUAT III укључујући у њега и скорије откривене одломке као и кратак увод.<sup>404</sup> Овај превод узима се у раду као најрелеватнији. Осим њега, текст ће узимати у разматрање и енг. преводе.<sup>405</sup>

*Наслов епа.* Почевши од Ц. Смита, па све до данашњих дана, доста научника назива овај спев *Вавилонски еп о стварању* што није сасвим исправно.<sup>406</sup> Главна тема епа и основни интерес аутора јесте да опише успон Мардука од позиције једног од нижих богова до позиције „цара богова“. Само стварање у тексту игра споредну улогу у односу на опис борби и успостављање ауторитета Мардуковог. Томе у прилог говори и чињеница да ако би се спојили сви стихови који говоре о стварању, не би испунили ни две од седам таблица, што је таман толико простора колико је дато навођењу Мардуковог имена на шестој и седмој табlici.<sup>407</sup> Стога се и овај рад сврстава у ред оних који спев радије називају његовим акд. именом Енума Елиш.

Расправљање о наслову епа није излишно за тему овог рада, јер наслов текста одређује којој теми у тексту се даје приоритет. Радам се жели показати да је интерес аутора у одељку VI, 1-40 поново Мардуков ауторитет, односно његова свемоћ је у средишту пажње, а само стварање и положај човека су секундарног карактера.

*Историјски контекст настанка епа.* Савремена истраживања указују да иза епа стоји једна стварна историја: Вавилон и његов градски бог Мардук били су непознати и

---

<sup>403</sup> *Enuma Eliš – The Babylonian Epic of Creation (The Cuneiform Text)*, (W. Lambert), Oxford 1966.

<sup>404</sup> *Enuma Elisch*, (W. Lambert) TUAT III/4, 565-602.

<sup>405</sup> Поређани по редоследу важности: *Epic of Creation* (B. Foster), у: W. Hallo/K. Lawson Jr (ppp), CSc 1, Leiden/NewYork/Köln 1997, 391-402; *The Epic of Creation* (S. Dalley), у: *Myths from Mesopotamia - The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 228-277; A. Heidel, *The Babylonian Genesis – The Story of Creation*, Chicago/London 1951, 61-63, *The Creation Epic* (E.A. Speiser), у: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 60-119 и многи други. Што се тиче хрватског превода М. Вишића треба приметити да је његов превод настао на основу француског предлошка асириолога Ренеа Лабата из 1935 који се данас такође због проналаска нових таблица и новим увидима у акадски језик сматра превазиђеним. Ипак, не треба изгубити из вида да је преводилац покушао да сачува песнички и ритмички карактер текста. Уп. *Enuma Eliš, Sumersko-akadski ep o stvaranju* (M. Višić), Podgorica 2008, 7-8.

<sup>406</sup> нпр. W. Lambert, *Enuma Eliš – The Babylonian Epic of Creation (The Cuneiform Text)*, Oxford 1966.

<sup>407</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis – The Story of Creation*, Chicago/London 1951, 11.

незначајни до времена Хамурабија (1793-1750. пХ) који је овај град прогласио престоницом новоствореног царства, а Мардука прогласио великим богом међу осталим боговима.<sup>408</sup> За време Навуходоносора I (1125-1103. пХ) Мардук је и званично проглашен за „цара богова“, а спев настаје негде у то време како би теолошки помирио улогу великих богова Ану-а и Енлила са новом Мардуковом улогом.<sup>409</sup>

## 2.2. Увод у одељак VI, 1-40

Еп почиње приповешћу о прапочетном божанском пару: Апсу-у (огромна водена маса под земљом и извор свих слатководних вода) и Тиамат (морска вода) који својим мешањем стварају низ нових божанстава. Заплет епа представља почетак теогоније, тачније бука нових богова смета старом Апсу-у који решава да све своје потомство уништи. Еа, Ануов син и Мардуков отац, чуо је за план, убија Апсуа и на његовом месту прави свој дом.

Бојећи се исте судбине, Тиамат ствара неколико чудовишта и окупља хорду других чудовишних божанстава не би ли се супротставила узурпатору. Своју демонску војску она ставља под команду Кингу-а, свог новог партнера. Богови окупљени око Еа-е хоће да моле за милост, али улогу преузима Мардук који жели да поведе борбу и има стратегију за њу. Његов услов је да, уколико победи, он преузме вођство у пантеону. Богови се слажу додајући још један услов: да Мардук мора свет да реорганизује тако да храмови редовно обезбеђују храну за божанства и да се нађе начин како да се богови ослободе тескобног рада. У одлучујућој борби Мардук побеђује чудовишта и Тиамат и преузима обећану му власт.

Последњи део четврте плоче описује реорганизацију свемира коју спроводи Мардук. Он најпре комада тело убијене Тиамат и прави небо, земљу и подземље. Небо дели на два дела – доње небо са небеским телима и звездама и горње небо, невидљиво и недокучиво. Мардук уређује звезде и поставља по три звезде за сваки месец и одређује њихову путању. Месец поставља да “подели“ годину. Не наводећи имена небеских тела, његов интерес вероватно лежи у наглашавању култског календара.<sup>410</sup> Сваком божанству затим даје нову улогу: управљање кишом, ветровима, доњим и горњим небом и подземљем. Као један од последњих чиновна реорганизације (стварања) долази стварање

<sup>408</sup> *Enuma Elisch* (W. G. Lambert), TUAT III/4, 565.

<sup>409</sup> *Enuma Elisch* (W. G. Lambert), TUAT III/4, 565.

<sup>410</sup> *Enuma Elisch* (W. G. Lambert), TUAT III/4, 566.

човека описано у VI, 1-40, а коначан чин представља изградња храмова. Дело се завршава похвалним химнама Мардуку (плоча VII).

Пета плоча описује последње чинове стварања света путем комадања чудовишних тела Тиамат и Апсу. Мардук одређује узвишено место у новоме свету и објављује да ће на њему изградити себи дом, велики Храм, а ту ће основати и дом за све богове и храмове да буду у сваком изобиљу снабдевени. То ће место бити центар света, вечно почивалиште богова, а име ће му бити Вавилон (*Bab-ilū* – „дом богова“). Читаоцу се нуди једна упечатљива слика која је заправо *пројекција устоличења новог владара на двору*: богови прилазе један по један са похвалама и даровима, падају на колена и исказују оданост. Стварање човека је претпоследњи чин у процесу реорганизације свемира.

### 2.3. Превод одељка VI, 1-40

Превод одељка Ее VI, 1-40 има за основу нем. превод В. Ламберта.<sup>411</sup> Сваки стих је поређен са осталим енг. преводима и одређене су на појединим местима велике разлике. То се нарочито тиче избора речи, мотива и појмова приликом описа стварања човека. Стога ће овим местима бити посвећена посебна пажња и консултован акд. текст. Пошто за Ее није доступна новија транскрипција, консултован је текст клинастог писма ново-асирске ортографије у издању В. Ламберта из 1966.<sup>412</sup> За читање клинастог писма коришћене су листе акд. знакова од Р. Боргера.<sup>413</sup> Битне речи из текста биће представљене у посебној табели испод превода.

1. Када Мардук чу речи богова,
2. Пожеле он да ствара *вештаства*<sup>414</sup>,
3. Отвори уста своја и говораше Еа-и,
4. Оно што у срцу своје замисли, повери му он:

<sup>411</sup> *Enuma Elish* (W. G. Lambert), TUAT III/4, 565-602.

<sup>412</sup> W. Lambert, *Enuma Elish – The Babylonian Epic of Creation (The Cuneiform Text)*, Oxford 1966.

<sup>413</sup> Старија листа: R. Borger, *Akkadische Zeichenliste*, AOATS 6, Neukirchen/Vluyn 1971; новија листа: R. Borger, *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, Münster 2004.

<sup>414</sup> Прво место у тексту на којем јасно долази до недоумица у преводу је ст. 2с. У *Enuma Elish* (W. G. Lambert), TUAT III/4, 591 стоји: „kunstvolle Dinge“, односно „*вештаствене ствари*“, у В. Foster, *Epic of Creation*, CScr, 400 преводи се као „artfull things“ што значи исто. Ипак, *The Epic of Creation* (S. Dalley), 260: преводи израз као „miracles“ односно „чудесне ствари, чудеса“, а А. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 46 као „ingenious things“ односно „генијалне ствари“. У неким старијим енг. преводима стоји (*The Seven Tablets of Creation* (L. King) LSTT 12, 87): „cunning plan“ што би могло да значи „генијална замисао“ или „бриљантан, разборит наум“. Преводи се деле у две групе: једни који фаворизују решење „вештаствене ствари“ (вештаства), а други „генијалне ствари“ или „генијална замисао“.

5. Хоћу крв<sup>415</sup> да саставим<sup>416</sup> и скелет<sup>417</sup> да створим,
6. Хоћу *lullā*<sup>418</sup> у живот да призовем, нека буде човек<sup>419</sup> име његово.
7. Заиста *lullā* хоћу да створим,
8. На њега ћу *тескобни рад*<sup>420</sup> богова свалити, како би они имали мира.
9. Вешто ћу изменити путеве богова,
10. Иако као један поштовани, поделићу их у двоје.<sup>421</sup>
11. Еа му одговараше, казиваше му речи
12. И о замени богова направи запажање једно:
13. „Нека један од браће њихове буде предан,
14. Нека један погине, да бисмо могли људе створити.
15. Нареди да се богови скупе и предају кривца
16. Да они оправдати се могу“.
17. Сакупи Мардук богове велике,
18. Ал' речима благим наредбе даје.
19. Док он говораше, пазише богови на његове речи,
20. цар збораше реч ову сабору *Анунакија*.<sup>422</sup>
21. „Ако је ваша ранија заклетва била права,
22. испричајте ми сада истину свету:
23. Ко је тај што изазва рат,
24. Тиамат на буну нахушка и борбу започе?
25. Тај што рат изазва, треба да буде предан,
26. Да њему наметнем казну, а ви у миру да будете.“
27. Велики богови, Игиги, одговорише њему,
28. „Цару богова неба и земље,<sup>423</sup> саветнику богова и нашем господару,
29. Кингу је тај, што изазва рат,
30. Тиамат на буну нахушка и борбу започе“
31. Они<sup>424</sup> га свезаше и чврсто га држаше пред Еа-ом,

<sup>415</sup> Им. *da-mi* са суфиксом зам. 1.л.ј. од *damu(m)* значи крв *damu(m)* (W. v. Soden), ANW I, 158).

<sup>416</sup> Акд. (*da-mi*) *lu-uk-ṣur-ma* – од гл. *kaṣarum*.

<sup>417</sup> Акд. *eṣ-me-ta* је младо-вав. (jB) и поетски изговор им. *eṣemtum*.

<sup>418</sup> У преводу је са намером остављена транскрипција *lullā*.

<sup>419</sup> Акд. *a-me-lu* што је касновавилонски изговор од *awilum* (W. v. Soden) ANW I, 90-91.

<sup>420</sup> Акд. *dullu(m)* што значи труд, тескоба, рад, служба. *dullu(m)* (W.v. Soden), ANW I, 175.

<sup>421</sup> У две групе, под тим мислећи да једна преузме управљање подземљем, а друга небом.

<sup>422</sup> За разлику од Атр, Анунаки и Игиги у Ее су синоними.

<sup>423</sup> Акд. *Lugaldimmerankia*.

<sup>424</sup> *Pluralis majestetis* – мисли се на Мардука.



32. На њега свалише кривицу и крв његову пролише,<sup>425</sup>
33. Из крви његове створи Еа род људски<sup>426</sup>
34. На њих свали *тескобни рад* богова, а ове ослободи.
35. Након што мудри Еа људски род створи
36. И *тескобни рад* богова на њих свали –
37. *Мудрост овога (дела) није прикладна (могућа) људској врсти,*<sup>427</sup>
38. Јер по вештој замисли Мардука Нудимуд (Еа) је створио (људе) –
39. Затим подели Мардук, цар богова,
40. Све Анунаки-богове у више и ниже групе.

#### 2.4. Рашчлањење одељка VI, 1-40

- 1-4 Уводна формула – обраћање Еа-и
- 5-8 Мардукова жеља да ствара људе
- 9-10 Подела богова у две групе?
- 11-16 Еа-ин одговор Мардуку – жртвовање бога-побуњеника
- 17-26 Мардуково питање боговима
- 27-30 Одговор богова
- 31-32 Предаја Кингу-а и убиство
- 33-38 Стварање људи
- 39-40 Подела богова у две групе (горњу и доњу)
- 40-44 Додељивање улога боговима

#### 2.5. Прва запажања

Након пораза чудовишних хорди описује се сцена великог дворског пријема и интронизације: богови падају на колена и љубе Мардукова стопала. Након објаве да ће изградити Вавилон као место окупљања, они исказују жељу да то буде и њихово вечно почивалиште. Богови му говоре: „*Од данас ти си снабдевач наших храмова, шта год заповедиш чинићемо ми*“ (V, 115-6). Мардуково прихватање царске улоге значило је прихватање обавезе да „*прехрањује*“ богове, односно они траже да њихови храмови имају редовне жртве и приносе.

<sup>425</sup> Акд. *da-me-šu ib-tar-'u-u.*

<sup>426</sup> Акд. *amelutum.*

<sup>427</sup> Акд. *me-ru-(šu) šu-u la na-ta-'u ha-ir-lu.*

Чувши те речи Мардук, Мардук добија жељу да ствара вештаства која ће боговима обезбедити редовне жртве и приносе. Следи, затим, један врло битан моменат: Мардук замишља (у срцу своме) човека (ст. 2). Стварању човека претходи саветовање Мардука и Еа-е (ст. 3-4): он му објашњава „шта“ је то што је он замислио и како је то отприлике могуће (ст. 5-6). Следи затим понављање ст. 5-6 у ст. 7 и исказивање разлога и циља стварања (ст. 8). У ст. 9 Мардук објављује да ће након стварања богови бити подељени у две групе (богове неба (и средње земље) и подземља).

У тексту се три пута помиње тескобни рад богова *dullu(m)*, док се у на плочи V нигде не помиње. Богови се у поређењу са Атр нигде не жале непосредно на свој положај, док се у другим стиховима помиње само њихова захвалност за ослобођење од рада и наглашава да је Мардук тај који треба да обезбеди приносе.

Мардук, дакле, *мора* да се оправда као цар богова тако што ће створити створење које ће их одменити. Међутим, Еа саветује Мардука (ст. 11-16) да је најбоље да богови сами предају „кривца“ за побуну – на тај начин постиже се трострука корист: отклања се могућност побуне, богови би се кроз тај чин по други пут заклели на оданост и добили оправдање, а жртвовањем добио би се материјал за стварање људи. Мардук прихвата савет, али наступа опрезно (ст. 18) и позива богове да сами предају кривца за побуну (ст. 21-26). Богови потврђују његов ауторитет и предају кривца Кингу-а (ст. 29-30). Стиче се утисак као да је у питању један „театрални“ процес суђења: иако унапред зна ко је кривац Мардук и пита богове све док Кингу званично од својих присталица не бива предан. Кингу, међутим, не говори ни реч. Ст. 31 и 32 дају прилично пластичан опис жртвовања: Кингу је свезан, окривљен и *заклан*.

Процес стварања људи није описан ни једном речју (ст. 33-36). Једино у ст. 37 се оскудица описа стварања објашњава чињеницом да је то „надумно“ и „несхватљиво“ за људски разум.

Да би се из текста извукле основне антрополошке представе, потребно је у посебним одељцима разјаснити неколико важних појмова, а затим и дати одговор на отворена питања текста. Након посебних разматрања биће представљени закључци поглавља.

## 2.6. Структура

Сама структура одељка VI, 1-40 нема сличности са Пост 2-3. За разлику од Атр, структура целокупног Ее, осим почетка прве плоче са Пост 1, нема већих сличности са Пост 1-11. Једино што би могло бити упадљиво јесте смештање стварања човека у

последње етапе стварања као што је то на крају Пост 1, али без разраде као што је то у Пост 2 (са другим извештајем). Стварање човека је етапа у процесу реорганизације свемира, јер коначни чин стварања представља установљење храма и града, након чега долази седма плоча која је похвала Мардуку.

Аутор поклања конкретном „опису“ стварања човека свега три стиха што говори о његовој намери да му је занимање за антропологију минимално, и занима се за човека само у контексту тога какав задатак и положај је људи „цар Мардук“ наменио људима.

## 2.7. Извори текста – критика традиција

Иако се најчешће сматра да је Ее једно од акд. ремек дела, он је несумњиво утемељен на космологији Сумера у којој је средишњи лик био Енлил као најважнији бог Међуречја пре успона Мардука. То се препознаје и у томе што сва имена богова осим Тиамат имају сум. имена, као и чудовишта која ствара Тиамат и ветрови које ствара Мардук. Подела првобитне материје света на небо и земљу код Сумерана је дело Енлила који је персонификовани ваздух јер је управо атмосфера та која, положена између неба и земље, држи их одвојенима. Штавише и човек сам је у спису назван сумерским изразом *lullu*, који је преведен са сем. *amelu*. Ипак, прецизно одређење сум. наслеђа у Ее није могуће.<sup>428</sup>

Одељци о Еи потичу из претходно поменуто Ериду традиције (в. одељак I.5.5).<sup>429</sup> Иако је, пре свега, еп о Мардуковом уздицању, жеља аутора и свештеничких кругова да се то и опише морала је да обухвати и већину традиција о главној тријади божанстава Ану, Енлил и Еа. Понекад је уклапање ових традиција водило у неке недоследности: нпр, три велика божанства треба да чекају да Мардук створи оне делове света у којима су они већ представљени као владооци и управитељи. Жеља да се Мардук прикаже великим из полит. разлога је често наивна у свом литерарном поступку, а притом се показује да је ова амбиција је у потпуној супротности са ранијим традицијама.<sup>430</sup>

*Однос Ее – Анцу.* Тема Мардука као младог хероја у Ее црпи доста из традиција о Нинурти, нарочито од оних које су у вези са акд. митом Анц. Фабула Анц је веома слична Ее: након неуспеха старијих богова да се супротставе чудовишту, појављује се млади херој који се сукобљава и побеђује, а као награду добија одликовања са сабора богова.

<sup>428</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 12.

<sup>429</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 94.

<sup>430</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 103.

Сам лик хероја је различит: ст.вав. верзија хероја против чудовишта Анцуа јесте Нингирсу, средње-вав. Нинурта, у Ее то је Мардук, док је у Асирији Ашур.<sup>431</sup>

Стандардна верзија Анц почиње описом кризе: недостатак пијаће воде. Чудовиште Анцу улази у Енлилову службу како би украо Таблице судбине. Нико осим Нинурте не може да му супротстави, а страх влада јер он држи Таблице судбине. Еа саветује Нинурту да стрелама онеспособи Анцуова крила, што успева и суша престаје, јер се извори повезују са Тигром и Еуфратом.<sup>432</sup>

Непосредна литерарна зависност између Ее и ст. вав. Анц је јасна: у Анц три божанства одбијају позив да се супротставе пре него Нинурта прихвати, у Ее Ану и Еа одбијају да се супротставе пре него Мардук прихвати. У сум. традицијама 11 чудовишта се супротставља Нинурти, а исти број се појављује и у Ее 1, 146. У Ее се такође помињу Таблице судбине. Мардукова мрежа није добро оружје за амебозоидну Тиамат, али је одлично за птицоликог Анцуа што такође може бити позајмица итд. Директна позајмица Ее из Анцуа јесте чињеница да Мардук у тексту постаје не само замена за тријаду него и за самог Нинурту.<sup>433</sup>

*Однос Ее и Баал-Јам.* Мардукова битка са морем није толико позната у месопотамској литератури и најчешће се сматра за увезено предање из западно-сем. света, најчешће као ехо мита о борби Баал-Јам. Да би се ова позајмица доказала, потребно је само повезати старије традиције и појмове: Нинурта и *tamtu*. Нинуртини непријатељи крију се у *tamtu* који су велика језера и базени у планинама северно и источно од Месопотамије. *Tamtu* не мора нужно да се односи на слану воду. Понекад *tamtu* има и космолошко значење „подземна вода“ што се преплиће са значењем *apsu*. У Ее не постоји дуалност између слане и слатке воде. Апсу и Тиамат су неиздиференцирани, безоблични скупови вода. Неки истраживачи интерпретирају *Тиамат као персонификовани дублет Апсуа, створен у сврху приказивања драме између ривалских божанстава и претендента на апсолутну власт.* Ово говори да је састављач пре свега заинтересован за политику и ривалске династије богова него за природне феномене и стварање као такво.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks - die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, AOAT 213, Kevelaer 1982, 174. W. Sommerfeld, „Marduk“, RLA VII (D.O.Edzard), Berlin/New York 1987-1990, 368.

<sup>432</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 84. Уп. *Das Anzu Epos* (K. Hecker), у: Otto Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 745-759.

<sup>433</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 85.

<sup>434</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 86.

## 2.8. Литерарне карактеристике Ее VI, 1-40

Одељак почиње уводном формулом карактеристичном за акд. епску поезију: „Када Х чу речи, ...“ (ст. 1), а наставља се уводом у Мардуков говор такође познатом формулом: „отвори уста своја и говораше“ (ст. 3), коју срећемо и у Атр. Већ од самих почетака увиђамо јасне епске карактеристике овог одељка. Он се састоји од два наизменична обраћања: Мардук се обраћа Еа-и, па он одговара, па се Мардук обраћа боговима и они одговарају. Једино стихови од 31-40 не представљају део неког говора него су опис догађаја убиства Кингуа, стварања људи и расподеле улога боговима.

Поред наизменичних обраћања, одељак се одликује и епским репетицијама пре свега у дистиху 7-8, 33-34 и 35-36. Као и Атр, и Ее у одељку о стварању човека наглашава да је *циљ стварања човека тескобни рад (dullum)*. Израз *dullum* се помиње три пута и то у ст. 8, 34 и 36, при чему је у сваком ст. који им претходи поменут човек. У ст. 8 коришћење израза *lullu* и *dullum* указује на намеру аутора да алитерацијом повеже ова два појма – тескобни рад је неодвојив од човека. Ова три дистиха представљају класичну епску репетицију (нарочито 33-4 и 35-6 са елементима риме) што потврђује намеру аутора да садржај ових ст. нагласи и стави у први план овог одељка о стварању.

Осим ових епских репетиција, понавља се ст. 8 и 26 „како би они имали мира“ – „у миру да будете“ при чему се наглашава да стварање људи ослобађа богове не само од рада, него пре свега од кривице за подигнуту побуну. То се исто постиже и понављањем ст. 25-26 и 30-31 сваљивањем кривице на једног „да би остали имали мира“.

## 2.9. Актери стварања - однос Мардук-Еа

Еа (сум. Енки) је бог слатководног океана, мудрости и уметности. (в. одељак I.4, I.5.5 као и II.1.12). Еа је бог занатлија и конкретно примењивих вештина (грнчара и др) и одговара представи *deus faber-a*.<sup>435</sup>

Еа је и бог мудрости, што је у овом одељку на два места наглашено (35, 37). Он је *носилац стваралачке мудрости*, те се у ст. 38 назива и *ni-dim-tud* што значи „бог стварања“. Пошто је познато да је Еа научио људе пољопривреди, писању, градитељству, законима и занатима, управо он је позван да начини *lullu-a*, а „касније“ и *amelu (awilum-a)*. За разлику од осталих ратничких божанстава Еа је увек описан као мирољубив и милостив. *У Ее у борби против Кингуа и Тиамат он се повлачи (иако је претходно убио Апсуа и у њему начинио себи дом-храм), а након победе његовог сина Мардука, он својом*

<sup>435</sup> M. Hutter, *Religionen*, 41.

мудрошћу и вештином стоји њему на располагању.<sup>436</sup> Најважнији Еин савет јесте предлог да се убије Кингу и да се тиме постигне задовољење.

За разлику од Атр, у Ее се Маами (Аруру) не помиње као партнер на стварању, нити као помоћник. То је зато што је у време састављања Ее њено поштовање већ опадало и њене заслуге приписивале другим боговима (в. одељак I.4 и II.1.12).<sup>437</sup>

Са друге стране, Мардуку се приписује „генијална идеја“ да створи људе. Он онда ту „слику“, „идеју“ коју је замислио саопштава Еа-и који разуме како да створи. Мардук дакле одговара слици цара који говори реч, а његова реч постаје дело.<sup>438</sup> Иако је Мардук Еин син, *отац слуша реч сина* које је младо ратничко божанство. Он је тај чије „руке“ стварају човека, док је „намера“ и „идеја“ Мардукова. Ова инвертована стратегија (отац слуша сина) иде на руку аутору да потврди Мардуков ауторитет међу боговима. Ако, дакле, толико поштовани и мудри Еа слуша свога сина, онда он „зна“ зашто то чини и одаје му поштовање због храбрости у борби за Тиамат. Зато се намеће закључак да аутор уопште нема за циљ да детаљније уђе у процес стварања већ га само занима да и у овоме утврди премоћ националног божанства.

Постоји и мишљење да и поред свих наглашавања Мардуковог ауторитета, за Ее остаје Еа запамћен као створитељ човека и да ова стара жилава традиција није успела да се прикрије у новом контексту.<sup>439</sup> Међутим, ово мишљење треба одбацити зато што и поред наведених аргумената да је Еа извршитељ Мардукове идеје, у Ее VII, 140 сам Еа признаје да је Мардук преузео његово име и достојанство.

## 2.10. *Formatio* као модел стварања у Ее

Иако се у одељку не помиње експлицитно глина, нити конкретно вајање, модел који је заступљен у Ее јесте *formatio* односно моделовање скулптуре, исто као и у Атр. То се закључује према ширем контексту описа: Мардук даје идеју по којој Еа ствара, баш као што је и свако вајање „*према слици*“ (*ina şalam*) (в. одељак II.1.11). Затим, бог стваралац је Еа који је бог заната, вештина и главни бог Ериду традиције која баштини традицију „хтонског принципа“. Коначно, једини глагол који се употребљава за стварање човека је *banum*, а он је сам по себи везан за модел *formatio*. Гл. *banum* се употребљава укупно шест пута: ст 5, 7, 14, 33, 25 и 38. Модел *formatio* у Ее је комбинован са

<sup>436</sup> E. Weidner, „Enki (Ea)“, RLA II (E. Ebeling/B. Meissner), Berlin 1938, 374-379.

<sup>437</sup> M. Krebernik, „Muttergöttin“, RLA VIII, 512.

<sup>438</sup> *Qui facit per alium, facit per se* (Што наши агенти ураде за нас, урадили смо сами). A. Hedel, *The Babylonian Genesis*, 118.

<sup>439</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 106.

представама о стварању *речју* (он наређује, Еа извршава) и *називањем имена* („нек човек (*amelu*) буде име његово“, в. одељак I.5.4.).<sup>440</sup>

## 2.11. Материјал за стварање - крв

Скромност Ее у односу на Атр у опису стварања човека утиче и на опис материјала за стварање човека. Овде се помиње само крв убијеног бога као материјал од којег се ствара цео човек (не глина, крв и месо као у Атр). Израз који се користи за крв исти је као у Атр - *datum* (значење в. одељак II.1.13). Крв овде, као и у Атр, осликава основни *животворни принцип* човека „позајмљен“ од убијеног бога. Крв убијеног бога омогућава да човек постане живо биће.

У самом опису стварања стоји крв као материјал, али важан указ на штаство човека даје ст. 5: Мардук говори да ће се будући човек састојати од крви и скелета. У тексту стоји: (da-mi) *lu-uk-ṣur-ma* – од гл. *kaṣarum* (повезати, свезати, сакупити, саставити, учворити, згрушати, утврдити, учврстити – чвор саставити,<sup>441</sup> и префикса *lu* који изражава жељу: „нека буде“, „желим да“.<sup>442</sup> Чудно је да нема значење помешати, обзиром да је крв у течном стању (као да се више наглашава процес учвршћивања). Употребљава се у следећим контекстима: магичне чворове направити, косу увезати, а врло чест контекст је: војску саставити, трупе сакупити, логор (војни) изградити, затим: животиње у крдо скупити, књижевни рад саставити, организовати.

Можда из разлога што је само узимање крви деловало некако „флуидно“, аутор у ст. 5 прави најаву да ће се тај човек састојати и од скелета. Скелет - *eṣ-me-ta* је младо-акд. и поетски изговор им. *eṣemtum* што значи: *кости, скелет*.<sup>443</sup> Понекад се користи и у контексту: дрво као *eṣemtum*, односно скелет култних статуа (*eṣemtum ilūti*), или *eṣemtum* као тело, структура. *Eṣemtum* може да означава и кости људске, животињске, кости мртвих. *Eṣemtum* можда има везе са: *iṣu(m)*, *iṣṣu*, аср. *eṣṣu(m)* – дрво, дрвна грађа – стубови су „скелет“ куће.<sup>444</sup> Израз *eṣemtum* је у уској етимолошкој вези са јевр. *eṣet* (нпр. *eṣet meaṣata* - „кост од моје кости“) у Пост 2 23.

Ее стоји нпр. насупрот Гилг I, 101-2: у првом је поменуто крв без глине, а у другом глина без крви. Поставља се питање: ако је стварање човека ишло по устаљеном моделу

<sup>440</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 46.

<sup>441</sup> *kaṣarum* (W. v. Soden), AHW I, 456.

<sup>442</sup> *lu*, (W. v. Soden), AHW I, 558.

<sup>443</sup> *eṣemtum*, (W. v. Soden), AHW I, 251.

<sup>444</sup> *iṣu(m)*, (W. v. Soden), AHW I, 390-391.

*formatio*, у којем је глина (земља) неживи материјал за обликовање, а крв „животворна супстанца“, откуд таква „слобода“ у изостављању појмова?

Одговор за Гилг је логичан: не може се увести личност бога кога треба убити, па ће се прећутно подразумевати да је Енкиду некако оживљен, на темељу тога да сама „влажна“ земља носи у себи творачки (животворни потенцијал). Са друге стране, како објаснити непомињање глине у Ее? Ђ. Петинато сматра да се глина имплицитно подразумева чим је Еа стваралац,<sup>445</sup> али то не даје одговор на питање зашто би онда било толико тешко убацити једну реч да би извештај био комплетан? Стога се одговор мора тражити даље. Он можда лежи у једној смелој тези која је тешко потврдива, али је треба образложити.

## 2.12. 'dm - црвен, крв, земља, човек

Наиме, именица *datum* води порекло од сем. корена 'dm чије је основно значење бити *црвен*.<sup>446</sup> У облику *ada(m)mi* значи „црвен“, „црвен одевни предмет“, и као ознака *тамно-црвене боје земље* која се користи као фарба за фигурице или одећу. Исти термин користи се и у Пост 2, са тим што се указује на јасну повезаност опште ознаке за човека *adam* и ознаке за земљу *adamah*. У том корену, дакле, преплићу се следећа значења: *црвен, крв, земља, човек*.

Заиста је фасцинантан овако прегнантан значењски потенцијал у овом корену. Мотив повезаности човека и земље према некима произилази из посматрања боје људске коже и површине земље у степи, односно црвено-браонкаста степска земља и семитски тен су према древним схватањима веома слични.<sup>447</sup> Овај феномен није озбиљније обрађен нигде у секундарној литератури, а лексика га само узгред спомиње и то често без референци на текстове о стварању из којих се могу извући сасвим значајне асоцијације.

Иако акд. термин глина (*tidum*) не вуче порекло из истог корена, као ни земља (акд. *eršetu*, јевр. *ereš* - тло, површина земље, област, подземље), може се претпоставити да је *коришћење израза datum на неки начин укључивало у себе повезаност човека са земљом*. Најинтересантније од свега јесте да се јев. израз у Пост 2 7 *afar min-ha-adamah* може довести у вези са акд. *epuru, epri, ipiri* - земља, прашина, тло за грађење или остатак срушене зграде, прашина на стопалима и улична прашина. Ако дакле није

<sup>445</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 44.

<sup>446</sup> 'dm, (W. v. Soden), AHW I, 10.

<sup>447</sup> O. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 145; T. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament - A comparative Study with chapters from Sir James Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York 1969, 8-19.



искључено да су остале етимолошке повезаности играле улогу у писању текстова о стварању, зашто онда *datum* не би по себи садржао релацију *крв-земља-човек* спојене у црвеној степској боји. Штавише и након братоубиства Јахве говори Каину да „глас крви брата твог виче из земље к мени“ (Пост 4 10).

Нажалост, ова теза је тешко потврдива, јер никада не можемо рећи са сигурношћу да су стари Акађани као и Јевреји заиста имали у виду сва ова значења када су употребљавали реч. Ипак, употреба ових израза може пружити основ за даља истраживања.

### 2.13. Значење антрополошких термина: израз *niklāti*

Значење овог израза важно је за одређење антрополошког израза у Ее. Сам превод представља потешкоћу и аутори се према преводу деле у две групе: једни који фаворизују решење „вештаствене ствари“ (вештаства), а други „генијалне ствари“ или „генијална замисао“. У акд. тексту стоји *niklāti*, најв. партицип презента 3.л.ј.гл. *nakalu(m)* и има примарно значење: вештаствен бити, постати.<sup>448</sup> У букв. преводу израз *niklāti* би се могао превести: „оно што је вештаствено“ или „оно што је генијално“. С обзиром да овај израз често стоји иза глагола *ibbanna* (презент 3.л.ј.гл. *banum*), преводиоци уместо конструкције глагол+партицип преводе као придев+именица: „вештаствене ствари“, „генијалан наум“ и тако буквално дописују у текст одређена значења на основу контекста.

Осим ових опција, један речник наводи и значење *nakalu(m)* као „извршити нешто на генијалан, уметнички, префињен начин“ па чак и „понашати се паметно“, „учинити трик, варати, бити вешт“. Иста реч се у облику прилога за начин (*lu-u-na-kil*) јавља и у ст. 9 где Мардук саопштава како ће *вешто* изменити путеве богова, односно посредно наговештава свој „генијални“ наум о стварању човека.<sup>449</sup>

Међутим, сам глагол има два корена у оквиру којих се мења. У основном корену (G-Stamm) има значење: *бити промишљен, генијалан, веома паметан*. У дуплом корену (D-Stamm) значи: *вештаство створити, уобличити* и употребљава се у контексту односа на неке конкретне ствари (лук, кола, палату...). D-корен ипак има дуплирано к што се у читању ових акд. знакова не види и говори радије у прилог G-корена. Израз *nik-la-a-ti* на приближан начин описује оно „шта“ је човек према замисли акадског писца.

<sup>448</sup> *nakalu(m)* (W. v. Soden), AHW II, 717 и *nakalu(m)*, (T. Kämmerer/D. Schwiderski), DAW, 228.

<sup>449</sup> *nakalu(m)* (E. Reiner), CAD 11, part 1, Chicago<sup>3</sup>2008, 155.

Зато је тачно одређење значења овог израза од велике важности. До сада се може претпоставити пет могућих решења:

1) Ако се узме прва опција превода „вештаствене ствари“, „оно што је вештаствено“ то би могло да води једној антрополошкој представи у којој је човек схваћен као „створено“, „смртно и ништавно“ биће, насупрот божанствима који су „нестворени“ и „бесмртни“, при чему је јасно повучена разлика између богова и људи. Положај човека је низак и његова улога јесте понизност.

2) Целокупан ст. 2 на акд. гласи: *Ub-bal lib-ba-šu i-ban-na-a nik-la-a-ti* што би се могло превести и на следећи начин: „у срцу створи генијалан план“ – „у срцу створи разбориту замисао“. *Nakalum* са значењем „извршити на генијалан, уметнички начин“ може говорити како је човек створен као „генијална замисао“, „чудесна ствар“ или „уметничко дело“, а то одвећ другачије говори о човеку. Најпре, идеја о човеку зачета је у Мардуковом срцу, односно човек је створен према „бриљантној замисли“ – човек је генијално биће – (интелигентно?), створено према божанској идеји и одражава много узвишеније схватање човека.

3) Треће, пошто је (само) Мардук у средишту пажње текста, сви ови изрази заправо треба само њему да говоре у прилог: све што он замишља јесте генијално, све што он ствара јесте уметничко дело, па чак и човек, то вештаствено, смртно биће. Ово се у суштини уклапа са целокупном стратегијом текста.

4) Четврто мишљење је да је реч смишљено употребљена да споји сва значења истовремено. Човек био онда био интелигентно, чудесно биће које је ипак различито од богова и смртно, а притом се и кроз тај чин велича Мардук. У прилог овом мишљењу говори и превод истог израза (*i-ban-na-a nik-la-a-ti*) из IV, 136 као: „genialen Plan“ (TUAT).

5) Пошто Ее и акд. литература уопште, као и књижевност уопште не покушава да „прецизно“ дефинише исказе о човеку у смислу неког философског текста. О речи се промишља више у њеном формалном контексту – да ли се уклапа у метрику стиха или *parallelismus membrorum*, а не толико о њеном значењу. Можда ова реч и не носи неку кључну тежину или поруку у тексту и пажња треба да се усредсреди просто на њено примарно значење. Примарно значење јесте „створити оно што је вештаствено“ и иза свега просто лежи и *слика скулптора који ваја (deus faber)*.

Из свега реченог, најлогичније делује опција број 3. Иако је оно што Мардук замишља „идеја“ по којој Еа ствара, претпоставља се да је све што Мардук замишља

савршено. Ако и јесте тако, аутор не посвећује томе у самом одељку пажњу зашто је то тако, него се стварање своди на три стиха. То само потврђује ову тезу.

#### 2.14. Анунаки и Игиги

У Атр Анунаки су велики привилеговани богови који за разлику од Игигу богова не морају да раде. Игигу богови дижу устанак због свог тешког положаја и Атр указује да су они конфликтне групе. Стварање људи решава ову кризу и одељак о стварању на крају придаје епитет и једнима и другима „велики богови“.

Одељак из Ее показује да се ови изрази за разлику од Атр користе као синоними. Анунаки и Игигу су изрази којима се обележава колектив великих богова пантеона, са том разликом да Анунаки има сум. порекло, а Игиги се среће само у акд.<sup>450</sup> Анунаки преведено значи: „семе кнежевско“, или „они који су од семена кнежевског“, а етимологија Игигу није сигурна, али се претпоставља да има исто значење. Осим ретких изузетака (Атр), Анунаки и Игиги јесу синоними.

Важно јесте да се Анунаки и Игиги као одреднице за велике богове појављују скоро искључиво у литерарном контексту, у еповима и химнама. Њима није приписана никаква посебна улога, нити ови изрази одговарају некој реалности у народним веровањима, а не постоје ни култна места нити радње посвећене њима. Стога, помињање Анунаки и Игиги богова има литерарну функцију у оквиру самога епа: они стоје као израз којима се подразумева читаво мноштво божанстава, односно именују се сви једним изразом. Они учествују у божанском савету (скупштини) и често имају улогу збуњеног мноштва које управо треба да се потчини вољи једног доминантног бога. Њихово помињање има за циљ да се једно божанство извуче из већине и његов значај увелича. У Ее то божанство је Мардук.<sup>451</sup>

#### 2.15. Бројност људи

У Атр се у другом извештају описује се како се човечанство после установе брака умножило од првих седам парова. У Ее у ст. 33 се само каже да је из крви Кингуове настало човечанство *a-me-lu-tu(m)*. Тиме аутор без даљих објашњења хоће да назначи да Еа ствара више људи, а не само једног човека. То потврђује и следећи стих у којем се каже да „тескобни рад богова *на њих* свали“, дакле на мноштво. Он вероватно хоће да

---

<sup>450</sup> B. Kienast, „[Igiḡū,] Anunnakū und“, RLA V (D.O. Edzard), Berlin/New York 1976-1980, 37-38.

<sup>451</sup> B. Kienast, „[Igiḡū,] Anunnakū und“, RLA V, 41-42.

отклони и нелогичности на које би читалац наишао: како да један човек сам преузме рад толиких богова? Уосталом Еа је онај који је људе научио пољопривреди, писању и који је заштитник цивилизације. *Lullu* је у том случају само идеја „првородног“ човека а после се ствара мноштво људи - *awiluma (amelu)*.

#### 2.16. Циљ стварања у Ее – не човек, већ храм и град

Након стварања човека, Мардук расподељује улоге боговима и поставља њих 300 да буду на небу да извршавају Ануове заповести и њих 300 да буду у подземљу. Онда се богови обраћају Мардуку говорећи да су му веома захвални што им је поклатио слободу и да желе да му узврате услугу. Ст. VI, 50-54 представљају строфу са два синонимна паралелизма чиме се наглашава значај предлога, а он почиње следећим речима: „Допусти да направимо светилиште (храм), чије ће име познато бити, твоја одаја биће наше место починка, у ком се можемо одморити“. Онда је Мардук, одушевљен идејом, подржао њихов предлог и дозволио им да годину дана пеку цигле и тешу камен за изградњу Вавилона и његовог обиталишта у њему: храма по имену Есагила. Када су направили храм, уредили су у њему одаје и за Ануа, Енлила и Енкија, а затим и сопствена светилишта око њега.

Након окончања посла, Мардук позива све богове на свечани обед, показује им свој „стан“ и заповеда да се радују и уживају. После пира богова, у којем се изнова заклинју на верност Мардуку и на поштовање новоустановљеног поретка, текст се поново у ст. 107-120 враћа на људе. Ови ст. подвлаче сврху стварања људи и њихову улогу и положај у Мардуковом поретку: „Нека Мардук људе, своја створења, као пастир води, и нека они не забораве да причају убудуће о његовим славним делима. Нека он за своје очеве обилне жртве приноси, њихову опскрбу да преузме и светилишта да нагледа, тамјаном да кади. Нека чини на земљи, што је учинио на небу, нека одреди људима да га поштују. Потчињени људи морају на то мислити и своје богове звати. Нека се доносе обилне жртве за богове и богиње, нека се не забораве него да их се увек сећају“. Затим у ст. 129-130: „На људе које је створио, живим бићима, свали терет (посао) богова, како би они имали мира“ (слично у Атр I, 240-1).

Из ових ст. је јасно да стварање човека није циљ сам по себи, већ је само етапа у довршавању света како га је замислио Мардук, а *циљ стварања је изградња храма и*

града.<sup>452</sup> Укупно стварање се извршава у три етапе: а) небо, б) земља, в) човек, при чему кулминира у изградњи Храма: богови граде храм за Мардука, Есагилу у Вавилону, а Мардук гради један храм за Енлила, тзв. Ешара храм такође у Вавилону и подиже и култне центре Ануу и Еи. Ове три етапе имају вертикалну перспективу и то одозго надоле: Ану - небо, Енлил - земља (Ешара), Еа – подземље (Апсу): три спрата која су стабилно један на други наслоњена што симболизује стабилност и трајање који су одлучујући за створени свет.<sup>453</sup> Трећа етапа стварања јесте човек, и као цео космос и он је *вештаство* (Ее VI, 6, 2, 7, 112), али има учешћа у божанској материји – „крв“ (VI, 11-33). Човеково одређење је да се богови ослободе тешког рада на каналима и да човек преузме посао „одржавања“ света, као и да приноси жртве односно прехрањује богове.<sup>454</sup>

Небо, земља и човек нису, дакле, циљ стварања већ само етапе до вишег циља, односно акти стварања који воде утемљењу храмова. Храмови као култни центри замишљени су као куће богова (станови) и имају намену да служе за њихову опскрбу (прехрану) и заиста се веровало да богови „живе у њима“. Другим речима, космогонија и антропогонија у Ее у потпуности су узете у службу богова и то није стварање у којем је човек циљ – стварање циља на установљење Мардукове царске палате. *Мардук жели да направи за себе једну кућу са храмом у средишњем месту космоса, између Еа-е (Апсу) и под Ануом (небом), прекопута Ешаре, Енлиловог храма. Ова кућа треба да служи као место окупљања богова и њихово коначиште када су на земљи. Схватање храма постепено се шири: ова кућа или дом Мардуков постаје цео град Вавилон (не само његов храм Есагила). Стварање у Ее не води у неки свет „природе“, већ пре свега замишља један свет који за свој центар има град Вавилон одн. Мардукову палату (уп. Пост 11 и Вавилонска кула). Град и храм су заправо исто, за храм би се могло рећи да је „срце“ града, град је заправо храм и околина.<sup>455</sup>*

*Модел космоса као „урбаног“.* Након поистовећења града и храма, цео универзум се полако поима као велики град, при чему зидине одвајају град од не-града као области поретка против беспоретка, сигурности против уништења, створеног од нествореног, односно цео космос је замишљен као зона стварања и реда одвојена од зоне хаоса и његових сила. Као што је космос замишљен као град, тако је и град замишљен као мали

---

<sup>452</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 23, J. G. Westenholz, *The Theological foundation of the city, the capital city and Babylon*, у: J.G.Westenholz (прр), *Capital Cities: Urban Planing and Spiritual Dimensions*, Jerusalem 1996, 43-53.

<sup>453</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 23.

<sup>454</sup> Н. Божовић, *Смисао човековог живота према Пост 2, 4а – 3, 25 и вавилонским митовима*, Видослов 67, Требиње 2016, 81-91.

<sup>455</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 25.

космос: није уопште случајно да су за царске вртове уз велике трошкове преношене и сађене ретке биљке и животиње из разних крајева света, као и да су систематска и политичка расељавања у провинцијама имала за циљ да шароликост народа пренесу у престоницу да би она у потпуности осликавала свет у малом (макрокосмос у микрокосмосу).<sup>456</sup>

*Хоризонтални и вертикални модел „урбаног“ космоса.* Универзализација овог концепта стварања подразумева да храм као циљ стварања и постаје не само средиште космоса већ се проширује на цео универзум – космос је замишљен као велики храм са својим спратовима (вертикалан модел) или са својим преградама (хоризонтални модел). Хоризонтални модел „урбаног“ космоса може се потврдити и кроз слике: наиме на тзв. *Карти света из Фаре*. У центру света налази се знак за град који је оивичен са четири реке. Реке стоје као кутови света, границе. Унутар граница око самог града су четири стилизована знака који се читају као „поље“, што значи да је унутар тих граница, плодно, култно тло.<sup>457</sup>

Поред хоризонталног модела појављује се и вертикални у којем је космос представљен као слојевит у нивоима који се могу описати као „спратови“. Број слојева може да варира. Спратови су повезани „космичким кабловима“ или „везама“ које представљају такође спратни храмови. Између постоје и космичке степенице које могу богови да користе (уп. „Узума“ у KAR4, 24). Зато је Вавилон у неким текстовима називан „везом неба и земље“.<sup>458</sup>

Гледано из савремене перспективе рекло би се да је структура града транспонирана на цео свет. Ипак, Ее показује обрнути распоред. Прво се у Апсуу гради Еаино обиталиште, а затим и храмови на небу. Дакле, храм је и пре града као полазишне структуре за разумевање космоса био референтан модел.<sup>459</sup> Вавилон је центар космоса посматрано како вертикално, тако и хоризонтално. Он је *један једини град*, а сви остали се схватају као предграђа Вавилона. Небо је такође један град, опасан високим зидинама иза којих се налазе божији станови. Улаз у град налази се на хоризонту и чуван је.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 30-1.

<sup>457</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 32.

<sup>458</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 33.

<sup>459</sup> Модел града као модел структуре космоса може се развити у два типа: први да је град (храм) на почетку стварања (концепт прапочетног брега, Египат) или да је град циљ стварања (Химна града Киша, Ее).<sup>459</sup> У Вавилону су постојала оба схватања: Вавилон је циљ стварања, али у предворју његовог храма налази се и део прапочетног брега. Концепт прапочетног брега подразумева израћање првог врха из хаотичних вода и који је представљао прву стабилну тачку у космосу те се због тога сматрао почетком стварања. У Египту се веровало да храм Хелиополиса лежи управо на врху брега који је изворио из вода. S. Brandon, *Creation Legends*, 16, 44, 47.

<sup>460</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 34.

Управо у светлу контраста овом концепту једног града и једног храма треба посматрати и Пост 11, који се пише из другачије религијске перспективе, односно кроз призму трагичних догађаја егзила и ропства. Са друге стране стоји и претензија да је Јерусалим управо такав град, град Јахвеов у средишту космоса.<sup>461</sup>

### 2.17. Однос богова и људи

Стварање богова, света и човека циља на неометано функционисање храма и стварање се дешава пре свега због самих богова. *Богови и људи су обострано једни на друге упућени, и једни и други деле космос као једно једино огромно космичко домаћинство.* Оно што је за богове добро, користи и људима. Грађењем градова, служењем у храму, неопходном изградњом и одржавањем канала и другим обавезама, човек је позван да одржава космички поредак и тиме да допринесе омогућавању живота. Такво служење је за човека Месопотамије неодложна обавеза.<sup>462</sup> Из текста се може закључити да је *положај људи: ропски, потчињен* и да је цео текст изразито теоцентричан.

Стварање човека, није, дакле, циљ само по себи, тј. човек нема циљ у себи самом него као слуга који треба да задовољи своје господаре – богове. Тескобни рад одржавања мреже канала прешао је са ниже групе богова на људе. Човек је слуга богова, онај који ствара храну за богове и онај који им гради обиталишта (храмове и светишта).<sup>463</sup>

### 2.18. Кингу – жртва за стварање и смртност људи

О пораженим боговима одмах након битке се не говори ништа. Тек у одељку о стварању човека значајан додатак Мардуковом првобитном плану представља сећање на побуну богова и предлог да се преда кривац. Еа предлаже да „жртвени јарац“ (*substitution sacrifice*) да послужи као материјал за људе, а то ће иначе послужити као „помирење, искупљење“ за учињено зло.<sup>464</sup> Овом жртвом постигло би се отклањање будуће побуне богова (јасан политички контекст учвршћивања царске власти над непокорним слојевима друштва), као и обезбеђивање неопходног материјала за стварање.

У самом тексту Ее се наводи да је Кингу био именован за заповедника армије Тиамат, али није поменуто да је он инспирисао и подигао устанак, иако је за то био

---

<sup>461</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 30-1.

<sup>462</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 51.

<sup>463</sup> A. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 120.

<sup>464</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 104-5.

оптужен и убијен. Помишља се да је фарса око Кингуовог суђења непотребна: Тиамат која је заиста водила устанак је мртва и од ње је настао свет те се поставља питање: зашто је морао да страда Кингу?

Неки истраживачи сматрају да је реч о неким старијим традицијама како су људи настали од жртвованих богова и да је податак о Кингуовом вођству над армијама био довољан да се повеже са тим и да се ова традиција уклопи у стварање човека у Ее.<sup>465</sup>

Порекло човека од Кингуа инспирисало је бројна интересантна мишљења, за која, нажалост, не можемо наћи потврде у самом тексту и остају у домену могућих решења. Неки су сматрали да порекло зла у човеку треба тражити у његовом настајању од крви побуњеног божанства (као што од исте материје човек у Атр наслеђује разум тако може да наследи и побуњеничку природу). Само то зло би се могло схватити као „морално несавршенство“, „загађеност злом“.<sup>466</sup> Оно је водило Кингуа до тога да је оптужен за оно што није учинио, те је он носио „проклетство“ које доноси смрт. Стога, се ишло чак до тврдње да је Кингу унео смрт у свет људи.<sup>467</sup> Чини се да би ово било велико читавање у текст Ее. За сада је једино Атр текст који говори о пореклу смртности код човека и повезује га са ограничењем живота после потопа, док је Ее веома оскудан по овом питању и осим бледих алузија не постоје непосредни наводи.

## 2.19. Контекст употребе Ее

Када текстови говоре о постанку света у давним данима, њихово интересовање не мора нужно да буде само за давне дане, већ ова схватања могу да се искористе за схватање садашњице и будућности. Такође, *оне могу да показују какво је место човека у свету и тиме да одреде његове задатке, смисао, права и обавезе*. Ритуали у којима се користе текстови о стварању дају им нове циљеве и интерпетације.<sup>468</sup>

На крају четвртог дана новогодишњег празновања у Вавилону, које је трајало од првог до једанаестог дана месеца Нисана, Ее је рецитован у својој целости од стране првосвештеника пред Мардуковом статуом. Делови епа су могли бити и драмски

---

<sup>465</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 108.

<sup>466</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 108, G. Pettinato, *Menschenbild*, 45.

<sup>467</sup> S. Brandon, *Creation Legends*, 108.

<sup>468</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 36.



представљени: краљ и свештеници играју улоге Мардука, Тиамат Кингуа и осталих ликова приче.<sup>469</sup>

Ритуално коришћење Ее на дан Нове године треба да покаже следеће: Мардукова победа над Тиамат кроз ритуални ход цара бива пренешена на њега, одн. преимућство Мардуково над другим боговима бива пренета такође на цара. Цар се као Мардук потврђује за заштитника града, а Вавилон се поново актуализује као центар света.<sup>470</sup> Вавилон води порекло од постања света и он је место обитавања Мардука и осталих Анунакија на земљи, те зато треба да има супремацију над осталим месопотамским градовима (и свим другим).<sup>471</sup> Убиство Кингуа као началника побуњених богова учвршћује Мардуково преимућство и шаље јасну политичку поруку каква судбина чека оне који устају на цара.

Неки су сматрали да је рецитал био коришћен да би се одагнало све што је зло, као што је онај вав. мит „Кад је Ану створио небо“ рецитован да спречи утицај демона током и након обновљења храма проглашавајући моћ и снагу богова. Постоји и мишљење да је еп рецитован као магијска формула против предстојеће поплавне сезоне у Међуречју како би Вавилон сачувао од неке катастрофалне поплаве која настаје топљењем снега у Јерменији. Поплаве су подсећале на оно примордијално стање хаотичних вода. Рецитовање Ее би у том случају било позивање снаге да се победи водени хаос као што је то учинио Мардук.<sup>472</sup>

Еп је постао један од свештених текстова који се највише преписивао, а шеста и седма плоча биле су најомиљенији текст за коментаре. Његов утицај се проширио на Берососову компилацију из 3. в. пХ па чак и на дело Апориа неоплатоничара Дамаска у 6 в.<sup>473</sup>

## 2.20. Закључак Ее

*Структура.* Ее VI, 1-40 са Пост 2-3 немају сличности у структури односно распореду текста. Општа структура Ее, за разлику од Атр, нема већих сличности са Пост 1-11 (осим Ее I, 1-10 са Пост 1). У Ее стварање човека јесте у претпоследњој фази стварања, али човек није представљен као сама круна стварања.

<sup>469</sup> A. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 16.

<sup>470</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 36.

<sup>471</sup> A. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 11.

<sup>472</sup> A. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 17.

<sup>473</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 84.

*Извори/критика традиција.* Ее у себи инкрпорира бројне традиције о боговима, али не много антропогонских традиција. У Ее се може препознати традиција Еридуа у којој се Еа појављује као стваралац и у оквиру ње нам је и кратко поменуто антропогонија. Постоји могућност да је одељак о жртви бога за стварање човека припадао некој од старијих традиција коју не можемо идентификовати.

*Начин стварања.* Иако се не спомиње глина, начин стварања у Ее јесте *formatio* (моделовање скулптуре). То се закључује на основу тога да је Еа стваралац као и да се употребљава глагол *banim*.

*Актери стварања.* У Ее човека стварају два божанства: Мардук и Еа. Мардук даје „идеју“ човека и „заповест“ о стварању, а Еа извршава ову заповест. Иако је Еа Мардуков отац, он прихвата заповести сина и тиме потврђује његов ауторитет. Мардук је као „цар“ који говори реч, а други је испуњавају. То говори у прилог томе да је основно интересовање Ее VI, 1-40 да велича Мардука, а не да се бави антропогонијом.

*Материјал за стварање.* Човек је створен од крви (*damim*) убијеног бога Кингуа и већина истраживача се слаже да крв треба разумевати као „животворну супстанцу“ човека. Неки истраживачи сматрају да је крвљу човек наследио од Кингуа и „разум“, али текст нигде то не помиње, чак ни у целом епу се на то не алудира. То је читавање у текст Ее на основу детаљнијег извештаја о стварању човека у Атр по којем човек добија *temim* од убијеног бога.

*Одлике створеног човека.* У односу на Атр, Ее представља тек овлаш поменуто антропогонију и његова антропологија је крајње рудиментарна. У самом објављивању намере за стварање Мардук говори да жели „крв да састави“ и „скелет (*ešemtum*) да створи“ што нам указује на то да се човек састоји од крви и скелета. Уопште гледано, човек је означен термином *niklate* чији превод задаје потешкоће и код многих наилази на различите теорије. У овом раду се *niklate* преводи као „вештаствена, уметничка“ и „генијална“ ствар. То не значи да је човек у Ее схватан као „бриљантно и генијално“ створење, већ као што је у том одељку показано радије да све што Мардук ствара бива окарактерисано као „уметничко дело“, „фасцинантна ствар“. Стварање човека од крви Кингуа, који је окарактерисан као потпуни кривац за побуну, већина истраживача тумачи као поруку да човек носи у себи урођену „честицу зла“, „побуњеништво“ и „моралну несавршеност“. Није оправдан покушај да се кроз Кингуа објасни порекло смртности у човеку, пре свега због тога што Ее то нигде не разматра.

*Бројност.* У VI, 33 се каже да је из крви настало човечанство *a-me-lu-tu(m)* те се стога сугерише да је створено мноштво људи. За разлику од Атр, Ее не разматра развој од појединца до мноштва.

*Име.* Човек је у Ее исто као и у Атр означен именицама *lullu* и *awilum (amelu)*. Иако сам одељак нигде не помиње разлику између ових израза, она ипак као и у Атр указује да се правила разлика између првобитног, примордијалног човека (*lullu*) и човека какав ће постати касније у развијеној цивилизацији (*amelu*).

*Циљ стварања људи.* Циљ стварања људи јесте преузимање посла од богова на одржавању канала и прехрани богова. То се у VI, 1-40 не спомиње се непосредно, али је већ алузија дата у томе да су стварањем људи богови „добили мир“, односно починак. Циљ стварања људи и њихов положај је описан мало даље у седмој плочи у ст. 107-120, као и најексплицитније у 129-30: „*На људе које је створио, живим бићима, свали терет (посао) богова, како би они имали мира*“. Стварање човека није циљ сам по себи, већ је само претпоследња етапа, а циљ је изградња *храма Есагиле и града Вавилона*. Храм Есагила је срце Вавилона и према Ее средиште космоса и дом самог Мардука. Цео космос замишља се као проширени град по вертикалном или хоризонталном уређењу: тако изграђен свет представља поредак и стабилност насупротив силама хаоса. Стварање човека у Атр показује положај човека у овако уређеном свету: његов задатак је да редовно приноси жртве у храму и прехрањује богове.

*Однос човека и богова.* Цео текст Ее је строго теоцентричан: читаво стварање дешава се због самих богова. Положај човека јесте положај слуге и однос према боговима се заснива на потчињености. Човек *мора* обављати своје задатке. Са друге стране, богови су упућени на људе због жртви и деле космос као једно велико домаћинство. У односу на Атр њихова зависност богова од људи је прилично мање наглашена.



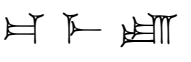
*Однос човека према створеном свету.* Створени свет намеће човеку нужност тешког рада на „одржавању“ насупротив силама „хаоса“ и представља датост на самом почетку стварања. Човек нема избор и у свету се од самог почетка налази у потчињеном положају.

*Контекст употребе.* Контекст употребе Ее јесте политички и култни. Ее има за циљ објашњење и оправдање постојеће друштвене хијерархије кроз религијску космогонију и амбицију да наметне Мардука као државног бога, а Вавилон као империјалну престоницу (пројекат политичког уједињења поданика у Месопотамији). Његово коришћење на дан Нове године и драмско рецитовање пред Мардуковом статуом има за циљ да се ауторитет Мардука као цара богова пренесе на вавилонског цара. Са

друге стране, постоје мишљења да његова култна употреба требало да омогући заштиту од катастрофалних поплава (као што је Мардук победио чудовишне хаотичне воде - Тиамат). Одељак VI, 1-40 такође има политичку поруку: свако ко се успротиви поретку проћи ће као Кингу.

2.21. Табеле важних акд. израза у Ее VI, 1-40


Табела 1

Клинасто писмо			
Имена знакова	NIG.LA.A.TE	DA.MI	GIŠ.ME.TA
Читање	nik/g/q-la-a-ti (e) <i>niklāti</i>	Da (ta) - mi (me) <i>da-mi</i>	eš (i/es/s/z, giš)- me (mi,šib/p, meš)-ta <i>eš-me-ta</i>
Бр. знакова (стара листа) <sup>474</sup>	(563)(55)(579)(376)	(427) (335)	(296)(532)(139)
Бр. знакова (нова листа) <sup>475</sup>	(898)(89)(839)(589)	(681) (561)	(469)(753)(248)
Превод	А) „ <i>оно што је вештаствено</i> “ Б) „ <i>генијалан план</i> “	А) крв Б) тамно В) adamatu (од семитског 'dm бити црвен) – „црвена крв“ (такође „тамна крв“); ada(m)mu – „црвен“	А) кости, скелет Б) тело, структура

<sup>474</sup> R. Borger, *Akkadische Zeichenliste*, ASOTS 6, 1971.

<sup>475</sup> R. Borger, *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, 2004.

Табела 2

Клинасто писмо			
Име знака	LUL.LA.A	A.ME.LU	DUL.LU
Читање	lullā	amelu	Dullu
Бр. знака (стара листа)	(355)(55)(579)	(579) (532) (537)	(459) (537)
Бр. знака (нова листа)	(570)(89)(839)	(839) (753) (812)	(720) (812)
Превод	А) “првобитни (примордијални)” човек Б) „дивљи“ човек В) Странац	А) Човек Б) грађанин, В) становник	

### 3. ЕП О ГИЛГАМЕШУ

#### 3.1. Историја текста

Гилг има дугу традицију развоја у месопотамском литерарном корпусу. Када се данас користи наслов “Еп о Гилгамешу”, обично се мисли на редакцију текста написану на 12 плоча (око 1200. пХ). У стварности, постоји огроман број текстова који се односи на легендарног краља и јунака Гилгамеша. Многи од њих потичу из локалних предања, разликују се међу собом, садрже различите приче и непотпуни су у мањој или већој мери (због оштећености таблица). Дванаестоплочана редакција сажима сва ова предања у оригинално епско дело.<sup>476</sup>

<sup>476</sup> *Das akkadische Gilgamesch-Epos* ( K. Hecker), у: O. Kaiser (ppp), TUAT, Band III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 646.

## Извори епа (историја традиција)

Литерарна историја епа почиње записивањем усмених предања најпре на сум. језику. Прве таблице потичу из доба III династије Ура, негде половином 3. м. пХ. До данас је откривено и преведено шест сумерских текстова. Име хероја на акд. изговарало се као Гилгамеш, док је у сум. литератури носио име Билгамес и у студијама о овом периоду развоја најчешће се име наводи у сум. изговору. Текст под називом Билгамес и Ака, у којем се говори о победи Урука над градом Кишом, представља једно од основних сведочанстава о историчности Гилгамеша као краља Урука.<sup>477</sup>

Неки текстови из доба трећег Ура повезују Гилгамеша са божанским пореклом краљева Ур-Намуа и Шулгија, а помињу се Лугалбанда као отац и Нинсуна као мајка. Други текстови наводе да му је отац један лил-демон, па се одатле вероватно развила традиција да је он „две трећине бог“ и „једну трећину човек“.<sup>478</sup>

Сум. литература не познаје, дакле, обједињени еп, већ појединачне наративне целине и песме које се самостално преносе.<sup>479</sup> Међу њима су поред Гилгамеша и Аке из Киша песме попут *Гилгамеш и Хувава*, затим *Гилгамеш, Енкиду и небески бик*, *Гилгамеш, Енкиду и подземни свет*, *Гилгамешова смрт* и *Енкидуов погреб*.<sup>480</sup>

Акд. литерарна историја почиње превођењем текстова са сум. као и записивањем усмених предања. Реч је о периоду од 19-17. в. пХ, у науци најчешће означеног као *старовавилонско* доба. Могло би се рећи да ст. вав. редакција врши спајање више различитих традиција и ствара прве обресе будућег епа.<sup>481</sup>

## Аутор

“Стандардизована” верзија епа потиче из 12. в. пХ и уклесана је на 12 плоча на акд. језику. Таблице су откриване постепено у више арх. експедиција у библиотеци аср. цара Асурбанипала у Ниниви (Кџунџик). Стога се манускрипти могу датирати најкасније у време Асурбанипалове владавине и оснивања библиотеке 668-627. пХ. Текст је идентификован према наслову дела (*incipit*) који гласи: *ša nagba emuru* односно “Све је

---

<sup>477</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts I*, (A. George) Oxford, 2003, 7-8. Детаљнији увод у Гилг може се наћи и у А. Falkenstein, “Gilgameš”, RLA III (E. Weidner/W. v.Soden), Berlin/New York, 1971, 357-363.

<sup>478</sup> A. Fankelstein, “Gilgameš”, RLA III, 358.

<sup>479</sup> A. Fankelstein, “Gilgameš”, RLA III, 360.

<sup>480</sup> A. Fankelstein, “Gilgameš”, RLA III, 361-3.

<sup>481</sup> *Gilgamesch-Epos*, (K. Hecker), TUAT, III/4, 646. Текст F. de Liagre-Böhl, „Gilgameš“, RLA III (E. Weidner/W. v.Soden), Berlin/New York 1971, 364-371 говори детаљније о фрагментима епа из ст.вав. традиције.

видео он”. Поред ниневљанских таблица, за реконструкцију текста „стандардизоване верзије“ коришћени су и фрагменти пронађени у другим аср. градовима: Асуру, Калаху, Султантепи, као и фрагменти из Вавилона, Ура и Урука.<sup>482</sup>

Као аутор односно редактор дванаестоплочане верзије у једном ново-асирском каталогу текстова и аутора поред Гилг стоји име Син-леке-унини. Претпоставља се да је реч о учењаку из свештеничких редова. Многи певачи у оквиру храмовног култа као и остали учењаци из свештеничког слоја називају га својим „претком“. Име Син-леке-унини било је познато и у ст. вав. периоду, али је очигледан анахронизам његово помињање као Гилгамешовог савременика.<sup>483</sup>

Са једне стране, Син-леке-унини могао је бити легендарни певач, сличан Хомеру, којем је касније приписано ауторство. Са друге стране, према најновијим истраживањима рад Син-леке-унинија датира се у период после Касита (12 в. пХ). Управо последњи векови другог миленијума били су време велике литерарне активности, нарочито за организацију вав. лит. историје у сабрана, серијска дела. Улога Син-леке-унинија је стога највероватније у састављању парадигматичног обрасца епа који је касније умножаван у великом броју.<sup>484</sup> Конкретан допринос Син-леке-унинија може се препознати и у облачењу текста у уметничко рухо, избацивању архаизама и осавремењавању, његовом обогаћењу књижевним фигурама и јаснијем изразу.<sup>485</sup>

Постоје мишљења да је Син-леке-унини живео у доба аср. цара Тукулти-нинурте крајем 13. в. пХ и да је био Вавилоњанин који је живео на његовом двору. Овај цар је срушио Вавилон, али је истовремено био одушевљен његовом културом тако да су многи песници, писари и интелектуалци нашли уточиште на његовом двору. Ако је то тачно, онда постаје јасно ћутање о Мардуку и убацивање епизоде о Шамашу у походу на Хумбабу.<sup>486</sup>

#### Текстуална сведочанства

Три рукописа прве плоче ископана су 1849-54. из Асурбанипалове библиотеке у Ниниви (Киуунјик), и означавају се знацима MSS: B, F, G и P. У каснијим експедицијама пронађено је још пет фрагмената у Вавилону (MSS d, h, n, o, x), једна у Нимруду (MSg)

<sup>482</sup> *Gilgamesch-Epos* (K. Hecker), TUAT III/4, 647.

<sup>483</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 28-30.

<sup>484</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 28-30.

<sup>485</sup> A. Falkenstein, „Gilgamesh“, RLA III, 369.

<sup>486</sup> F. de Liagre-Böhl, „Gilgamesh“, RLA III, 369.

и једна у Уруку (MS cc). Плочице из Ниниве имају шест колумни, а заглавље текста сачувано је само на MS B.<sup>487</sup>

Што се тиче плоче XI, постоје четири манускрипта из Ниневљанске библиотеке: MSS C, J, T и W. Постоје још два из Асура (MSS b, c) и још један из Вавилона (MS j).<sup>488</sup> Будући да су манускрипти пронађени у оквиру британских експедиција, већина таблица из Ниниве чува се у Британском музеју у Лондону.

Један израелски пастир случајно је 1955. пронашао фрагмент Гилг, данас познат као фрагмент из Мегидона. Садржао је 200 редова, али је сачувано само 26. Фрагмент на предњој страни садржи причу о Енкидуовој болести и визији подземног света коју има умирући Енкиду, а на задњој Г. тужбалицу за пријатељем (део осме плоче стандардизоване верзије). Фасцинантно је место на којем је фрагмент нађен: он упућује на то да су акд. епске песме биле познате не само код Хетита (Боказкој), у Египту (Амарна), него и у хананским дворовима и школама.<sup>489</sup>

До почетка 20 в. откривени су и објављени многи фрагменти епа (нпр. Џорџ Смит који је открио таблицу XI плоче Гилг (MS T). Компликован и тежак посао уцеловљења до тада познатих фрагмената и реконструкције дванаестоплочане редакције подузео је оксфордски истраживач Р. К. Томпсон (R. Cambell Thompson) године 1930. Најсавременије критичко издање Гилг садржи: сум. и ст. вав. фрагменте текста, “стандардизовану”, дванаестоплочану верзију, локалне преводе на хетитски, хуритски и анализу свих до сада пронађених рукописа (таблица) са тачним ознакама из ког манускрипта потичу. Ово издање припремио је Ендрју Џорџ 2003. године,<sup>490</sup> а акд. текст у транскрипцији на енлески представља тренутно најрелевантније критичко издање Гилг и користиће се као примарни извор у овом раду. За одређене појмове биће консултован и акд. текст у клинастом писму.<sup>491</sup>

### 3.2. Контекст употребе Гилг

Генијални песник је избором и обрадом сум. материјала саставио акд. еп у нову, оригиналну целину. Упркос фрагментарној очуваности, акд. Гилг остаје најупечатљивије епско-поетско дело у предхомерског времена, а по садржају и структури је претеча грчке

---

<sup>487</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 391.

<sup>488</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 391.

<sup>489</sup> F. de Liagre-Böhl, „Gilgamesh“, RLA III, 366.

<sup>490</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 1-741.

<sup>491</sup> Најсавременије и најрелевантније издање акд. текста у клинастом писму до сад јесте: *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 1*. (S. Parpola), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 1997..



трагике. Митски материјал је у Гилг потиснут у прилог херојске и људске драме. Гилг је више од песме о хероју, он је прича о пријатељству у авантури и у другој половини се уздиже у дубоко сведочанство о људском идеализму и песимизму.<sup>492</sup>

Гилг је узбудљива приповест о доживљајима и херојским подвизима легендарног краља Гилгамеша и његовог пријатеља Енкидуа. Под „епским“ се у Гилг подразумева дуга песма у прози која говори о херојским подвизима у одређеном периоду времена. У свом уводу у Гилг, Б. Ландсбергер сматра да текст представља *вавилонски национални еп*. Он наводи да се еп обраћа свакоме у Вавилону и да Гилгамеш утеловљује идеал вав. мушкости, храбрости и мудрости.<sup>493</sup>

Новија истраживања, ипак, напуштају идеју о Гилг као „националном“ епу, с обзиром да се сам појам „националног“ тада другачије схватао и да би у епу требало да буде садржана нека „историја ослободилачких ратова“ која иначе карактерише националне епове.<sup>494</sup>

И поред његове епске форме, новија истраживања сврставају Гилг у мудросну литературу. Питања смртности човека и смисла живота, описи пријатељства и оданости и разматрање вечних вредности сврставају дело у токове мудросне литературе. Притом, у самом епу не може се говорити о философији у ужем смислу речи, већ је реч о једној широј „животној философији“ и „практичној мудрости“ потеклој из богате ризнице искуства.<sup>495</sup>

Постоје истраживања која покушавају да повежу Гилг са музичком и сценском интерпретацијом у паузама између суђења на вав. двору. Певање традиционалних песама у прози од стране „професионалних“ појаца потврђено је једним документом. Међутим, уопште се веома мало зна о усменом предању које је пратило лит. традицију и овај контекст употребе текста не може се са сигурношћу потврдити. Еп је свакако био створен да би се могао певати и неки погодни делови су певани вероватно и много пре и после фосилизовања текста у 12 таблица.<sup>496</sup>

Други правац истраживања доводи текст у везу са процесом описмењавања у Вавилону. На основу анализе таблица да су одељци Гилг употребљавани у *преписивачким школама* и да је био намењен *за учење и вежбање писмености* првог и

---

<sup>492</sup> F. de Liagre-Böhl, “Gilgameš”, RLA III, 364.

<sup>493</sup> B. Landsberger, *Einleitung in das Gilgameš-Epos*, у: K. Oberhuber (ppp), *Das Gilgamesch-Epos, Wege der Forschung CCXV*, Darmstadt 1977, 170.

<sup>494</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 4.

<sup>495</sup> G. Roggia, *Einleitung zu: Das Gilgamesch-Epos*, у: K. Oberhuber (ppp), *Das Gilgamesch-Epos, Wege der Forschung CCXV*, Darmstadt 1977, 178.

<sup>496</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 33-35.

другог степена. Бајковите приче показале су се погодним за почетне ступње описмењавања, а кружиле су и у усменом предању и за полазнике школе биле одвећ познате. Други степен описмењавања подразумевао је коришћење и разумевање дужих и компликованијих одломака Гилг и остале „класичне“ вав. литературе чиме би се писарско образовање апсолвирало.<sup>497</sup>

Поред његове конкретне улоге у процесу описмењавања, Гилг је био популаран и у ширим круговима. Број рукописа Гилг у великој мери превазилази копије осталих текстова Атр, Анц, Етн, Адп, и др. Ипак, број рукописа Гилг је много мањи од броја Ее и у 1. м. пХ у прилично мање присутан у библиотекама у односу на 2. м. Разлог за то лежи у идеологији коју пропагира Ее те је стога и више заступљен у преписивачким школама и више цитиран у усменим предавањима вав. учитеља.<sup>498</sup>

Може се сумирати да је Гилг као књ. дело и пре стандардизоване верзије био познат и популаран међу писменим слојевима становништва. На широј скали међу простим становништвом Гилг је вероватно одржаван усменом, односно певачком интерпретацијом. Такође, будући да садржи древне приче бајковитог карактера, делови Гилг били су препричавани у свакодневном животу Вавилона.

У одељку Гилг I, 99-112, тексту који се користио као забавно штиво или предлогак за описмењавање, не треба тражити неку *развијену антропологију*, већ само народна предања која се користе у литерарне сврхе. Ипак, ова предања осликавају неке опште познате представе о човеку и откривају саморазумевање људи на СО.

### 3.3. Увод у одељак I, 99-112.

Еп почиње представљањем главног лика, краља Гилгамеша, описом његових херојских подвига и похвалом његове мудрости. Читалац се поставља на зидове древног Урука, хвали се утврђеност града, његов храм, тргови и житнице. Гилгамеш је у прологу хваљен због неуобичајене снаге и због вичности у борби оружјем, представљен је као mudar човек који је познао тајне живота и који је необично разуман владар. Међутим, почев од стиха 63-92 хвалоспев Гилгамешу претвара се у опис његове тираније над становницима Урука.<sup>499</sup>

---

<sup>497</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 39.

<sup>498</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 39.

<sup>499</sup> Текст не даје конкретан пример, али Е. Џорџ претпоставља да је реч о критици једног амбициозног владара чији градитељски подухвати (путеви, зидине, храм) оптерећују становништво. Он то пореди са градитељским подухватима Хамурабија или Навуходносора II. *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 449.

Текст напомиње да за Гилгамеша морају да раде “и млади и стари” (67-68), да он “не пушта љубавницу њеном драгом, ни кћерку силнога њеном јунаку” (91-92) да би се Уруков сјај показао пред свим градовима земље. Помињање Гилгамешове тираније служи као заплет. Од ст. 93-98 разматра се стварање Енкидуа, односно почиње саветовање богова. Патња народа стиже до Ануа, бога неба, који на савету богова заповеда великој богињи-мајци, Аруру, да створи биће слично Гилгамешу и једнако њему у снази и способности, биће које би било кадро да му се супротстави и да оконча патњу. Ану јој се обраћа управо зато што је Аруру створила и прве људе. Стварање *Енкидуа је стога реплика стварања првих људи*. Стихови од 99-112 представљају *сумблимирану народну представу о настанку првих људи*, а као такав има везе са тематиком Пост 2.

### Гилгамешова тиранија

Текст дванаестоплочане верзије нам не саопштава шта тачно представља Гилгамешова тиранија, те Ендрју Џорџ и већина истраживача претпоставља да је реч о критици једног амбициозног владара чији градитељски подухвати (путеви, зидине, храм) оптерећују становништво. Разлог вапаја је присилни рад на државним пројектима, опште надничење, кулук.<sup>500</sup>

Са друге стране, Џ. Тигај сматра да таблица из Пенсилваније (Gilg. P) из ст. вав. периода нуди нов поглед.<sup>501</sup> Пре свега за ознаку тираније као присилног рада не користи се ниједан од стандардних термина *dullum* и *šuršikum*. Gilg. P саопштава да Гилгамеш свој положај користи за *jus primaе noctis* или право прве брачне ноћи: „Он леже са зарученом женом. Прво он, па муж“ (Gilg. P IV, 32-34). Заstraшујуће је да други текстови говоре о томе како је улога Гилгамеша у том чину била да учини „свети брак“ где он представља „бога“, а жена девицу. Нешто слично би искусили и патријарси Исак и Аврам са својим женама да нису слагали да су им сестре (Пост 12; 20).

Поред ове врсте тиранисања, хет. верзија Гилг (Gilg. Hit) говори да је Г. стално изазивао мушкарце и младиће Урука на двобој (рвање) како би непрестано потврђивао свој ауторитет. Ово се такође може повезати са претходним, да је понекад као резултат борбе Гилг „освајао“ младу пред уговорени брак.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 449.

<sup>501</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, 182-3.

<sup>502</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 184-9.

Разлог разматрања тачног разлога Гилгамешове тираније јесте одређење циља стварања Енкидуа – он ће бити тај који ће спречити ову неправду. Он је кандидат за двобој једнак њему. Иако се убрзо са њим спријатељио, изгледа да он одвлачи Гилгамешову пажњу на другу страну и тиме делом постиже оно што су богови намеравали његовим стварањем. На тај начин се показује да је циљ стварања Енкидуа на неки начин племенит. У II, 100-108 се говори како Енкиду стаје на пут Г. када он иде по девицу и како се светина окупља да види окршај. Иако недостају стихови о окршају, из даљих стихова може се закључити да Г. није стигао до брачне постеље пре младожење, тако да је Енкиду успео и почео да испуњава свој циљ свог постојања.

### 3.4. Превод Гилг I, 94-112 и рашчлањење

Превод је извршен са транслитерисане верзије академског текста из А. George, *BGE I*, 544, плоча I:<sup>503</sup>

- 94 Они позваше Аруру, богињу велику,  
 95 „Ти си Аруру створила људе (*amelu*)  
 96 створи сада слику<sup>504</sup> коју он (Ану) заповеда.  
 97 Нека срце његово буде једнако олуји  
 98 нек му буде ривал (Гилгамешу), да се Урук може одморити“.  
 99 Кад Аруру то чу,  
 100 Она уобличи<sup>505</sup> у срцу своје слику<sup>506</sup> што је Ану заповедио.  
 101 Аруру опра<sup>507</sup> руке своје,  
 102 откину<sup>508</sup> парче глине<sup>509</sup> и баци га у степу.

<sup>503</sup> Превод *En o Gilgamešu* (прев. С. Препрек), Пожега 2004 рађен је према старијим немачким предлошцима и стога га не можемо користити као извор већ узимамо Е. Џорџа који је тренутно најрелевантније издање.

<sup>504</sup> Акд. *zikru* значи копија, слика, реплика, идеја, узор. *Zikru* (А. Oppenheim/E. Reiner), CAD 21, Chicago <sup>4</sup>1998, 116.

<sup>505</sup> Акд. *ib-ta-ni* је веома редак облик од гл. *banum* - створити, изградити, уобличити, сачинити, проузроковати, изазвати, родити, произнети. (нем. hervorgebracht, erschuf, енгл. fashioned). *Banum* (А. Oppenheim/E. Reiner), CAD 2, Chicago <sup>4</sup>1998, 85.

<sup>506</sup> Акд. *zikru ša* – Аруру ствара односно реализује Ануову идеју о човеку. В. ф. 495.

<sup>507</sup> Акд. *im-ta-si* – облик од гл. *mesum* што значи опрати, очистити и може имати и култно значење. *Mesum* (А. Oppenheim/E. Reiner), CAD 10, part II, Chicago <sup>3</sup>2004, 30.

<sup>508</sup> Акд. *ik-ta-ri-iš* - од гл. *k/qarašu, harašu*, што значи откинути, одштинуту, уштинуту, прекинути, штипањем октинуту, стиснути, стезањем откидати. У комбинацији са *tidu(m)* у контексту стварања помиње се и у *The Babylonian Theodicy* (W. Lambert), Oxford 1960, 88, 276-278.

<sup>509</sup> Акд. *ti-ta* - од им. *tidu(m), titu* - иловача, глина, блато, земља, грађа, глинена маса, муљ, глиб (нем. Lehm, Ton). *tidu(m)* (W. v. Soden), ANW III, 1391-2.

- 103 У степи<sup>510</sup> уобличи Енкидуа, ратника,  
 104 изданка<sup>511</sup> ноћне тишине<sup>512</sup>, снажног као Нинурта<sup>513</sup>.  
 105 Маљаво је сво његово тело,  
 106 украшен је косом као жена:  
 107 као Нисаби<sup>514</sup> густо расту његове коврце,  
 108 не зна он ни за људе<sup>515</sup> нити за неку земљу<sup>516</sup>.  
 109 Крзном је прекривен као Сумукан<sup>517</sup>,  
 110 са газелама једе траву<sup>518</sup>.  
 111 Са стоком гура се на појилу,  
 112 лочући са животињама радује се у срцу своме.

### Рашчлањење

део први – стварање Енкидуа (94-104)

1. позивање Аруру, уводна формула (94)
2. обраћање богова (95-6) – *divine response pattern*, позната епска формула
3. опис узора и циљ стварања (97-8)
4. увод у вајање, дефинисање Ануове идеје (99-100)
5. грнчарски, „ручни“ део стварања, вајање (101-4)

део други – опис Енкидуа (105-12)

1. маљавост, поређење са Нисабом (105-7)
2. незнање (108)

<sup>510</sup> Акд. *šer[i(edin)]* – од *šerru(m)* – леђа, друга страна; степа, отворена земља, дивљина. *šerru(m)* (А. Орпенхајм/Е. Рејнер), CAD 16, Chicago <sup>4</sup>2004, 138.

<sup>511</sup> Акд. *i-lit-ti* – им. *ilittu* – порекло, рођење, ознака клана, рода; помиње се у листама богова када се наводи који од кога потиче, а понекад и у људским геналогијама. *Ilittu* (А. Орпенхајм/Е. Рејнер), CAD 7, Chicago <sup>5</sup>2004, 82.

<sup>512</sup> Акд. *qul-ti* – им. *qultu(m)* – тишина (глуво доба ноћи), смртна мирноћа, покој, ћутање. Указује се да је Енкиду рођен без плача одојчета, као одрастао човек. *Qultu(m)* (Е. Рејнер), CAD 13, Chicago <sup>2</sup>1995, 302.

<sup>513</sup> *Нинурта* – бог рата, силан ратник надовезује се на мисао о стварању као снажног одраслог човека. В. одељак II.3.9. (Енкиду као Нинурта и Нисаба).

<sup>514</sup> *Нисаба* – бог житарица, овде у прилог слике да се коса таласа као пшеница. В. одељак II.3.9. (Енкиду као Нинурта и Нисаба).

<sup>515</sup> Акд. *niši* – им. *nišu* – људи, човек (*niswa* - жена), а може значити и породица.

<sup>516</sup> Акд. *ma-tam-ma* – од *matu(m)* – земља, подручје, земље неког подручја, округа. *matu(m)* (А. Орпенхајм/Е. Рејнер), CAD 10, part I, Chicago <sup>3</sup>2004, 414.

<sup>517</sup> Негде стоји *Šakkan* – бог стокe и домаћих животиња.

<sup>518</sup> Акд. *šam-mi* – им. *šamtu(m)* - биљка, зеље, зелење, трава, дрога, лек. *šamtu(m)* (W.v. Soden), ANW III, 1156.

### 3. сличност са животињама (109-12)

#### 3.5. Текстуална критика

Бројност текстуалних сведочанстава Гилг пружа нам могућност упоређивања различитих верзија и реконструкције литерарног раста текста. Ст. 94-98 налазе се само на у вав. и нин. традицији. Ст. 99-101 налазе се на плочама В<sub>2</sub>Phncs што значи да су укореењени и у нин, вав. и штавише и традицији Урук-а, што важи и за стихове 102-103 са том разликом што се не помињу на плочи В<sub>2</sub>, али постоје на Р. Ст. 99-101 заједно са кључном реченицом о стварању у 102-3 распрострањена је у многим верзијама, што говори у прилог широкој раширености овог предања. Од 104-112 следи опис Енкидуа где се стихови 104-106 налазе само на Р плочи из Ниниве и h плочи из Вавилона, док од 107-112 додаје се још В<sub>1</sub> плоча из Ниниве. Стихови 111-112 нађени су и на g плочи из Нимруда.<sup>519</sup>

Широка распрострањеност овог одељка сведочи о једном раном формирању овог предања. Очигледно је, ипак, да су представе о стварању првих људи, које су древније, биле спојене са намером увођења новог лика у причу о Гилгамешу и да су ова предања спојена путем додавања описа Енкидуа у дивљини.

#### 3.6. Литерарне карактеристике одељка

Уводна формула садржи познати епитет епских текстова: *Aruru rabbitum* у којем се богиња назива „великом“. Стварању претходи сабор богова на коме председава Ану, односно слуша жалбу на тиранију, али се сам не обраћа сабору. Стога одељак садржи једно обраћање богова (95-8). Нарочито ст. 95-6 имају доста паралела са осталим акд. текстовима и познатији су као *divine response pattern*. Они ће бити посебно обрађени. Осим, дакле, једног обраћања богова нема наизменичног обраћања и дијалога, што говори да позадина текста није изразито епска. Ст. 99-112 представљају речи приповедача, описивање и приповедање. Одељак не обилује ни другим епским знацима: синонимни паралелизам уочљив је једино у 105-6 и 111-12.

#### 3.7. Извори одељка I, 94-112 (историја традиција)

Епизода о стварању Енкидуа и његовом присаједињењу цивилизацији не постоји сачувана у оквиру сум. циклуса. У сум. циклусу Енкиду се појављује као Гилгамешов

---

<sup>519</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 544

слуга и војсковођа, а не као неко једнак њему. Могуће да је ова тема била обрађена у посебној песми, али је од стране аутора дванаестоплочане верзије уклопљена са темом Гилгамешове тираније и стицања пријатељства са новим херојем.<sup>520</sup>

*Извор из којег Гилг црпи неколико важних мотива јесте Атр.* Наиме, први указ на то је чињеница да се у епизоди о потопу у Гилг помиње Еа као помоћник Утнапиштиму, иако се он уопште до тад не помиње у миту (као помоћник човека представљен је Шамаш, а као створитељка човека Аруру). Други детаљ је било теже уочити, али он се тиче управо односа текстова Гилг I, 94-8 и Атр 192-7.

Као што је у уводу у одељак поменуто, стварање Енкидуа представља одговор богова на вапај (*tazzimtu*) становника Урука. Схема, дакле, обухвата структуру у три чина: 1. акт тираније, 2. вапај и тужбалица (*tazzimtu*) и 3. одговор: стварање некога или акт који ће учинити крај репресији. Иста ова схема у три чина јавља се у Атр када се описује тескоба Игиги богова, затим и њихов вапај (*uttazzamtu* од гл. *tazzimtu*). Осим дакле схеме, тј. структуралне сличности, постоји и вербална сличност између Атр и Гилг.<sup>521</sup>

У фрагменту из Нипура (скр. Gilg. Ni) који садржи ст. вав. верзије Гилг говори се о стварању Енкидуа. Ст. 1 и 4 из Gilg. Ni одговарају ст. I, 96-98 и говоре о позивању велике богиње (као уводна формула) и стварању моћног ривала који ће се супротставити Гилгамешу (као циљ стварања).<sup>522</sup> У овој верзији Енкиду је описан следећим речима „он је јак“, „он има снагу“ (*dan emuqi išu*) чиме се указује на његову сличност Гилгамешу, на њихово ривалство. Међутим, Gilg. Ni не помиње глину као материјал нити даје опис Енкидуа по којем је сличан животињи. То говори у прилог тези да се одељак Гилг I, 94-112 састоји од два спојена дела: први је стварање од глине од стране богиње Аруру (94-104), а други је опис Енкидуовог изгледа и живота у почетку (104-112).

Многи истраживачи су се сложили да је прича о Енкидуу базирана на једној старијој приповести о стварању и раном животу људи, нарочито због стварања од глине и помињања Аруру, која је позната као створитељка људи и у другим текстовима СО. Међутим, тек је Џ. Тигај приметио јасну *вербалну и структуралну сличност* између Гилг и Атр и дошао до закључка да је аутор Гилг користио овај извор за писање одељка о стварању Енкидуа. Он то доказује упоређивањем реченица Гилг I, 94-5 и Атр I, 194-5

---

<sup>520</sup> F. de Liagre-Böhl, „Gilgameš“, RLA III, 370.

<sup>521</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 180. Он даље наводи да се ова схема може приметити и у другим текстовима, нпр. Енк. Осим тога, он даље говори како се у једном тексту помиње да су становници Вавилона били угњетени под Набонидом те су освајање од Персијанаца под Киrom сматрали за „дело богова“ и „ослобођење“. Стога аутор сматра да се иста схема може видети и у Изл 1-4, Суд 2, 14-18 и 3, 9.

<sup>522</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 192-3.

које користе скоро идентичне изразе („Ти си Аруру (богињо рађања) створила људе, сада створи човека“).<sup>523</sup>

Гилг I, 94-5

Атр I, 194-5

*atti Aruru tabni ameluta eninna bini zikir*      *attima šassuru baniat aweluti binima lulla*

Ову заједничку реченицу Тигај назива *divine response pattern*, односно формула божанског одговора на молбу потлачених (у Гилг становника Урука у Атр нижих богова). Након анализе односа текстова Гилг и Атр, Тигај прелази на анализу једног старијег извора који са њима дели овај *divine response pattern* који се зове „Молитва речи“.

#### Молитва речи

Формула обраћања богињи мајци има порекло у култним текстовима и подсећа на магијска призивања у химнама и чинима. Текст „Молитва речи“<sup>524</sup> говори о обраћању речи (највероватније Еуфрату) у оквиру магијског заклинања у којем се од реке тражи исцељење за некога. Болесник се уроњава у воду да би вода одузела његову болест, пошто је вода Еуфрата она која доноси живот (река је дивинизована). Молитва речи почиње речима: *atti naru banat kalama* „Ти си реко творитељка свега“, слично дакле као одељци у Гилг и Атр у обраћању Аруру. Постоји такође магијско заклинање против духова мртвих које почиње реченицом *naru banat ili u ameli atti-ma* („Ти реко си створитељка богова и људи“). Истовремено текст Молитва речи каже да га треба поновити три пута, а затим један комад глине откинути (као „слика“ оболелог) и бацити у воду као замена за оболелу особу.<sup>525</sup>

Текст је врв. био употребљаван да призове божанску помоћ у тренуцима тешкоћа, а нарочито приликом зачећа, порођаја и јаловости, а обликовао се и комад глине као „слика“ детета. Стога, аутор на крају закључује да могуће да постоји још старији извор на којег су се угледали и Гилг и Атр, а има везе са култним текстовима који се тичу обраћања боговима за помоћ.<sup>526</sup>

<sup>523</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 192-4.

<sup>524</sup> Текст на енглеском објављен у A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 74 (са акд. транслитерацијом код L. King, *The Seven Tablets of Creation*).

<sup>525</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 196-7.

<sup>526</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 197.



### 3.8. Стварање Енкидуа – I, 94-104

Стварање Енкидуа у Гилг I, 94-104 осликава опште месопотамске представе о настанку људи. Енкиду је створен као што су створени први људи: од глине (земље), као потпуно одрасло, развијено биће, без мајчинског плача, у тишини (104б).

#### Име

Име Енкиду, је сум. порекла (*en.ki.dug*). Име највероватније значи: “*господар пријатног места*“ и у скоро свим својим преписима не садржи никакве ознаке теонима.<sup>527</sup> Као што је поменуто, у сум. циклусу Енкиду је запамћен као Гилгамешов слуга (*ir*) и предводник елитних војних јединица (*Билгамес и Ака*, у којем се говори о рату између Ур-а и краљевине Киш којом је владао Ака) Дакле, у најранијем ступњу развоја нема говора о Енкидуу као дивљем човеку, створеном ван цивилизације и окруженог животињама. Ово предање потиче најраније из старовавилонског доба.<sup>528</sup>

#### Материјал за стварање

Материјал за стварање Енкидуа је *ṭidu(m)*, *titu* (иловача, глина, блато, земља, муљ). Исти овај материјал као и исти израз употребљава се у Атр I, 192-295 и то седам пута (више о значењу *ṭidum* у акд. лит. као и разлог употребе овог израза и мотива в. у одељак II.1.10, II.2.10).

За сам акт стварања Гилг I, 103 користи се гл. *banum* што значи створити, уобличити, произнети, а који нам је иначе познат и из Атр I, 195, 262 и из Ее VI, 5, 7, 14, 33, 25 и 38 (више о гл. *banum* в. одељак II.1.11).. Као што је у том одељку поменуто, овај глагол се најчешће употребљава да означи *formatio* као модел стварања човека. У ст. 102 богиња Аруру прво пере руке, затим откида парче глине, односно узима материјал за обликовање и приступа обликовању, што подсећа на рад грнчара који прво узима део материјала и почиње са радом на точку. Овде се користи израз *ṭi-ṭa ik-ta-ri-iṣ* (“*откиде парче глине*”, односно глагол *k/qaraṣu-haraṣu* (откинути, одштинуту) у комбинацији са *ṭidum*, у месопотамској литератури увек бива коришћен у контексту стварања човека, као и у контексту израде глинених фигурица.<sup>529</sup> Овај гл. познат нам је и из Атр I, 256 (више в. II.1.10).

<sup>527</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 37.

<sup>528</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 38.

<sup>529</sup> *k/qaraṣu* (W. v. Soden), AHW II, 447-448. Сличан израз (*ka-ri-is ti-it-ta-ṣi-na*) појављује се и у *The Babylonian Theodicy* (W. Lambert), 88, 276-278.

Ст. 100 говори како Аруру у своме срцу пре свега замишља „оно“ што је заповедио Ану (*zikru ša Anim*). Према речницима *zikru* значи слика, реплика, копија, идеја, концепт.<sup>530</sup> Аруру је у свом срцу замислила *zikru* Ануову односно његову идеју, концепт човека, конкретан упут како ће узгледати човек и какве ће бити његове карактеристике. То се, наиме, уклапа у модел *formatio* где се човек као и фигура прави према већ припремљеној, замишљеној слици (*ina šalam*), према већ постављеном узору (в. II.1.10; II.2.10). У Ее нпр. Мардук даје ову слику Еи.

Р. Клифорд се, примера ради, не слаже да је у питању *formatio* као модел, већ каже да Аруру ствара Енкидуа по моделу *emersio*, јер само баца комад глине у степену (из којег он вероватно израста, исклијава). Ово мишљење није валидно: праће руку и откидање комада глине подсећа на чин грнчара који се припрема за посао, затим употреба термина *zikru* тј. стварању према некој „слици“, „узору“ односи се на *formatio* и коначно употреба гл. *banum* јасно сведочи у прилог модела *formatio*.<sup>531</sup>

Интересантно је да Гилг I, 94-112 не помиње израз *lullu* који се употребљава обично када се говори о стварању првог човека. У ст. 95 користи се *amelu* којим се чешће означава човек каснијег периода, човек цивилизације. Ово избегавање има смисла у контексту целог епа: Енкиду није први човек, он је само реплика стварања *lullu*-а. Уосталом сам његов опис подсећа на примордијално стање човека, те је аутор вероватно и без њега успео да пренесе своју поруку. У уводној формули у којој се Аруру позива да створи човека (*atti Aruru tabni amelu*), која је тако честа у акд. лит, скоро увек стоји *amelu*. Користећи Атр или неки други старији извор, аутор Гилг вероватно није видео разлог да мења устаљену формулу.

#### Изостављање меса и крви као материјала

За разлику од Атр и Ее, у Гилг се не помиње стварање човека од меса и крви. Поставља се питање ако је аутор знао за Атр, зашто би избегао коришћење ових материјала? Односно, у чему он види „животворну супстанцу“ човека? Одговор лежи у самој структури епа: аутор уклапа старије традиције тако да не ометају главни ток радње. Помињање крви захтевало би увођење новог лика у радњу, неког бога који треба бити убијен, што би изискивало још већу домишљатост. Због тога сматрамо да Гилг остаје само при глини као материјалу за стварање, а намерно изоставља све друге (крв, месо, пљувачку итд).

<sup>530</sup> *Zikru* (A. Oppenheim/E.Reiner), CAD 21, Cicago <sup>4</sup>1998, 116.

<sup>531</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 49.

Постоји још једно објашњење које делује уверљиво: имајући у виду повезаности земље (глине) и творачког потенцијала који се у њој налази (в. одељак I.5.5), као и да Енкидуа ствара Аруру (богиња мајка) можда аутор изоставља експлицитно да помене принцип животности, него га он „имплицитно“ подразумева у самој материји. Сама глина да би могла да се ваја подразумева у себи воду, а из влажне земље се рађа живот те стога се Енкидуова животност базира на овом „хтонском“ принципу.

### 3.9. Опис Енкидуа и и првобитно стање људи

Модел за описивање живота Енкидуовог после стварања и његовог првобитног изгледа јесте предмет много већих дискусија од одељка о његовом стварању. Проблем лежи у томе што он у себи преплиће неколико различитих литерарних мотива (*literary topoi*).<sup>532</sup>

Ст. вав. фрагменти такође имају опис Енкидуовог првобитног живота. Он се у великој мери слаже са оним из стандардног епа, али постоји још неколико битних појединости. У тзв. Пенсилванија таблери (Гилг П) као и у фрагменту из Урука (GEUW obv.) стоји да је Енкиду „сисао млеко дивљих животиња“ и да није знао шта је хлеб и пиво нити како да као човек једе и пије. Просто је зуррио и „чешао се“, понашао се скоро потпуно као животиња.<sup>533</sup>

Новостворени човек био је наг. Из ГилгП и ГилгУ сазнајемо да га Шамхат облачи. Сами ст. у Гилг остављају недоумицу и повод су за различита мишљења: једни сматрају да „крзном је прекривен као Сумукан (109)“ значи опис његовог спољашњег изгледа где је он сав маљав (106, 107) па личи да има крзно, а други да је његово „крзно“ од кожа неких животиња којима се огрнуо.<sup>534</sup> Прво мишљење делује уверљивије, зато што Гилг на почетку није убијао животиње због коже, него био са њима саживљен.

### Описи номада

Често су овакви описи људи били повезивани са извештајима о полуномадским Аморитима који су из своје постојбине у сиријској пустињи упадали у јужну Месопотамију и почели да доминирају почетком 2. м. пХ. Они су у једном сум. тексту

---

<sup>532</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 198. Уп. G. Mobley, *The Wild Man in the Bible and Ancient Near East*, JBL 116/2 (1997), 217-233.

<sup>533</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 198. Уп. Н. Божовић, *Стварање човека у Пост 2, 46-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95-112*, у: Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, Б. Шијаковић (прр), Београд 2014 (15), 20.

<sup>534</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 199.

описани као они који обитавају у планинама, скупљају печурке и не знају да саде биљке, који једу некувано месо, немају куће и на дан смрти неће бити сахрањени. Многи текстови их означавају као „незнавене“, „оне који не знају, не познају“ градове и људе (*ul/lā idū*) што је сличан израз оном који је употребљен у ст. 108.<sup>535</sup> Ц. Тигај у својим ранијим истраживањима повезује Опис Енкидуовог првобитног стања са сум. текстом „Венчање Мартуово“ и сматра да је могао да послужи као предложак овог описа.<sup>536</sup>

Међутим, Ц. Тигај је у својим каснијим истраживањима мишљења да и поред упадљивих сличности постоје велике разлике између извештаја о Аморитима и традиције о Енкидуу. Док Аморити једу некувано месо, Енкиду пасе траву. Многе Енкидуове карактеристике нису нађене код Аморита. Енкиду је описан како живи *са* животињама и *као* животиња, до су Аморити просто нецивилизовани номади који живе у шаторима. Енкиду мора да постане не само „цивилизован“ него најпре „хуманизован“ (*aweliš iwe - „he became human“*).<sup>537</sup>

Још неки текстови дају описе првих људи. Један сум. текст *Расправа између Лахар и Ашнан (Овца и жито)* наводи да људи давних дана нису знали за хлеб, нити за ношење одеће, да су били наги и јели траву устима као овце и пили са појила.<sup>538</sup> Најмлађи извештај који овоме говори у прилог јесте текст вав. жреца Берососа који на грчком пише око 280. пХ: „У Вавилону се сјатио и населио огроман број људи, и живљаху на начин непримерен човеку, а сличан животињи која нема разума, као стока дивља“.<sup>539</sup> Ове традиције о првобитним људима имају доста сличности Гилг: незнање за једење хлеба, једење траве, пијење воде са појила, ношење животињских кожа.

Постоји још један сценарио: Ц. Тигај сматра да је традиционална слика о Енкидуу базирана на једном феномену из стварног живота, односно на описима патње за време различитих катастрофа која даје живо подсећање на слике првобитних људи. У *Тужбалици* поводом уништења Нипура каже се да су људи „јели све врсте траве као овце“. У другим сум. песмама описује се изгнанство из града где људи преживљавају тако што једу биљке и пију воду из реке и лутају степом као дивље животиње.<sup>540</sup> Осим

---

<sup>535</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 200.

<sup>536</sup> J. Tigay, *Literary-critical Studies in Gilgamesh Epic*, Michigan 1971, 230-231.

<sup>537</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 200.

<sup>538</sup> *The Disputation between Ewe and Wheat* (H. Vanstiphout), у: W. Hallo/ K. Lawson Jr (ppp), CScr 1, Leiden/New York/Köln 1997, 575.

<sup>539</sup> Цит. прем. J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 202.

<sup>540</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 203-4.

тога биле су живо присутне и бајке о деци која су одрасла у дивљини и одгајена од дивљих животиња (као Могли).<sup>541</sup>

Тешко је, дакле, одредити који од ових извора је могао послужити састављачу Гилг у опису Енкидуа и његовог првобитног стања и живота. Оно што се може закључити је следеће: најмањи заједнички садржалац за све такве текстове је недостатак основних критеријума цивилизације који су настали или због *несреће*, *избора* или *из незнања*. Предања о првобитном човеку комбинују у једном контексту три мотива: нецивилизовано понашање, анимални изглед, користе израз *lullu* и мотив „*незнања*“ („the motiv of not knowing“).<sup>542</sup>

#### Енкиду као Нинурта и Нисаба

Поређење Енкидуа са Нинуртом није насумично наведено, већ има и дубље значење. У периоду од 14. до 10 в. п.Х, дакле управо негде у време записивања епа на 12 таблица, Нинурта је слављен као *бог рата*.<sup>543</sup> Нарочито су аср. цареви били привржени култу Нинурте. Агресивност Нинурте увек се исказује на спољном непријатељу, односно према непријатељској дивљини, „људима брда“, „побуњеницима“ који су симбол хаоса насупрот поретку који је оличен у градовима односно цивилизацији. Тачније, херојски-ратнички карактер Нинуртин развио се заправо из његове првобитне улоге бога њива и наводњавања – он одлази у планине у поход против демона Асага који прекида ток реке Тигар, побеђује демона и поново успоставља ред у узгајању усева.<sup>544</sup>

Оно што је у овом поређењу на први поглед противречно јесте да се Енкидуов лик пореди са Нинуртом, јер је управо Енкиду тај „човек брда“, „дивљак“ против којих је Нинурта заштитник. Међутим, снага бога Нинурте и представа о његовом упечатљивом херојском изгледу је аутор вероватно искористио због касније повести. Наиме, након Енкидуовог припајања цивилизацији, Енкиду заједно са Гилгамешом наступа против управо сличних немани, симбола хаоса, „непријатеља богова и људи“ против којих се борио и Нунурта (нпр. Хумбаба чувар кедрових шума у II, 278-301). То значи да се писац само послужио народним предањем о стварању првих људи да би употпунио свој првобитни циљ – увођење јунака у причу који би био раван Гилгамешу.

---

<sup>541</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic* (A. George), 450.

<sup>542</sup> Више в. одељак II.3.17.

<sup>543</sup> M. Streck, „Ninurta/Ningirsu“, RLA IX (D.O.Edzard), Berlin/New York 1998, 517.

<sup>544</sup> M. Streck, „Ninurta/Ningirsu“, RLA IX, 514.

Након поређења са Нинуртом, дуга коса Енкидуова води до поређења са Нисабом, богињом жита и класја.<sup>545</sup> Дуга и лепа коса на СО увек је представљала симбол снаге и лепоте. Коса боје класја представља здравље и младост, а може бити и алузија на лављу гриву. Поређење са Нисабом наглашава такође снагу и потентност новоствореног бића.

### 3.10. Закључак I, 94-112.

Општа *структура* епа одговара више херојском епу него књ. делу са митском позадином. Не постоји космогонија на почетку, а антропогонија се своди на стварање Енкидуа као реплику стварања првих људи. Тема Гилг се пре свега усмерава на питање о смрти и пријатељству која се развија путем описивања легендарних подвига.

*Извори/историја традиција.* Стварање Енкидуа као посебна епизода не постоји у сум. циклусу и настало је тек у ст. вав. периоду, а у стандардизованој верзији је спојено са описом његовог првобитног изгледа. Аутор одељка користио је Атр као извор о стварању човека. Поред вербалне сличности са Атр, Гилг дели и структуралну сличност: стварање Енкидуа је одговор богова на вапај народа (*tazzimtu*). Реченицу према којој је утврдио корелацију Гилг и Атр, Ц. Тигај назива *divine response pattern*. Овај образац може се наћи и у култим текстовима као нпр. *Молитва реци*, што нас упућује да даље порекло одељка тражимо и у култној литератури. Култно порекло може уствари објаснити упадљив недостатак епских елемената у одељку.

*Циљ стварања* Енкидуа јесте прекид Гилгамешове тираније у Уруку (*Uruk lipšastih* - „да би Урук имао мира“). Енкиду „одводи“ Гилгамеша у авантуре и тиме олакшава последице његове тираније. Иако је у том смислу његова мисија на неки начин племенита, циљ стварања не лежи у њему самом, већ му је наметнут задатак. Општи циљ стварања људи односно смисао живота се не помиње експлицитно у Гилг, али се на извештај начин може закључити да је сличан као у Атр: „да носи тескобу“ (*libil abšanam*).<sup>546</sup>

*Материјал за стварање* је *ṭidu(m), titu* односно глина. Исти овај материјал као и исти израз употребљава се у Атр. Енкиду је створен као потпуно одрасло биће, без мајчинског плача, у тишини (1046). Чин стварања описан је глаголом *banum* што значи створити, уобличити и указује на *formatio* као модел стварања. То потврђује и употреба гл. *k/qaraṣu-haraṣu* који је део грнчарског заната, а затим и појам *zikru* што указује да је

<sup>545</sup> P. Michalowski, „Nisaba“, RLA IX (D.O.Edzard), Berlin/New York 1998, 575.

<sup>546</sup> Н. Божовић, *Стварање човека у Пост 2, 46-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95-112, 20-27.*

човек стваран према претходно замишљеном узору (слици). За разлику од Ее и Атр стварање од крви (и меса) се не помиње, вероватно из разлога што је Енкидуово стварање реплика стварања првих људи па је немогуће поновити богоубиство. Гилг не указује непосредно на „животворну супстанцу“ човека, те се претпоставља довољност да глина као „влажна земља“ носи у себи животворност („хтонски принцип“).

За разлику од Ее и Атр, не помиње се Еа као стваралац што указује на древност традиције (будући да је Аруру као богиња рађања-мајка земља одговарала најстаријим традицијама о стварању). Гилг I, 94-112 за ознаку човека не употребљава *lullu*, већ *ameli* и то вероватно зато што Енкиду није први човек.

*Одлике створеног човека.* Одељак је значајан, јер за разлику од Атр и Ее доноси опис првобитног стања људи: Енкиду је описан као маљав, наг и зверолик. Његово стање је стање „незнавености“, јер не зна за друге људе живи са животињама и постоји као животиња. Опис створеног човека почива на древним предањима (о номадским нецивилизованим народима, о тужбалицама о паду градова), али за које истраживачи не могу поуздано рећи у којој су мери утицала на састављање описа. Енкиду наликује Нисаби, богу вегетације, јер се његова бујна коса пореди са зрелим класјем у пољу.

Енкиду се у опису пореди са богом рата, Нинуртом, што би требало поново да укаже на његову снагу и на дораслост Гилгамешу као ривалу. У предањима се Нинурта као бог рата највише исказао у борби против звероликих бића која угрожавају живот људи. Тако ће касније Енкиду заједно са Гилгамешом ићи у поход на Хумбабу.

*Однос човека и богова.* О односу човека и богова у одељку се не говори ништа експлицитно. Енкиду нема лични однос са својом створитељком. Након спријатељења са Гилг и убиства Хумбабе и бика, Енкиду ће на себе навући чак гнев богова. За анализу овог аспекта много је захвалнији одељак из плоче XI, 278-398 те ће у том делу рада бити више речи о овоме.

*Однос човека према створеном свету.* Енкиду има веома присан однос са животињама. Он се храни биљном исхраном и животиње га се не плаше. Ово стање човека, за које се може претпоставити да је било стање и примордијалног човека, јесте тема одељка I, 194-210 па ћемо о њему говорити више у оквиру анализе тог одељка.

*Контекст употребе.* Контекст употребе одељка о стварању Енкидуа односи се пре свега на литерарну функцију унутар епа: њиме се уводи нови лик у фабулу. Опис одговара оној слици коју аутор жели да наметне о Енкидуу, слику снажног дивљака који ће бити једнак ривал Гилгамешу.

### 3.11. Увод у одељак I, 194-210 (Енкиду и Шамхат)

Овај одељак је значајан зато што говори о моменту када је Енкиду постао „потпун“ човек. Он осликава промену стања његове примордијалне „чедности“, и говори о извесном „паду“, „оскрнављењу“. Постоје две верзије овог одељка, старовавилонски и новоасирски (стандардни). Овде ћемо пратити стандардизовану верзију, јер је комплетнија, а старију верзију само као траг развоја приповести.<sup>547</sup> Енкиду је на почетку живео у дивљини са животињама па га је приметио на појилу млади ловац коме је Енкиду покидао замке. Млади ловац био је опчињен његовом величином и снагом и назива га чак „потомком Ануа“. Он је истовремено бесан и тужан, јер због уништених замки није успео да улови ни једну пољску животињу, а затим одлази к оцу и представља му проблем.

Отац га саветује да иде у Урук и пред Гилгамеша изнесе своју муку, а затим да му тражи блудницу како би се дивљак отуђио од животиња и прибројао људима. Гилгамеш је саслушао његов проблем и одобрио план, те се ловац и блудница упутише ка појилу. Ст. 174 каже: „са животињама дође и Енкиду, чије родно место су брда“ (други део стиха се више пута понавља у току текста наглашавајући његово порекло у дивљини). Тамо је, дакле, стајао Енкиду, страшног изгледа, а појава жене пробудила је страст у њему. Ловац наређује жени да се разодене и да му приђе (180-187) при чему писац показује извесну иронију: жена сме да приђе звероликом бићу, а ловац не сме и крије се. Она му прилази и не показује страх, а даљи стихови прилично ласцивно описују њене чари и њихов однос (188-194). Одељак I, 194-210 открива шта се даље збивало.

### 3.12. Превод I, 194-210 и рашчлањење

194. Шест дана и седам ноћи лежаше Енкиду са Шамхат.

195. А када се насити задовољствима,

196. окрену лице према свом крду.

---

<sup>547</sup> Постоје, дакле, два извештаја о сусрету Екидуа и блуднице, старовавилонски (II.ii.3-iii.36 око 1800. г. пХ) и новоасирски (неких 6-7 векова касније). Разлика међу њима нуди један од ретких увида у то како се развијао еп током векова редакторске обраде. У старовавилонској верзији, блудница и Енкиду имају однос дуг чак седам дана и седам ноћи после чега му блудница каже: „Енкиду, ти си постао као бог“. Она препознаје да је сексуално искуство обогатило Енкидуа са неким божанским квалитетом. Она наставља даље да говори како су степска створења надаље недостојна њега и жели да га води у Урук. Она га облачи делом својих хаљина, показује му људску храну и пиво и Енкиду „постаје човек“ – што је интересантна паралела ономе што је претходно рекла да је „постао као бог“. Енкиду затим узима оружје и жури лавове и вукове како би пастири ноћу имали мира; он је сада херој, али не звери, већ људи. Нема записа о Енкидуовој реакцији на ову трансформацију осим његове почетне одбојности према људској храни, његовој пијаности од пива и лаконске изјаве да је „заборавио где је рођен“. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesch und Gen 2-3*, JBL 89 (1970), 137-8.



197. Газеле видеше Енкидуа и потрчаше,  
 198. животиње из дивљине удаљише се од њега.  
 199. Енкиду је *оскрнавио* (*ultahhi*) своје чисто тело,  
 200. његове ноге стајаше чврсто, док његово крдо беше у покрету.  
 201. Енкиду поста *слаб* (*umtātu*), не трчаше као раније,  
 202. али имаше *разум* (*temum*), и његово *разумевање* (*hasisum*) широко.  
 203. Он се врати и седе уз стопе блуднице,  
 204. гледајући је, посматрајући њено лице.  
 205. Онда чуше његове уши кад му она говораше,  
 206. када рече она њему, Енкидуу:  
 207. „Енкиду, ти си леп, ти си скоро *као бог!* (*ki ili*),  
 208. зашто луташ у дивљини са животињама?  
 209. Дођи, ја ћу те повести у утврђени Урук,  
 210. ка светоме храму, почивалишту Ануа и Иштар!“

#### Рашчлањење

1. увод (истовремено крај секције 188-194)
2. заплет: покушај повратка (195-6)
3. прекид блискости са животињама (197-8)
4. антитетички паралелизам; контраст слабост и снага, стајање и покрет (99-202)
5. крај „чедности“ „уз стопе блуднице“ (203-4)
6. обраћање Шамхат Енкидуу (204-10)

#### 3.13. Литерарне карактеристике одељка и прва запажања

Обраћање Шамхат на крају отвара дијалог између ње и Енкидуа који се даље развија. Одељак осим овог обраћања нема дијалога и своди се на приповедање. Ст. 197-8 је синонимни паралелизам, док је 199-200 као и 201-2 антитетички паралелизам, са важном карактеристиком да и 200-201 задржавају исти антитетички однос. У њему се наглашава контраст покрета и стајања.

#### Прва запажања

Први стих указује на трајање њиховог спаривања и закључује секцију 188-194. Одмах након ње следи заплет у ст. 195-6 када Енкиду покушава да се врати, да спонтано да учини исто оно што је увек радио тј. да се врати крду и „окреће им лице“.

Занимљиво је што ловчев отац знао шта ће се десити и каже у сусрету Енкидуа и Шамхат: „његово ће се стадо отуђити од њега, иако је са њима одрастао“ (187). Тај феномен „припотомљавања“ као да је већ био познат. Бејли покушава да упореди иницијацију Енкидуа и улогу блуднице у Гилг са иницијацијом човека и улогом жене у Пост 2-3. У епу је блудница уведена због посебне сврхе. Енкидуов почетни стадијум подсећа на Киплинговог Моглија или на Орфеја, он живи у хармонији са дивљим зверима, не напада нити бива нападан, делећи храну са њима и пијући са њихових извора. Једино насиље које се помиње, упућено је ловцу.<sup>548</sup>

Паралелизам наглашава последицу односа са Шамхат: динамичност живота бива замењена „слабошћу“, тешкоћом покрета. Затим следи наглашавање Енкидуове „слабости“ (*umtātu*, 201) насупрот оној дивљој „снази“ (*dan emuqi išu*) која је толико наглашена у одељку о стварању. Уводи се и појам „оскрнављења“ (*ultahhi*), односно наглашава се промена у његовом телу (199). Губитак снаге надомештен је новим квалитетом: добија разум (*temum*) и мудрост (*hasisum* - широко разумевање). Седање поред блудничиних стопала представља коначну „капитулацију“: он од кога су се сви плашили мирно седи до њених ногу. Ст. 202 и 205-6 представљају потврду да је Енкиду постао човек: он има разум, а разумева и људски говор. Човек је постао кроз зближавање са другим људским бићем, у овом случају кроз полни однос са Шамхат. Ст. 207 је посебно занимљив у поређењу са Пост 2-3 када му Шамхат каже да је „(скоро) као бог“ (*ki ili*), што неодољиво подсећа на „бићете као богови“ у Пост 3 5 (כְּאֱלֹהִים – *kelohim*).<sup>549</sup>

Даље, почев од ст. 211 говори се о томе како Енкиду прихвата њен позив, али жели да изазове Гилгамеша и да промени поредак ствари (да укине тиранију). Шамхат покушава да га одврати од тога говорећи да је Г. јачи, да њега Шамаш воли, а да су му остали богови дали велику мудрост, но Енкиду је не слуша. Наставак овог његовог убеђења видимо на плочи II, 100-8 када Енкиду стаје на пут Гилгамешу док овај иде по *jus primae noctis*. Енкиду дубоко у себи осећа потребу да изврши своју мисију иако је није свестан. Шамхат прича Енкидуу како је Г. објавио да је сањао два сна које је његова мајка (богиња Нинсун) тумачила као долазак неког снажног човека, те да је он спреман на „опасност“.

---

<sup>548</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 137.

<sup>549</sup> Уп. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 138. Занимљиво је да Мобли као паралелу Енкидуу у Библији не види Адама већ Самсона и да моменат губитка снаге представља легање са Далилом. Уп. G. Mobley, *The Wild Man in the Bible and Ancient Near East*, 228-232.

Стихови који се налазе на почетку друге плоче (II, 34-5) непосредно се надовезују на тематику одељка I, 194-210 и имају велики значај за његово тумачење. У њима се говори како Шамхат држи Енкидуа за руку и води га ка ловачко-пастирском кампу где се други диве његовој снази. Шамхат *одева* Енкидуа покривачем, јер је претходно био наг. У II, 44-51 пастири постављају пред Енкидуа хлеб и пиво, а он само гледа, јер не зна да једе хлеб и пије пиво. Шамхат га охрабрује да чини што и други и он прихвата.

Овај одељак, ма колико изгледао кратак, у себи сажима пет универзалних мотива:

1. мотив примордијалног незнања, стање „чедности“
2. мотив „цивилизма“ дивљака
3. мотив „заводнице“
4. мотив посредовања „знања“ кроз полни чин
5. мотив „слабљења“ због полног чина
6. мотив отуђења од природе (животиња)

Неки од њих су међусобно повезани везом узрока и последице. Анализа ових мотива биће уједно и тумачење овог одељка.

### 3.14. Мотив „цивилизма“ дивљака

Месопотамски текстови сведоче о два начина на које човек након стварања пролази процес од дивљег стања до цивилизованог:<sup>550</sup>

1. богови вештина, заната и ресурса уче људе цивилизацији
2. мудраци (*apkallu*) послати од богова посредују знање.

Првој традицији припада текст Лахар и Ашнан: велики богови стварају мање богове са различитим вештинама и ресурсима на пример стока, жито, облачење и ткање и представљају их заједно са средствима која омогућавају њихово правилно функционисање (плуг, пијук итд). Они људима представљају сточарске продукте и коње за вучу који су основа цивилизованог живота.<sup>551</sup>

Друга традиција потиче још из Сумера. МЕ или принципи „божанске“ моћи и снаге (в. одељак I.4) су се огледали у основама цивилизованог живота као способности

---

<sup>550</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 204-5. Уп. одељак II.3.9 - опис Енкидуа и првобитно стање људи.

<sup>551</sup> *The Disputation between Ewe and Wheat* (H. Vanstiphout), CScr 1, 575. Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-7.

људи за краљевање (вођење државе), полно општење, правду, истину, свештенство, занатство, херојство итд. МЕ су били посредовани преко посебне групе људи, тзв. мудраца (*apkallu*) који су били и сами полу-богови. Они су се појављивали у генерацијама људи у току историје и пре и после потопа и човечанство је било упућено у тајне цивилизације и одрживог живота путем тих „мудраца“. Према Берососу људи су били подучени од стране првог мудраца, извесног Оанеса, познатог и као Адапа. Он је успео да „укроти“, „припитоми“ и „цивилизује“ људски живот. Према другим верзијама постојало је седам мудраца. Мудраци посредују „образце (принципе - *uṣuratu*) неба и земље“.<sup>552</sup>

Будући створен много касније него први људи, *Енкиду бива „цивилизован“ одн. „хуманизован“ на другачији начин* него путем богова или самих апкалуа. Енкиду то постиже *контактом* са другим људским бићем које је већ део цивилизације. Процес се развија у две фазе: прва фаза је полно општење са Шамхат, после којег Енкиду „има мудрост, широко разумевање“. У другој фази Енкиду учи цивилизовани начин живота од Шамхат и осталих људи: ношење одеће, једење хлеба, пијење пива.<sup>553</sup>

Друга фаза подсећа управо на оно подучавање које нам је познато из претходно поменутих традиција. У другој фази, дакле, не постоји ништа чудно, док прва фаза поставља много питања: Шта је Енкиду заправо задобио кроз полно општење и како је то било могуће кроз тај чин? Да ли је реч о интелектуалном потенцијалу да усвоји људске путеве и жеља да тражи људско друштво? Ако јесте, онда остаје и питање како је то посредовано кроз полни чин?<sup>554</sup>

Мотив Енкидуовог „хуманизовања“ кроз полни чин садржи и два универзална фолклорна под-мотива: први је преношење извесних квалитета са једног на другог путем интимног контакта (грљење, љубљење, сношај). Трансфер може укључивати и позитивне (мудрост) и негативне квалитете (слабост). Могуће је да је читава недеља интима са Шамхат њему показала и помогла да схвати где заправо припада.<sup>555</sup>

Други мотив је улога жене као заводнице ка цивилизацији. Многе народне бајке говоре о пустињацима који су живели као животиње док нису били привучени цивилизацији од стране жена које су их завеле.<sup>556</sup> Неки сматрају да је чак оригинална прича подразумевала улогу неке женске богиње која је посредовала мудрост Енкидуу.

---

<sup>552</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 205.

<sup>553</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 206. Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 265.

<sup>554</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 203.

<sup>555</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 204.

<sup>556</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 208.

Очигледно је да је еп црпио из таквих предања, а да је епизода је настала свакако као компилација више извора. Ловчев отац сматра да искушење које пред мушкарце поставља жена слама и најјаче воље.<sup>557</sup> Зато он са сигурношћу тврди да ће се одвојити од стада, то је „опште“ познато, па он као старији преноси сину фолклорне традиције. Осим Гилг овај мотив се није даље разрађивао у акд. литератури.

Мотив „цивилизма“ дивљака и његова присутност носи важну антрополошку поруку. На првом ступњу стварања човек је био на нивоу животиње, а тек другим чином – поклањањем знања и средстава за изградњу пољопривреде и културе постаје човек у правом смислу речи, „потпуни“ човек.<sup>558</sup> У Енкидуовом случају, тек након контакта са Шамхат и уклапању у пастирски камп па град, Енкиду постаје „потпун“ човек. У акд. лит, дакле, тек цивилизовани човек је „потпун“ човек и круна стварања.<sup>559</sup> Овај концепт у потпуности одражава менталитет седелачке културе. Овде нам је упадљив јасан контраст са библ. виђењем човека: човек је потпун на стварању, а тек пали човек гради град (зачетник цивилизације је Каин).

### 3.15. Мотив „заводнице“

У тренутку када Енкиду седи поред ногу блуднице сада је, након што су животиње отишле, једини пријатељ и слуша шта му она говори, сада је *разуме*. Он сада не тражи полно задовољство, већ утеху и разумевање. Шта значи то да је он постао мудар? Неко би рекао да то значи да је постао свестан да не може истовремено имати и животињско и људско друштво. Такав одговор би имао смисла када би се рекло да је само стекао мудрост, али он додаје и да је „постао као бог“ и сама та свесност тешко да може да буде неки атрибут божанског. Радије, Бејли тврди, стицање мудрости и постајање богом Енкиду је стекао кроз полно искуство. Управо на овом месту видимо колико велику вредност је месопотамска култура придавала сексуалности и где је религија плодности сугерисала како је сексуалност и плодност део сфере божанске моћи. У асирском извештају Енкидуова иницијација је описана не као магијска већ као психолошка перцепција. Његово окретање ка животињама након односа са блудницом говори у прилог томе да је он поново тражио несексуално дружење што имплицира да је његов

---

<sup>557</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 451.

<sup>558</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 35-6. Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267.

<sup>559</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 37. Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267.

живот са зверима био како културно тако и сексуално незрео и неискусан. МБ то је било стање полне чедности.<sup>560</sup>

Блудница га припрема за сусрет са Гилгамешом који чезне за пријатељем равним њему, а она га је припремила за овај сусрет, води га у Урук и препричава му каква ће све задовољства тамо наћи. И баш у том тренутку када га уводи у град, она нестаје из приче. То говори да је она на нивоу инцидента у причи, али оног кључног у Енкидуовом животу. Њен задатак је био да одвоји Енкидуа од животиња, она је то успела и нестаје из приче. Управо тиме показује колико је загонетна фигура. Колико год Енкиду као дивљак био јак, њена снага која лежи у сексуалности је већа. Међутим, она није сексуални симбол. Прво, она је из Урука и као касније Гилгамеш она је симбол града који „припитомљује“ оно дивље. МБ Блудница кроз сексуални чин припитомљује дивљака што показује да је сексуално искуство начин иницијације у цивилизацију. Као симбол града, она има више знања него Енкиду. Друго, она је оно што њему треба, она познаје његове потребе што је показује као мудру жену. Коначно, говорећи му о Гилгамешовим сновима она показује да има и оног виделачког у њој. Њен однос са Енкидуом пролази кроз трансформацију: он почиње, али се и не завршава полним чином. Након њега она га попут детета води ка Уруку, учи га шта значи бити човек што показује и извесне мајчинске црте. Она је све то, али му није пријатељ. Зато њен одлазак из приче њему не представља никакав проблем. Ипак, на самртном одру Енкиду је проклиње што говори да је више поштовања имао према својим животињским пријатељима него према њој.<sup>561</sup>

Ово свакако има везе са тим што је она блудница. Било је доста расправа о томе да ли да се она разуме као храмовска блудница, хијеродул посвећен богињи Иштар или просто као обична проститутка. У епу су два израза искоришћена да је опишу, а то су *ḥarimtu* и *samḥat*, а оба су коришћена да означе следбенице богиње Шамхат. То показује да иако се Енкидуова иницијација не дешава у храму и стога није сакрална, врло изненађујуће је да је то подиже изнад обичне проститутке.<sup>562</sup>

Бејли каже да блудница нема име и да је ознака *samḥat* само реч за блудницу. То што нема име за њега је знаковито јер по њему то значи да она није у потпуности особа већ само алат. Њена безименост даје јој извешан репрезентативно карактер као и чињеница да је она једина жена која је била сексуално инволвирана са Енкидуом током самог епа. По некима је ознака „блудница“ уопште ознака за жену у Гилг и прва жена

---

<sup>560</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 139,

<sup>561</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 140.

<sup>562</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 140.

која се појављује за Енкидуа није идентификована са женом као супругом већ са блудницом. Енкиду не воли блудницу, иако га она обогаћује за кључно искуство. Ни он њој не значи ништа, јер њој искуство са њим не доноси ништа ново, она је ту „професионално“. Иако она води Енкидуа Гилгамешу што води до хибриса, она сама је ослобођена хибриса.<sup>563</sup>

### 3.16. Разграничење између човека и животиње - мотив „отуђења“ од „природе“

Граница између човека и животиње чини се у Вавилонији веома флуидна (помињу се текстови где жена рађа лава, вука итд). Различити демони и предпотопни мудраци замишљани су као мешовита бића. Они се приказују у различитим рељефима, у култским и митолошким приказима.<sup>564</sup>

Израз *šikin napišti* у акд. означава истовремено и људе и животиње и значи *живо биће*. У букв. смислу, *šikin napišti* би се могло превести као „оно што поседује дах, удах“<sup>565</sup> (уп. *nepesh haууа* из Пост 2 7). Израз се најчешће употребљава у култним текстовима нпр. „која поставља сва жива бића на прави пут“ (Химна Иштар).<sup>566</sup> Поред овог, израз *nammaššu* истовремено означава крдо животиња, као и људско насеље, народ.<sup>567</sup> *Nammaššu* се користи и у I, 112 (Енкиду на појилу са крдом) и I, 208 (Шамхат пита зашто лута са крдом).

Међутим, и поред ових заједничких карактеристика, човек и животиња се у акд. лит. прилично разликују и те различитости су образложене у многим текстовима. Човек се, пре свега, разликује од животиње по томе што има културу (цивилизацију).<sup>568</sup> Пошто је Енкиду на почетку био као животиња, његовим увођењем у културу постаје човек. Први степен, као што је речено било је спајање са Шамхат, а други степен је упознавање са људским обичајима које треба да „отуђе“ Енкидуа од крда.<sup>569</sup>

Шамхат *облачи* Енкидуа и он долази у ловачко-пастирски камп. Они пред њега постављају *хлеб и пиво* (II, 44-51), његову главу помазују уљем. Овде је текст друге плоче прилично оштећен, али из других фрагмената сазнајемо детаље: када је попио седам кригли, Енкидуово се срце развеселило и лице сијало, а брица га је ошишао и упристојио.

<sup>563</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 141.

<sup>564</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 237.

<sup>565</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 237.

<sup>566</sup> *Napišti* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 7, part II, Chicago<sup>3</sup>2008, 436.

<sup>567</sup> *Nammaššu* (E. Reiner), CAD 11, part I, Chicago<sup>3</sup>2008, 233.

<sup>568</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 238; A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 59; Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267.

<sup>569</sup> Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267-8.

Онда се каже у тексту: „помаза се уљем и *постаде човек*, обуче хаљине своје и поста мушкарац“.<sup>570</sup> Мотив примордијалне нагости човека и касније облачење („кожне хаљине“) познат нам је и у Пост 2-3.

У чланку *О бићу човека у Месопотамији*,<sup>571</sup> К. Вилке доноси чак и табелу шта према Гилг представља разлику између човека и животиње: тело животиње је маљаво, људско није и потребује негу и одело (велики контраст је показан када се „зверолики“ Енкиду маже миришљавим уљима). Исхрана животиње је трава и вода, а човека хлеб и пиво. Противник животиње је ловац, док је противник човека дивља животиња. Животињска полност је нагонска, а људска полност је „љубавна игра“.

Уопште узев, према Гилг, култура је оно што одређује човека за разлику од животиње. Пиво као ознака културе може на први поглед да изненади: оно је плод људског рада и смеса која приликом припреме мења своју суштину. Стога је за Месопотамљане испијање пива било у суштинској вези са људским животом.<sup>572</sup>

Осим културе, односно различитости људских обичаја и начина живота од животињских, постоји једна квалитативна разлика међу њима која уопште и омогућава постојање културе. О тој квалитативној разлици нас извештава управо одељак I, 194-210 и то у ст. 202: човек има разум (*temu*) и „широко разумевање“ (*hasisu*). Значење и однос ових антр. термина тема је следећих редова.

### 3.17. Значење антрополошких термина: однос *temu* и *hasisu* (ст. 202)

У Гилг I, 202 говори се како је Енкиду стекао разум (*temu*). У одељку II.1.14. помиње се *temu* и значи: способност планирања, разум, одлучност, исказ воље, мишљење.<sup>573</sup> У том одељку овај израз разумевао као способност човека да гради канале, градове и обавља друге дужности.

Поред *temu*, Енкиду је у 202 стекао и *hasisu* што би се у контексту најбоље могло превести као „широко разумевање“. Међутим, шта конкретно значи „широко разумевање“? Да ли исто што и *temu* – разум? Сматрамо да *hasisu* овде није идентично са *temu* него означава *способност говора и разумевања* (језика, комуницирања) које је Енкиду стекао кроз однос са Шамхат. Потенцијал за говор и човечност била је у Енкидуу

<sup>570</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 238.

<sup>571</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 238.

<sup>572</sup> C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 238.

<sup>573</sup> *temu* (W.v. Soden), ANW III, 1387.



урођена и скривена, а тек Шамхат успева да у њему „пробуди“, „активира“ ове способности.

Под *temu* се подразумева да је Енкиду способан да се прикључи цивилизацији, односно у стању је да живи и обавља делатности као и сваки други цивилизовани човек, док *hasisu* упућује на језик (говорење и разумевање) као неопходан услов за то.

Навешћемо три аргумента у прилог томе: способност Енкидуа да припада цивилизацији показује се у прелазном периоду пре одласка у град. Он заједно са пастирима живи и брани њихова стада од вукова и зверова (то му омогућава *temu*). Изрази *temu* и *hasisu* не значе исто, али су услов један другом, одн. један без другог не могу. Други разлог због којег тврдимо да је „широко разумевање“ *уствари способност говора* лежи у основном значењу *hasisu*: ушни отвор, ухо, способност слуха, а метафоричко значење речи је „разумевање“ које је и изведено из основног значења.<sup>574</sup> Трећи аргумент јесте ст. 205 који каже да Енкиду разуме шта му Шамхат говори, из чега сазнајемо да док је био са животињама, није могао да говори.

Осим овог значења у Гилг, *hasisu* има и друга значења. Текстови кажу да понекад људи од богова добијају *hasisu* као могућност разумевања, односно способност да поправе статуе или храм, као неку врсту „практичне мудрости“. Употребљава се и у значењу *мудрост*, али се приписује боговима: нпр. *bel hasisi Ea* – „господар мудрости Ea“. Најчешћа употреба је у синтагми *hasisa palki* нпр. Мардук „који поседује сву мудрост (*ša nap̄har uzni ihtumtu*), има широко разумевање (*hasisa palki*)“ (Ее VII, 104) или *rapaš hasisa* (управо Гилг I, 202) односно „широко разумевање“. Пошто је очигледна употреба израза и за човека и за бога, поставља се питање да ли је управо *hasisu* сличност човека и бога? Да ли је заједничко за богове и људе способност комуникације (говора и разумевања) и да је управо то „широко разумевање“?

Фон Зоден у свом преводу Атр анализира однос *temu* и *hasisu* и драстично их разликује. Он сматра да убијени бог у Атр није имао „божанску мудрост“ (*hasisu*), већ само „обичан разум“ (*temu*) који му је омогућавао да организује рад на каналима и обавља радне дужности (*Planungsfähigkeit*, као и остали Игиги богови). Притом не дефинише шта тачно подразумева под „божанском мудрошћу“.<sup>575</sup>

Одговор на ово питање можемо дати кроз анализу осталих израза за мудрост. Израз *uznu* значи ухо, пажња, мудрост, интелигенција (опет слично као *hasisu*).<sup>576</sup>

<sup>574</sup> *hasisu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 6, Chicago 1995, 126-7.

<sup>575</sup> *Atram-chasis*, (W.v. Soden), TUAT III/4, 614.

<sup>576</sup> *Uznu* (M. Roth), CAD 20, Chicago 2010, 369.

Текстови помињу *uznām nemeqim ḥasisu eršet* – “Иштар је мудра и интелигентна, поседује дубину знања” (Ст. вав. химна Иштар) и Мардука „који поседује сву мудрост (*ša napḥar uzni ihtimti* у Ее VII, 104), као и *bel nemeqi ḥasisu Ea* - “Еа, господар мудрости, интелигентан“.

Међутим, *uzni* се употребљава да означи и мудрост човекову, а не само божанску. Гилг I, 242 наводи да су Ану, Енлил и Еа проширили Гилгамешову мудрост (*urapišu uzimnšu*). Говори се како богови понекад просвете човека и дају му ту „практичну“ мудрост да може поправити статуе или храм (слично као за *ḥasisu*) Занимљиво је да се израз користи заједно са *niklate*, односно загонетним изразом из Ее те стоји: *uzni niklati* што би се могло превести као „мудро створење“, „интелигентно вештаство“.<sup>577</sup>

Може се закључити да разлика између људске и божанске мудрости није толико драстична ни у употреби *ḥasisu* нити *uzni*, па чак и израза *nemeqi*. Људска и божанска мудрост лежи у способности говора и разумевања, а драстична разлика између богова и људи је у њиховој смртности и моћи. Стога сматрамо да фон Зоден није у праву и да *temi* и *ḥasisu* допуњују једно друго, а нису драстично различити.

### 3.18. Мотив примордијалног стања „чедности“ (невиности)

У I, 108 поменуто је како Енкиду не зна (*la idu*) за друге људе нити за неку земљу. После се говори да он „не зна“ за једење хлеба и пијење пива. Израз *idu* са негацијом испред се користи у законским речницима да означи дело из нехата (када неко није знао, односно није намерно учинио неко злодело). Он означава и стање немања свести о нечему, немања нечега у искуству, а некад и стање потпуне „незнавености“. Изразом *la idu* означава се и стање полне невиности: помиње се у законским текстовима у случају жене која „није познала“ (*la idu*) човека, као и дечака који „није познао“.<sup>578</sup> Библ. изрази за полно општење такође користе израз „познати“. У овом случају, Енкиду је „познао“ Шамхат и његово чедно стање је прекинуто полним односом.

### 3.19. Мотив „слабљења“ због полног чина

На плочи VII, 104 говори се како Енкиду на својој самртној постељи куне Шамхат: „Проклећу те клетвом великом, и клетва ћете моја брзо стићи. Никада не нашла дом себи и никада се не обрадовала потомству своје. Никада не седела у кући као породиља,

<sup>577</sup> *Uznu* (M. Roth), CAD 20, 370.

<sup>578</sup> (*la idu*, (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 7, Chicago <sup>5</sup>2004, 28.

земља нек оскрнави ти *фине хаљине*“. Енкидуова се клетва протеже читавих 25 стихова, и упућује заиста страшне речи да би на крају рекао разлог: „*Јер због тебе слаб постах, а чист сам био, мене који чист бејах, ослаби ти тада у дивљини*“. Мотив „оскрнављења“ и постајања слабим кроз сексуални чин је универзалан и повезује се са уверењем да ејакулација доноси *слабост*.<sup>579</sup>

Е. у свом самртничком очају види Шамхат као главни разлог своје смрти: да се она није појавила, ни он не би никад ишао у кобан поход са Гилгамешом, него би и даље мирно пасао са крдом. Он жали за тим „рајским“, „чедним“ стањем из којег је лукавошћу узет, а његов је бол због тога упечатљив.

Наставак седме плоче после Е. клетве доноси преокрет. Шамаш говори да није лепо што проклиње Шамхат, јер је она учинила да има пријатеља на самртном одру, да ће га цела земља жалити као и да је за свог живота прилично уживао у јелу, пићу и женама. Зачуђујуће, Енкиду потпуно мења свој исказ и своју клетву претвара у благослов.

### 3.20. Вредновање примордијалног стања – питање перспективе

Описивање човечанства у две фазе чест је мотив у митолошком и фолклорном материјалу. Позивајући се на старија антрополошка истраживања, Р. Клифорд овај феномен покушава да објасни користећи термине примитивизам (примордијалност) и антипримитивизам. Према „примитивизму“, прва времена, пре цивилизације, су била боља времена. У „блажој“ верзији примитивизма живот је био пун лакоће и уживања, а у „тежој“ живот је био тежак, али некако прост и частан. Антипримитивизам, са друге стране, осликава прве људске дане као бруталне и дивљачке. Управо *Лахар и Ашнан*, затим и текст *Како је жито дошло у Сумер*, опис Енкидуа у првим данима у Гилг и многи други су пример антипримитивизма и „критике“ таквог живота према оном цивилизацијском, „просвећеном“.<sup>580</sup>

Ипак, сам текст Гилг је амбивалентан: Енкиду прво куне Шамхат, а онда је благосиља (након Шамашовог објашњења). Сам текст говори да је вредовање примордијалног, назовимо га „примитивног“ стања ствар перспективе гледања на проблем. Слика човека у Еденском врту без цивилизацијске благодати не одаје ни најмањи утисак да је потребна развијена цивилизација и култура. Чини се да библијски

<sup>579</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 451.

<sup>580</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 45.

тест пледира радије за „примитивно“, „чедно“ стање. Са друге стране, у развијеној цивилизацији живот су могли да хвале само они који су у њој имали добар положај. То је перспектива гледања једног господара. За оне који нису имали тај положај, живот у „дивљини“ где није било „класне“ поделе изгледао је носталгично леп, прост и чедан. То је перспектива гледања робова. Робови настају управо на прелазу ловачко-сакупљачких заједница у развијене градове и почетком развијене пољопривреде. Дакле, на прелазу из „примитивног“ у „цивилизованог“.

### 3.21. Закључак I, 194-210

Одељак I, 194-210 говори о Енкидуовом односу са блудницом Шамхат после којег се он присаједињује цивилизацији. Одељак у себи сажима неколико универзалних мотива: „цивилизовање-хуманизовање“ дивљака, отуђење од природе, посредовање „(са)знања“, „слабост“ због полног чина и стање примордијалне „чедности“.

„Хуманизовање“ односно „цивилизовање“ дивљака Енкидуа постиже се кроз два чина: први је контакт са другим људским бићем и садржи схватање да интимни контакт изазива преношење извесних квалитета са једног на другог (позитивних – „мудрост“ и негативних „слабост“). Други чин процеса наставља се кроз усвајање репрезентативних обичаја цивилизацијског живота: једење хлеба, пијење пива и облачење. Мотив примордијалне нагости човека и касније облачење („кожне хаљине“) познат нам је и у Пост 2-3.

Шамхат у овом одељку отеловљује жену-заводницу која пустињаке који живе као животиње привлачи ка цивилизацији (чест мотив народних бајки из којих аутор вероватно црпи материјал) као и симбол заводнице која слама и најјаче воље. Пост 2-3 осликава Еву као жену која је завела Адама, претходно бејавши и сама заведена.

Мотив „цивилизовања“ дивљака саопштава значајну поруку: први човек је на нивоу животиње, а тек поклањањем знања, овладавањем вештином пољопривреде (једење хлеба и пива) и стварањем културе дивљак постаје човек у правом смислу речи. Постоји велика вероватноћа да аутор црпи из предања о дивљачким народима. То значи да у свом примордијалном, дивљачком стању Енкиду није „потпун“ човек и да то тек постаје својим припајањем цивилизацији. Концепт седелачке културе је очигледан у акд. лит: *тек цивилизовани човек је потпун човек*. Овакав концепт супростављен је библи. према којем је човек „потпун“ на самом стварању и без цивилизације (а тек „пали“ човек Каин гради град).

Човек се од животиње пре свега разликује по томе што има културу односно цивилизацијски начин живота. Поред ове разлике човека од животиње издвајају још две квалитативне карактеристике које животиње немају, а које су предуслов изградње цивилизацијског живота: човек има *разум* (*temu*) и „широко разумевање“ (*hasisu*).

Приликом анализе постављено је било питање да ли су ова два израза истог значења и дат је одговор да нису. Под *temu* се подразумева да је Енкиду способан да се прикључи цивилизацији, односно да живи и обавља дужности као и сваки други цивилизовани човек што је исто значење са употребом *temu* у Атр. Такође је постављено питање шта конкретно значи „широко разумевање“ (*hasisu*), а *анализа је показала да hasisu у овом одељку означава способност говора и разумевања (језика, комуницирања)* које је Енкиду стекао кроз однос са Шамхат. Потенцијал за говор и човечност била је у урођена и неактивна, а тек Шамхат успева да у њему „пробуди“, „активира“ ове способности. Изрази *temu* и *hasisu* не значе исто, али подразумевају и допуњавају једно друго – без способности говора нема цивилизације.

У одељку су оповргнута мишљења одређених аутора да *hasisu* значи „божанска мудрост“ и да је она нешто посебно што није доступно човеку. Анализа употребе израза за мудрост (*hasisu, uznu, nemeqi*) у текстовима сведочи да разлика између људске и божанске мудрости није толико драстична и да представља способност говора и разумевања. Драстична разлика између богова и људи је у смртности и моћи, односно бесмртности и немоћи.

Мотив примордијалне „чедности“ осликава се на два места: први пут приликом помињања израза *la idu* (незнање, незнавеност) и други приликом Енкидуовог проклињања Шамхат што га је одвојила од крда и тиме нарушила његово „чедно стање“. Анализа употребе израза *la idu* показала је да се под њим означава стање полне невиности. То показује да је полни чин тај који је довео до прелаза из „незнања“ у „познање“. Мотив „слабости“ после полног чина је универзалан и одражава схватање да *ејакулација доноси слабост и оскрнављење*. У Енкидуовом проклињању Шамхат он жали за тим „рајским“, „чедним“ стањем из којег је лукавошћу узет, а његов је бол због тога упечатљив. Мотив примордијалне „чедности“ и „познања“ у контексту полности се лако може довести у везу са Пост 3 и зато ће управо егзегеза овог одељка бацити ново светло на библ. текст.

Прво запажање сугерише да се Пост 2-3 недвосмислено залаже за схватање по којем су то стање примордијалне „чедности и незнања“, то време пре цивилизације, било боље, док Енкиду своју клетву касније претвара у благослов и тиме показује коначан

став: према Гилг цивилизацијско стање је боље. Пост 2-3 то стање не назива дивљачким, док Гилг осликава све у вези са њим као примитивно и дивљачко. Зато неки аутори прво схватање означавају концептом примитивизма, а други концептном антипримитивизма. У „блажој“ верзији концепта примитивизма живот је осликан као пун лакоће и уживања, а у „тежој“ као тежак, али некако прост и частан. Антипримитивизам, са друге стране, осликава прве људске дане као бруталне и дивљачке. Вредовање овог примордијалног, назовимо га „примитивног“ стања је ствар перспективе гледања на проблем – Гилг одражава схватања развијене цивилизације са великом класном неједнакошћу док Пост 2-3 одражава схватање мањих и компактнијих заједница без класних разлика. О свему овоме ће свакако бити више речи током егзегезе Пост 2-3.

### 3.22. Увод у одељак XI, 278-309

Пре него се почне са анализом одељка XI, 278-309 неопходно је укратко поменути догађања од плоче I-XI, а нарочито контекст одељка у оквиру плоче XI. Након боравка са блудницом Шамхат, Енкиду долази у Урук и упознаје се са Гилгамешом. Оба јунака опробавају снагу у рвању, закључују да су једнаких могућности и склапају пријатељство. Након уживања у благодетима цивилизације, пред њих се постављају први изазови. Први у низу савладаних изазова била је борба са чудовиштем Хумбабом, чуварем Кедрове шуме. Други у низу био је пораз чудовишног бика, створеног од богова на Иштарину иницијативу за осветом, који је у Уруку уништавао све пред собом. Снага и пркос два пријатеља изазвали су гнев богова који одлучују да пошаљу болест на Енкидуа. Погођен тешком болешћу Енкиду умире, а Гилгамеш креће на пут да пронађе тајну „вечног живота“ и нађе одговор на тугу која га тишти.

На свом далеком путу преко степе Гилгамеш слуги да тајну „вечног живота“ може имати далеки предак Утнапиштим, једини који је преживео велики потоп. Гилгамеш лови лавове и друге зверове и облачи се у њихову кожу, изгледа као дивљак, запуштен и преплануо, чиме на изванредан начин подсећа на Енкидуа у његовом првобитном стању (из царског, цивилизацијског окружења прелази у дивљачко, примитивно). После пута кроз дугачки тунел у који се сунце спушта у свом ноћном преласку са запада на исток, Гилгамеша очекује улазак у врт богова. На улазу у врт стоји богиња Сидури која чува пролаз. Иако му у расправи говори да оно што тражи неће наћи, помаже му у походу упућујући га на Ур-шанабија, Утнапиштимовог лађара. Да би дошли до Утнапиштира, потребно је прећи велики океан и „воде смрти“. Пут је трајао месец и петнаест дана преко океана до „вода смрти“. Гилгамеш не сме дотаћи воде смрти, јер би могао умрети, и зато

забада стабла у плитко дно како би се докопао обале. На обали је стајао стајао Утнапиштим и чекао да странац пристане.

Пошавши у сусрет Утнапиштиму, Гилгамеш бива запањен да се човек који зна тајну бесмртности скоро ни у чему не разликује од њега самог, већ му је сличан као отац сину. Гилгамеш је на сваком кораку свог путовања био спреман да употреби силу не би ли дошао до онога што тражи, али се ипак пред старим Утнапиштимом смирује и износи му своју тескобу. Гилгамешова туга и страх од смрти и пролазности нарочито је наглашена у овом поглављу, а речи остављају потресан утисак („где год лице окренем смрт је тамо“).

Ганут Гилгамешовом тугом, старац почиње приповест о великом потопу. Утнапиштим му износи како је савет богова одлучио да уништи људски род и како је Еа био једини који му је притекао у помоћ и рекао да сачини лађу. Након описа велике катастрофе, потиштени због дела које су учинили, богови одлучују да Утнапиштим обнови људски род, а да након тога буде премештен у земљу иза вода смрти где ће му се дати бесмртност. Његова прича завршава се описом сцене у којој Еа „полаже руке“ на главу његову и његове жене и предаје им *дар вечног живота*. Утнапиштимове речи се завршавају поражавајуће за Гилгамеша: „Али који ће се од богова теби смиловати? Ко ће те довести пред богове да нађеш живот који тражиш?“ (XI, 207-8), указујући тиме на јединственост прилика које су условиле да он и његова жена добију дар бесмртности.

Уклапање мита о потопу у структуру епа има за циљ да покаже како је *Утнапиштим добио бесмртност у околностима које се никада више не могу поновити*. Осим ове улоге, мит о потопу има за циљ да прошири кулминацију епа односно да покаже крај Гилгамешовог путовања у сложенијем виду. Читалац је држан много дуже у присуству Утнапиштира у односу на све друге фигуре које је Гилгамеш на свом путу сретао.<sup>581</sup>

Утнапиштим онда пред њега поставља изазов: шест дана и шест ноћи да не спава како би показао своју спремност за вечни живот (XI, 209). Међутим, иако жељан да покаже спремност, Гилгамеш пада у дубоки сан, уморан и опхрван болом, и спава шест дана и седам ноћи. Тиме аутор показује јаз између Гилгамешових жеља и могућности: он жели да вечно живи, а не може да издржи без сна ни седам дана. Само спавање је као бесвесно стање на неки начин симбол смрти.

---

<sup>581</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 509.

Када се пробудио, Утнапиштим му указује гостопримство, нуди му да се окупа и да једе, будући да је изгледао страшно после толиког пута. Након обеда Утнапиштим проклиње Ур-шанабија што је смртне људе превезао преко „вода смрти“ и прети му да то више не би чинио. На женино инсистирање, Утнапиштим отпушта госта ипак са једним саветом као поклоном: говори му о биљци која подмлађује. Говор о биљци, њен опис, Гилгамешов подвиг у проналажењу исте и крађа биљке од стране змије описани су у одељку XI, 278-309.

### 3.23. Превод XI, 278-309 и рашчлањење

Превод одељка сачињен је према двојезичном тексту који даје Ендрју Џорџ:

278. Утнапиштим рече њему, Гилгамешу:

279. Дошао си овде, Гилгамешу, намучио си и исцрпео себе,

280. шта да ти дам за пут назад?

281. Открићу ти Гилгамешу, скривену ствар,

282. и рећи ћу ти *тајну богова*.<sup>582</sup>

283. Постоји једна *биљка*, слична *трновитом жбуну*,<sup>583</sup>

284. њен трн је налик ружином, избошће ти руке.

285. Ако можеш доћи у посед те биљке,

286. (.....).<sup>584</sup>

287. Када Гилгамеш ово чу,

288. он отвори *канал*<sup>585</sup> (.....)

289. Тешко камење привеза он за ноге,

290. они га вукоше доле до Апсу-а (.....).<sup>586</sup>

291. Он узео биљку и ишчупа је,

292. и ослободи се тешког камења са ногу,

<sup>582</sup> Акд. *u pirišta ša ili ka-a-ša lu-uq-bika*, одн. „*и тајну теби богова хоћу казати*“. *Pirištu*, (W.v. Soden) ANw III, 866

<sup>583</sup> Акд. *ki-ma ed-de-et-ti* где *ki-ma* значи као, налик, а *ed-de-et-ti* је придев од *eddedum* што значи „трновит, оштар, шпицаст“, а *eddetu* као именица се преводи као „трновити жбун“. *Eddetu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 4, Chicago<sup>6</sup>2004, 23.

<sup>584</sup> На овом месту таблица је много оштећена и постоје само претпоставке како би реченица гласила, али се не може са сигурношћу тврдити. Одгонетање ове реченице са сигурношћу мораће да сачека на открића неких нових таблица. На овом месту је могуће уочити само размак међу знаковима те се стога закључује да и није било много текста. Џорџ претпоставља да је могло да значи: „онда ћеш постати поново млад“ (A. George, *BGE I*, 895), а ту претпоставку прате и остали преводи.

<sup>585</sup> Реч *raṭu(m)* фон Зоден преводи као јарак, канал, рупа *Raṭu(m)* (W.v. Soden), ANw II, 963, док у *Raṭu(m)*, (E. Reiner/M. Roth), CAD 14, Chicago 1999, 300 стоји канал за наводњавање, дренажа, цев.

<sup>586</sup> До дубина, Апсуовог станишта.



293. а море га избаци горе на површину.
294. Гилгамеш рече њему, лађару Уршанабију:
295. „Уршанаби, ово је биљка *откуцаја срца*,<sup>587</sup>
296. и њом човек може поново задобити своју *животност*.<sup>588</sup>
297. Однећу је у мој зидом утврђени Урук,
298. и нахранићу њоме неке од старих људи и тако испробати биљку.
299. *Име њено биће*: „стар човек опет постаје млад“,
300. Ја ћу и сам од ње јести да се вратим какав бејаш у младости!“
301. После двадесет лига пута они преломише хлеб,
302. а после тридесет лига улогорише се.<sup>589</sup>
303. Гилгамеш нађе језерце чија вода беше хладна,
304. и уђе да се окупа у води.
305. А *змија* осети мирис биљке,
306. тихо се привуче и украде биљку;
307. како одмицаше она одбаци *кожу*.<sup>590</sup>
308. Тада Гилгамеш седе и заплака,
309. и сузе му текоше низ лице.

#### Рашчлањење Гилг XI, 278-309

1. Утнапиштимов говор Гилгамешу (ст. 279-286; ст. 278 - уводна формула)
2. Гилгамешов подвиг (ст. 287-293)
3. Гилгамешово обраћање Ур-шанабију (ст. 295-300; ст. 294 - уводна формула)
4. одмарање и непажња (ст. 301-304)
5. змија – крађа биљке и подмлађивање (ст. 305-307)
6. Гилгамешово очајање (308-9)

<sup>587</sup> Акд. *šam-tu ni-k(q)ūt-ti* од *šamtu(m)* што значи биљка, трава, лек - *šamtu(m)* (W.v. Soden), ANw III, 1156.

<sup>588</sup> Акд. *kašadu napšat* где је *napšat* је од речи *napištu(m)* и значи гркљан, живот, животност, виталност, животна снага, *napištu(m)* (E. Reiner), CAD 11, part 1, Chicago<sup>3</sup>2008, 296), а *kašadu* значи постићи, придобити. *Napištu(m)* указује да је постоји уска веза између дисања (даха) и живота (уп. са јевр. *nefeš* – оба имају исти сем. корен *npš*). Зато вероватно С. Дали преводи израз као „to win the breathe of life“ (*The Epic of Gilgamesh*, (S. Dalley), у: *Myths from Mesopotamia - The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989 39-13, 119). К. Хекер преводи израз “das Leben erlangt” у *Gilgamesch-Epos* (K. Hecker), TUAT III/4, 737), а Е. Џорџ преводи „recapture his vitality“ у *The Babylonian Gilgamesh Epic* (A. George), 723.

<sup>589</sup> Једна *лига* је стара мерна јединица и износи 4,8 km.

<sup>590</sup> *quliptu(m)* – кожа, крљушт, перут - *Quliptu(m)* (E. Reiner), CAD 13, Chicago<sup>2</sup>1995, 296.

### 3.24. Литерарне карактеристике одељка

Одељак се састоји од два обраћања у класичном епском стилу (Утнапиштим Гилгамешу и обрнуто) који су пресечени са два одељка препричавања о подвигу и крађи биљке. Ст. 278, 287 и 294 представљају стандардне уводне формуле у одељке које омеђују. Одељак има уобичајени епски карактер препричавања подвига јунака. Ст. 301-2 је понављајућа флоскула, која се налази и у IV, 1-2: „на 20 лига преломише хлеб, на 30 лига улогорише се“, а која има за циљ повезивање разбацаних догађаја.

Понављајућа формула „на 20 лига преломише хлеб, на 30 лига улогорише се“ (XI, 301-2) налази се и у IV, 1-2. У IV, 1-2 Гилгамеш и Енкиду такође праве паузу у путу и одмарају поред бунара, након чега следи Гилгамешов сан. Он не зна шта је тачно сањао, збуњен је, сећа се само планине која пада и њих заједно са њом. На његову уплашеност Енкиду одговара самоуверено и спокојно, односно говори да сан засигурно предвиђа њихов успех. У оба одељка, радња се дешава у време одмора у путу (након 50 лига) и поред неке воде (бунар и језерце). Иако се након XI, 301-2 не помиње спавање и сан, може се подразумевати да моменат одмора, тј. купања представља моменат слабости, непажње, одн. несвесности за околину. Према К. Хекеру ова два одељка се могу паралелизовати што значи да се Гилгамешов сан пре похода на Хумбабу остварује тек на XI плочи.<sup>591</sup> У овоме он види генијалност композиционе технике приповедача: повезивање одељака истом флоскулом значи да губитак биљке није био случајан крај његове авантуре, већ да је читав његов подвиг од самог почетка имао трагично одређење.

### 3.25. Прва запажања

Утнапиштим жели да Гилгамешу саопшти тајну. Помињање тајне одмах привлачи пажњу читаоца/слушаоца. Међутим, Утнапиштим не открива детаље тајне него само говори о ономе што би се десило „ако би знао“ за биљку, а Гилгамеш одмах након његовог говора „отвара канал“ односно зна тачно шта да ради и где да је нађе. У том случају је или Утнапиштим рекао Гилгамешу детаље, а аутор изоставио, или је реч о простој ауторској недоследности. Опција изостављања детаља може бити управо та „тајна“: Утнапиштим је само поменуо да постоји биљка, а њена локација и начин доласка до ње је читаоцима скривен, али не и Гилгамешу. Опис његовог подвига такође оставља утисак: искрсава слика човека у дубини слатководног мора који успева да се врати на

---

<sup>591</sup> К. Hecker, *Untersuchungen*, 57-9.

површину са биљком. Упечатљива је та људска жеља за животом која га тера и у такве бездане. У Гилгамешовом обраћању Уршанабију осећа се његово обновљено самопоуздање, стихови одишу ускликом. Све то Гилгамеша води к моменту опуштања, а самим тим и непажње коју користи змија. О змији нема пуно речи, наводи се само да након гутања биљке обацује своју кожу. Крај одељка описује Гилгамеша у сузама и у скоро потпуном очајању те оставља такође упечатљив утисак.

### 3.26. Биљка која подмлађује

Као што је поменуто Утнапиштим жели да саопшти Гилгамешу „тајну богова“ (*pirištum*). *Pirištum* значи само тајна и нема употребу у контексту тајне бесмртности.<sup>592</sup> Тајну бесмртности по себи поседују само богови и на изврстан начин Утнапиштим. У ст. 282 тајна значи да богови знају за постојање биљке која може да подмлади човека, али то чувају као тајну. Дакле, „тајна бесмртности“ и „биљка која подмлађује“ представљају два различита појма. Бесмртност коју је Утнапиштим примио другачијег је квалитета, као и она коју богови поседују, а биљка која подмлађује не обезбеђује „апсолутну бесмртност“ већ радије одлагање смрти.

Ст. 283 ближе описује биљку говорећи да је налик „трновитом жбуну“ - *ki-ma ed-de-et-ti*, (*eddedum* - „трновит, оштар, шпицаст“).<sup>593</sup> Крај ст. 283 је оштећен и мишљења истраживача се разилазе како га тачно треба превести. Зато фон Зоден повезује овај стих са наредним који му је паралелан не би ли му допунио значење: трн биљке је као ружин (*ki-ma a-mur-din-nim-ma*) а реч *amurdinnu* идентификује као *ружа*,<sup>594</sup> док САД преводи каже да је *купина*.<sup>595</sup> Оба речника ипак остављају знак питања поред превода што значи да ниједан није потпуно сигуран.

Џорџ идентификује *amurdinnu* са дивљом ружом (*dog-rose*), али наводи да се може превести и као шипурак.<sup>596</sup> У сваком случају, он наглашава да нагласак није на врсти биљке већ на томе да је она изразито трновита и да ће „избости руке“ чиме се наглашава њена *непрístupачност*. Стога је синтагму *ki-ma ed-de-et-ti* најбоље превести уопштено: „слично трновитом жбуну“. Томе одговара и нем. превод од К. Хекера са речју „*Dornstrauch*“.<sup>597</sup>

<sup>592</sup> *Pirištum* (W.v. Soden), AHW III, 866.

<sup>593</sup> *Eddetu*, (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 4, Chicago 62004, 23.

<sup>594</sup> *Amurdinnu* (W. v. Soden), AHW I, 46.

<sup>595</sup> *Amurdinnu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 1, part II, Chicago 42004, 90.

<sup>596</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 721 и *The Babylonian Gilgamesh Epic 2* (A. George), 895.

<sup>597</sup> *Gilgamesch-Epos* (K. Hecker), TUAT III/4, 737.

Пошто се биљка налази у дубинама слатководног базена то не може конкретно бити (дивља) ружа, купина или шипурак, што значи да је израз употребљен како би упоређивањем ближе описао изглед ове загонетне биљке.

Потрагу за овом биљком Гилгамеш почиње копањем и прави *raṭum* - канал, рупу. Наиме, иако Утнапиштим не даје прецизне савете где да нађе биљку или како, Гилгамеш као да зна о чему је реч и одмах предузима нешто. Везавши ноге за камење ускаче у канал. Џорџ сматра да је реч о једној прастарој представи да извор свих вода лежи не толико дубоко у земљи и да се копањем рупе може брже стићи до самог Апсу-а.<sup>598</sup> Он повезује ове стихове са веровањима становника Бахреина: слатководни извори се на обали Бахреина налазе испод морског дна што је јединствен феномен и данас се тамо већина воде црпи из слатководних резервоара који су испод морског дна. То потврђује и чињеница да се Гилгамеш узевши траву не враћа истим путем кроз канал већ излази из мора на обалу. Слатководни извори су симбол живота у пустињским крајевима и њихове дубине представљају идеално место да се смести загонетна биљка. Као што вода значи живот, на самом њеном врелу расте и биљка која подмлађује, јер је она на „извору живота“. Након што му је змија отела биљку он је не може наћи поново, јер је вода на обали спрала место на којем је он направио рупу. То значи да је немогуће наћи другу или поновити исти подвиг.

Поред ст. 283-4 биљка се помиње и у 295 где стоји израз *šam-mi ni-k(q)it-ti*. *Šammu(m)* је заједничка именица и значи биљка, трава, лек,<sup>599</sup> а употребљава се у контексту свакодневне исхране, као израз за биљке у медицини, а као биљка живота поред Гилг јавља се и у још неким текстовима. Неки текстови наводе да се од ње справља целебни напиток.

Израз *ni-k(q)it-ti* је компликован и може се читати на два начина. Први је *niqitti* што значи критично стање, тескоба, немир, сумња.<sup>600</sup> Зато К. Хекер на нем. преводи „das Kraut gegen meine Verzweiflung“,<sup>601</sup> а С. Дали на енглеском „a plant to cure a crisis“.<sup>602</sup> Према овом читању постоји неколико варијанти превода: „биљка против сумње“, „лек у тескоби“, „лек против немира“.

---

<sup>598</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 523.

<sup>599</sup> *Šammu(m)* (W. v. Soden), AHW III, 1156.

<sup>600</sup> *Niqitti*, (W.v. Soden), AHW II, 792.

<sup>601</sup> *Gilgamesch-Epos* (K. Hecker), TUAT III/4, 737.

<sup>602</sup> *The Epic of Gilgamesh* (S. Dalley), 119.

Са друге стране, Џорџ чита *nikitti* позивајући се на један новији текст<sup>603</sup> и сматра да израз значи: откуцај срца, срчано било, пулс живота. Овај израз односи се на саму срж животности и виталности човека. Према њему израз *šammum nikitti* преводи се као „plant of a heartbeat“ односно „биљка откуцаја срца“. У прилог овом преводу може да се наведе и ст. 296: с обзиром да 295-6 чине паралелизам, он појашњава значење претходног и наводи да се биљком задобија „животност“ (*napšat* је од речи *napīštu(m)* - гркљан, живот, животност, виталност, животна снага), а *kašadu* значи постићи придобити. Упадљива је сличност овог израза са јеврејским *nefeš* који има идентично значење. *Napīšutum* указује да постоји уска веза између дисања (даха) и живота. Зато вероватно С. Дали преводи овај израз са: „to win the breathe of life“<sup>604</sup> слично као и К. Хекер „das Leben erlangt“<sup>605</sup> и Џорџ преводи „recapture his vitality“.<sup>606</sup>

Показујући биљку Ур-Шанабију, Гилгамеш говори у ст. 299 да ће јој дати име „стар човек опет постаје млад“ односно указује на њену моћ да подмлађује. Овде видимо да Гилг даје биљци два имена током обраћања Ур-Шанабију, прво „биљка откуцаја срца“ па „стар опет постаје млад“. Читање почетка ст. 299 је упитно због оштећености таблице и постоји неколико варијанти. Једна чита: „његово име ће бити: стар опет постаје млад“, односећи се на онога који ће бити Гилгамешово „заморче“ (*šumšu* као његово, а не њено име). Друга чита: „ако стар човек опет постане млад, онда ћу и ја јести...“, где није реч о имену већ о условној реченици (*šumšu* као *šumma*). Гилгамеш највероватније не жели да однесе биљку у Урук и да је дели са свима, будући да она није тајна бесмртности по себи већ потрошив ресурс. Он само жели да нађе заморче које ће испробати биљку пре њега, сматра Е. Џорџ, будући да је на Старом Оријенту постојала пракса коришћења робова као заморчића.<sup>607</sup>

На први поглед, поређење ове „биљке која подмлађује“ са „дрветом живота“ и Пост 2-3 не показује много сличности. Дрво живота је право дрво са плодовима, док је биљка у Гилг обичан жбун. Међутим, изгоњење из раја и постављање херувима да чува дрво живота дешава се зато да човек „не пружи руку своју и узбере и с дрвета живота, и окуси, те довека живи“ (Пост 3 22). Човек је једењем дрвета познања добра и зла „окусио смрт“, а то значи да би дрво живота сада само продужавало његов живот, што ће рећи – „подмлађивало“, а тај „вештачки“ живот Јахве жели да спречи. Оно што је у општем

<sup>603</sup> K. Watanabe, *Lebenspendende und Todbringende Substanzen in Altmesopotamien*, Bagh. Mitt. 25, 1994, 583.

<sup>604</sup> *The Epic of Gilgamesh* (S. Dalley), 119.

<sup>605</sup> *Gilgamesch-Epos* (K. Hecker), TUAT III/4, 737.

<sup>606</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 723.

<sup>607</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 2* (A. George), 896, *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. George), 525.

религијском смислу важно за оба текста јесте: постоји уска веза између једења и живота, односно једења и смрти.

### 3.27. Мотив змије: многострукост симболизма

Израз који се у ст. 305 користи за змију је *šerum*. Текстови сведоче његову употребу за опште означавање отровне змије, њиме се описују опасни и неприступачни терени, користи се затим у описима ривалитета отровнице са другим животињама и као симбол смртоносног предатора. Облик змије када се увије посматран је као знамење, а постоје и савети како поступати у сусрету са змијом и шта чинити после уједа (медицински текстови). Израз се појављује и при опису митолошких змијоликих бића: рогата змија, змија са седам језика, са две главе. Понекад су чак и предмети поређени са змијом: име камена са површином као змијска кожа назива се змијски камен, а није реткост да овај израз представља и лично име.<sup>608</sup>

Поред *šeru(m)* као заједничке именице постоји још један акд. израз за змију - *bašmu*. Он се пре свега односи на митску отровницу, рогату змију, а има употребу у текстовима о астрономији (астрологији) као ознака сазвежђа Хидре.<sup>609</sup> Ови изрази се не односе на неку конкретну врсту змије, јер их је због њихове разноврсности на том подручју немогуће прецизно идентификовати. Видимо да се *šeru(m)* у свом основном значењу односи на змију као животињу, без претеране митске симболике, док *bašmu* наглашава митску позадину. То што аутор у Гилг користи *šeru(m)* може говорити о томе да је желео да избегне ову митску позадину и многоструку симболику коју она са собом носи.

За змије на СО постоје многоструке симболичке асоцијације: могу да означавају и заштитнике и непријатеље, могу да буду симболичке животиње за ознаку божанстава, а такође стоје као симбол мудрости, живота, лечења, регенерације и плодности и коначно опасности и смрти.<sup>610</sup> У сликовним представама и текстовима често се везује за неко божанство или демона. Сlike бога чији је доњи део тела змијолик су представе Нирах, божанства града Дера на граници са Еламом. Чести су рељефи змија на граничним каменовима (кудуру) и повезују се са Нирах како би указали на његову улогу заштитника

<sup>608</sup> *šerum* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 16, Chicago <sup>5</sup>2004, 148

<sup>609</sup> *Bašmu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 2, Chicago <sup>4</sup>1998, 141.

<sup>610</sup> Н. Frey-Anthes, „Schlange“, WibiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), (erstellt: Juni 2008), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27148/>, приступ 22.10.2015. Још о употреби змије на СО видети Н. Fabry, “שָׂרָף – *nahaš*“, ThWAT V (G.J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1987, 389-391 и U. Cassuto, *Genesis*, 140.

те области. Осим Нирах постоји и Нингишзида, божанство које се представља као рогата отровница на раменима владара. Нингишзида је стражар-чувар, најчешће на капији подземног света, док га Адп помиње као једног од два чувара небеског портала. Женски демон Ламашту осликан је како у обема рукама држи венац испреплетаних змија док мушки демон Пазазу има фалус у облику змије.<sup>611</sup>

У хананској и феничкој митологији симболика змије није толико разноврсна као у Месопотамији или Египту. Она је често насликана обмотана око ћупова или других судова у заштитничкој пози. Сlike наге богиње-мајке Ашере приказују како она стојећи на лаву у једној или обе руке држи неколико испреплетаних змија. Постоје мишљења да се употреба змије у вези са Ашером може повезати са подмлађивањем, сексуалношћу, регенерацијом.<sup>612</sup>

П. Кибела се бави се развојем приповести Пост 3 и једна од средишних тема јесте управо змија. У овом делу он наводи низ аутора и њихових тумачења те представља драгоцену ретроспективу истраживања теме. П. Кибел сматра да се у Пост 3 испод површине канонског текста крије једна старија приповест, тзв. приповест о рају, а да је кључ за њено разумевање управо сцена из Гилг о подмлађивању змије. Он сматра да се подмлађивање змије подразумева у разговору жене и змије у Пост 3, иако се експлицитно не помиње. Овом аспекту је мало пажње поклоњено зато што је, уопште гледано, особина подмлађивања змије библијским писцима као и ауторима антике једнако неважна. Међутим, једино за Гилг и Пост 3 1-6 је подмлађивање змије важно за разумевање текста.<sup>613</sup> О змији у Пост 3 и развоју приповести биће више речи у трећем делу рада, док ће се у потоњим редовима говорити о змији у Гилг XI, 278-309 према Кибеловом виђењу.

Ретко који рад о Пост 3 уопште повезује помињање змије са феноменом подмлађивања у Гилг. То вероватно лежи и у томе да змија има многоструки симболизам: подмлађивање, васкрсење, бесмртност, а ове појмове је међусобно тешко разликовати. П. Кибел онда наводи низ аутора код којих је подмлађивање змије изједначено са бесмртношћу или вечним подмлађивањем.<sup>614</sup>

Након ових аутора он наставља са цитатима многих других који праве разлику између подмлађивања и бесмртности (нпр. F. de Liagre Bohll, N. Lohfink и др). Он закључује да све новије студије о Гилг разликују вечно (континуирано) подмлађивање и

---

<sup>611</sup> R. Hendel, „Serpent“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P.W. Horst), Leiden 1995, 1405.

<sup>612</sup> R. Hendel, „Serpent“, DDD, 1407. Уп. одељак III.7.1 и III.10.5.

<sup>613</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 72.

<sup>614</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 73.

бесмртност богова. Подмлађивање је само врста редуковане бесмртности, јер она спасава од смрти, али само на одређено време, а апсолутна бесмртност гарантована је само боговима.<sup>615</sup>

У контексту ове тврдње он даље наводи још два аутора који се надовезују (Јакобсен, фон Зоден): након разговора са Утнапиштимом, сматрају они, Гилгамеш схвата да не може имати бесмртност као он, јер се потоп не може поновити. Стога, да се његов подвиг не би показао као узалудан онда као „утешну награду“ или „опроштајни поклон“ добија савет о биљци која подмлађује.<sup>616</sup> Е. Џорџ указује на то да аутор на чак три места, градицијски, пушта да Гилгамеш увиди неизбежност смрти. Први пут у сусрету са смрћу пријатеља, други пут када увиђа да не може победити сан и остати будан и коначно када му змија узима биљку. Повезивање ових места Џорџ види у томе што аутор прати схему трагедија: кратко пре краја рађа се идеја да решење проблема постоји, а након јаловог исхода још је извесније да решења нема.<sup>617</sup> Иако подмлађивање заиста постоји, оно је сачувано за змију, али не и за епског јунака.

О феномену „подмлађивања“ сведоче још неки текстови СО. Постоји једно писмо владару Зимри-Лиму од извесног Тамарзија, које је веома слично са ст. 299. Наиме, писац хвали владара и његове магијске моћи: „Моје седе власи су поново црне постале, а ја, ја сам поново снажни млади човек и срце је моје неупоредиво млађе постало“.<sup>618</sup> „Стар човек опет постаје млад“ јесте такође тема овог писма. Једина разлика је у томе што се овај човек захваљује цару за исти онај ефекат који Гилгамеш очекује од биљке. У једном новоаср. писму аутор поручује свом цару: „Бејасмо као мртви пси, а цар, господар, је на ноздрвама нашим држао биљку живота“.<sup>619</sup>

Коначно Гилгамешово разочарење није само у томе што је змија отела биљку, него што је на његове очи одбацила кожу и „подмладила“ се, односно учинковитост биљке постала му је очигледна одмах након што је изгубио (није чак могао ни да се теши тиме да та биљка можда није била оно што је о њој говорио Утнапиштим). Биљка је показала тачно оно што је Утнапиштим рекао, али то је помогло змији, а не њему и не постоји шанса да се она поврати.<sup>620</sup>

---

<sup>615</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 73.

<sup>616</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 74.

<sup>617</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic* 1 (A. George), 525.

<sup>618</sup> Цит. прем: P. Kübel, *Metamorphosen*, 78.

<sup>619</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 78.

<sup>620</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 78.



Логика етиологије о пресвлачењу коже као „подмлађивању“ змије је далеко од размишљања 21. века, али може се рећи да чак ни тадашњем аутору није била претерано блиска. То је очигледно у недоследности овде пренесене етиологије. Наиме, за змију и биљку важе друга правила него за Гилгамеша. Док се у причи ова *једна* змија захваљујући биљци *једном* „подмлађује“, стварност показује да се све змије пресвлаче односно „подмлађују“, па тако можемо закључити да се змија из Гилг увек изнова „подмлађује“, а кроз њу и друге змије. По овој логици једно испробавање биљке једног јединог човека би било довољно да се подмлађују сви људи, а не само један. Подмлађивање свих није, наравно, Гилгамешова намера, јер он жели само за себе да избегне смрт.<sup>621</sup>

Пошто је логика ове прастаре етиологије далеко од данашњег размишљања поставља се питање: зашто је одбацивање змијске коже повезано са „подмлађивањем“? Тешко је данас дати прецизан одговор на ово питање из разлога што је немогуће у потпуности реконструисати начин размишљања древних Месопотамљана. Ипак, посматрање пресвлачења данашњих змија пружа једну смерницу: након одбацивања старе коже, *боје на новом слоју коже су су интензивније и примамљивије*. То је вероватно фасцинирало посматраче овог феномена у доба антике и рађало представу о томе да се змија након пресвлачења „подмладила“.

На први поглед, змије из Гилг и Пост 3 имају нешто заједничко: оне су разлог због којег је човек изгубио „вечни“ живот. Међутим, ближе сагледавање контекста указује на прилично другачије схватање змије што нас доводи до питања: како је у Гилг коначно схваћена змија? Змија је у Пост 3 означена као „лукава мимо свих звери“, чиме се издваја од других, док у Гилг нема указа да је она посебнија у односу на друге. Једино што о змији знамо јесте да је привлачи мирис биљке. Змија из Гилгамеша не говори и не убеђује га на извештан поступак који ће га водити даље од „вечног“ живота. Контекст указује да змија *није* крива за Гилгамешово губљење „вечног“ живота: он пре тога не може да издржи спавање и коначно чак и поред језерцета леже да се одмори те се стиче утисак да је губљење биљке пре *последица његове непажње* него змијине намере да биљку присвоји за себе.

Све поменуто сугерише да змија не игра средишњу улогу у описивању разлога губљења вечног живота. Она као да је унесена само због погодности симболике која је прати и то у врло редукованом формату: она у Гилг није експлицитно симбол опасности,

---

<sup>621</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 79.

нема многоструку симболику, већ је погодна само што њено пресвлачење коже подсећа на подмлађивање те се ова прастара етиологија уклапа као веома погодна да приближи феномен „подмлађивања“. Змија у овом одељку није, дакле, централни мотив и немање „вечног“ живота за Гилгамеша није последица змијиних аката него је централни мотив управо *узалудност* Гилгамешовог подвига у тражењу бесмртности. Змија је само придодата последњој у низу сцена које илуструју узалудност и немогућност његових покушаја.

### 3.28. Закључак Гилг XI, 278-309

Може се рећи да је главна тема одељка Гилгамешово губљење „вечног“ живота. Пошто се дар бесмртности какав је добио Утнапиштим више не може поновити, Гилгамешова последња шанса је проналажење једне биљке која га може „подмладити“.

Тумачење овог одељка заснивало се на анализи три мотива: „тајна богова“, „биљка живота“ односно „откуцаја срца“ и змија. „Тајна богова“ коју Утнапиштим жели да саопшти Гилгамешу није „тајна бесмртности“ и односи се на тајну постојања и локације биљке која може „подмладити“. Опис дејства биљке према Утнапиштимовим речима, а касније и Гилгамешово понављање истих, указује да биљка не нуди бесмртност по себи већ само континуирано „подмлађивање“. Ово је важно, јер бесмртност је само божанска особина са изузетком Утнапиштима, док други људи не могу да је имају. Једина шанса Гилгамешу је да користи биљку и тако се унедоглед „подмлађује“. С обзиром да је биљка потрошив ресурс, његово „подмлађивање“ не би могло да траје вечно.

Биљка се не може идентификовати са неком већ постојећом врстом, те иако израз *amurdinnu* указује да се може поредити са дивљом ружом, чак купином или шипурком, акценат је на томе да се покаже њена трновитост, неприступачност. Њена локација је у дубинама слатководног мора, тј. у дубинама Апсуа, што се у схватањима древних Месопотамљана изједначава са „извором живота“, јер из њега потичу сви слатководни извори на земљи и у њега увиру.

Деловање биљке описано је на три места: она је биљка „откуцаја срца“ (*šammum nikitti*), њоме се добија „животност“ (*napištum*) и „стар човек опет постаје млад“. Сви ови изрази указују на корениту промену човека који је куша: срце му постаје младо (односно било удара живље), стар човек опет је млад и има своју виталност. Упадљива је коренска сличност израза *napištum* са јевр. *nefeš*. Мотив подмлађивања познат је и у другим акд.

текстовима, описује се на сличан начин и може се претпоставити да аутор црпи из тих извора (нпр. *Писмо Тамарзија Зимри-Лиму*).

Највеће питање у тумачењу самог одељка је било: како схватити појаву и деловање змије и шта она представља? Анализа је започета разматрањем израза који се употребљава за змију. Израз *serum* који се користи има најмању митску симболику у поређењу са осталима (нпр. *bašmi*), али она није искључена. Сам мотив змије има многоструке симболичке асоцијације и то прилично амбивалентне: заштита и опасност, живот и смрт, мудрост, полност. Проблем је додатно закомпликован повезивањем мотива змије са мотивом биљке која „подмлађује“.

Одговор на ово питање морао је да се потражи у ширем контексту одељка. Е. Џорџ сматра да је ова сцена са змијом део једне шире наративне стратегије аутора: пре коначног краја ове трагедије на кратко се опет даје „нада“ у решење проблема, да би се онда одиграо сусрет са неизбежним (поступак се зове *retardatio*). Губитак биљке која „подмлађује“ представља коначан крах Гилгамешових надања. Шири контекст одељка показује да мотиви биљке која „подмлађује“ и змије немају средишњу улогу и да су „убачени“ како би послужили овом првобитном циљу.

У прилог томе говори и употреба понављајуће флоскуле „20/30 лига“ која повезује овај одељак са плочом IV где је Гилгамеш узнемирен сном у којем планина пада на њега и Енкидуа и тумачи га као неуспех. Овде је усвојено мишљење К. Хекера према којем ова флоскула повезује ова два одељка и говори да је остварење тог сна управо у плочи XI: Гилгамешова авантура и поред неких блиставих тренутака од почетка је била осуђена на пропаст – за њега нема бесмртности. Гилгамеш не успева да одговори на Утнапиштимов изазов да не спава шест дана и ноћи, а жели да остане жив односно „вечно будан“: то показује раскорак између његових жеља и могућности.

У одељку плоче XI може се видети још једна нијанса трагедије: губљење „вечног“ живота је Гилгамешова, а не змијина „кривица“, односно последица његове непажње је крађа биљке. Змија бива привучена мирисом биљке и реагује „инстинктивно“. Гилгамешову трагедију увећава то што на примеру змије увиђа конкретну делотворност биљке у коју је сумњао, јер је прво хтео на старцима да испроба. Змија се аутору показала као веома подесан мотив за обраду: искоришћена је прастара етиологија: змијино пресвлачење после којег су боје живље и упечатљивије неодољиво подсећа на „подмлађивање“.

Одељак ставља коначну тачку на Гилгамешову потрагу за „вечним животом“.<sup>622</sup> На изванредан начин ово стање подсећа на околности Адамовог и Евиног изгнанства из Еденског врта. Детаљније поређење мотива дрвета живота и биљке која подмлађује, као и змије у једном и другом одељку представљаће важан задатак у наредним деловима рада.

#### 4. ДВОЈЕЗИЧНИ МИТ О СТВАРАЊУ (KAR<sub>4</sub> МИТ)

##### 4.1. Историја текста

Једна таблица овог мита пронађена је у ископавањима у Асуру (Kuyunçik) и налази се у Музеју блискоисточне историје у Берлину. Она је веома добро очувана, даје најпотпунију верзију мита и садржи 73 стиха. Датирање преписа не може се са сигурношћу утврдити, али се сматра да је настао око 800. пХ.<sup>623</sup> Поред Асура мит је био познат и у Ниниви.<sup>624</sup> Копију текста је 1919. објавио Е. Ебелинг под ознаком KAR<sub>4</sub>. Стога, текст садржи два наслова: означава се или као *Двојезични мит о стварању* или просто ознаком KAR<sub>4</sub>.<sup>625</sup> Фототипско издање таблице може се наћи у S. Landersdorfer, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, Münster 1917, Tf. I-II.

Таблица KAR<sub>4</sub> подељена је у три колоне од којих је прва колона тзв. слоговни алфабет, односно текст са личним именима намењен за описмењавање и нема непосредне везе са текстом осим што се вероватно због уштеде простора писао на истој плочи. Друга колона садржи мит на сум. језику, а трећа на акд. Још у античко доба текст је приликом преписивања прилично искварен, а његов развој остаје непознат. Понављања ст. 5-6 и 13-15, 16-17 и 19-20, 28-34 и 35-40 и друга, као и недостатак смислене интерпункције отежавају разумевање и тумачење мита и указују на велику исквареност текста. Антички наслов није познат, као ни конкретан контекст употребе. У

---

<sup>622</sup> Владета Јанковић у предговору на ново издање Препрековог превода даје кратку анализу Епа са уводним детаљима. Он види трагање за бесмртношћу, односно неизбежност људских патњи и смрти основно питање *Епа*, које је било често тема у мудрости Старог Оријента. *Еп о Гилгамешу* нуди другачије, на изванредан начин племенитије решење. Он на посредан начин изражава веру да су, упркос смртности човековој, људска дела бесмртна. У томе смислу и Гилгамеш остаје победник, ма како да је у свом узвишеном настојању претрпео пораз. Зато, по њему, Гилгамеш ипак није песимистично дело. V. Janković, *Na prazvoru epskog pesništva*, у: S. Prepek, *Gilgameš: sumersko-vavilonski ep*, Beograd/Novi Sad 2012, 5-12.

<sup>623</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 68-71.

<sup>624</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 74-81.

<sup>625</sup> *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 606-608.

првом ступцу стоји ипак један податак: „тајно знање, које једино упућени (посвећени) неком упућеном сме показати“.<sup>626</sup>

Поред ове, постоје још три таблице са ознакама: В који садржи ст. 14-22, 63-72, С са ст. 28-29, 51-52 и D са ст. 26-29 и 63-72. Ђ. Петинато даје транслитерацију акд. текста, у фуснотама допуњава текст KAR<sub>4</sub> верзије са текстом осталих плоча и даје коментар.<sup>627</sup> Поред нем. превода и лат. транслитерације акд. постоји и један старији превод на енглески са коментарима од А. Хајдела.<sup>628</sup> Поменути енглески превод је превазиђен и може се само ограничено користити.

#### 4.2. Превод KAR<sub>4</sub> мит

Превод је сачињен према нем. тексту К. Неcker, *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos*, TUAT, III, 4, 606-608, уз консултацију изворника у транслитерисаном акд. код G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg, 1971, 74-81. Превод је чињен са намером да се испоштује избор речи изворника (дакле, што буквалније), без парафраза и проширења.

1. Након што се небо и земља одвојише и чврсто утврдише,
2. и богиње-мајке постадоше,
3. након што земља створена и утврђена би,
4. и успостављено беше устројство неба и земље
5. по којем се насипи и корита (канални) стварају,
6. и након што Тигар и Еуфрат беху утврђени
7. седоше Ану, Енлил, Шамаш (Уту) и Еа,
8. велики богови,
9. и Анунаки-богови
10. на узвишеном престољу
11. и разговараше се међу собом;
12. након што успоставише устројство неба и земље,
13. по којем се насипи и корита стварају
14. и Тигар и Еуфрат

---

<sup>626</sup> *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 606.

<sup>627</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 74-81.

<sup>628</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 68-71.

15. утврђују:<sup>629</sup>
16. „Шта желимо урадити,
17. шта желимо створити?<sup>630</sup>
18. Анунаки, ви велики богови,
19. шта желимо урадити,
20. шта желимо створити?“
21. Велики богови који беху присутни,
22. (и) Анунаки који судбину одређују,<sup>631</sup>
23. сви они одговорише Енлилу:
24. „У Узумуи,<sup>632</sup> која је веза неба и земље,<sup>633</sup>
25. желимо убити *Ала-божанства*,
26. и од *крви*<sup>634</sup> њихове људе да створимо.<sup>635</sup>
27. *Кулук* богова нека буде сад њихов кулук!
28. У вечне дане
29. граничне канале да укопавају,
30. пијук и кофе
31. у руке своје нека узму,
32. и велики *конак* богова
33. нека изграде у преузвишено пребивалиште,<sup>636</sup>
34. њиву за њивом да обрађују,
35. У вечне дане
36. граничне канале да укопавају
37. насипе да одржавају
38. граничне канале да укопавају
39. њиве да наводњавају, биљке

<sup>629</sup> Ђ. Петинато сматра да овде сходно ст. 23 недостаје увод у директни говор који би требало да гласи: „онда рече Енлил“. G. Pettinato, *Menschenbild*, 80.

<sup>630</sup> У сум. верзији која је паралелна акд. уместо 1.л. множине стоји 2.л. множине: „Шта желите урадити, шта желите створити?“. G. Pettinato, *Menschenbild*, 80.

<sup>631</sup> О значењу „одређивање судбине“ в. више о изразу *paqida šimati* у II.1.7.

<sup>632</sup> Узумуа на сум. значи буквално: „где месо клија (и расте)“, а представља један свети округ у оквиру града Нипура, вероватно култни простор („веза неба и земље“). *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 607, f24.

<sup>633</sup> Ђ. Петинато даје другу варијанту: „У Узумуи од Дуранкија“.

<sup>634</sup> Акд. *da-me-šu-ni* од им. *dami(m)* – „крви њихове“ (в. одељак II.1.13).

<sup>635</sup> Ђ. Петинато сматра на основу анализе осталих плоча да се овај стих може превести и као: „нека из њихове крви проклија човек“. G. Pettinato, *Menschenbild*, 80.

<sup>636</sup> Нем. *vollkommen zu machen* – букв. „да учине савршеним“.

40. да узгоје,
41. кишу у количинама (.....),<sup>637</sup>
42. граничне канале да укопавају,
43. житарице да скупљају;<sup>638</sup>
44. (.....)
45. (.....)
46. (.....)
47. изобилје у земљи да умноже
48. празнике богова да славе
49. хладну воду да приносе
50. конак богова да изграде у узвишени престо.
51. *Улегара и Анегара*,<sup>639</sup>
52. тим ћеш их именом назвати.
53. Говеда, овце, рибе и птице,
54. да умножи (човек) изобилје у земљи,
55. Енлил и Нинул су својим
- 56-8. чистим устима одредили.
59. *Белет-или*,<sup>640</sup> велика међу боговима,
60. устројила је од себе правила за то.
61. Као што
62. мудри од мудрог, и неуки од неугог
63. као класје од себе ниче,
64. непромењиво,
65. као звезде на небу у вечност
66. дан и ноћ
67. празнике богова да славе
68. велики поредак сами су устројили
69. Ану, Енлил,
70. Енки и Дамкина
71. богови велики.

<sup>637</sup> Са краја овог стиха почиње друга страна плоче и у неким издањима се броји одатле првим стихом.

<sup>638</sup> Нем. *Aufhäufen* – „да пласте“.

<sup>639</sup> Иако је још увек дискутабилно, највероватније је реч о именима првих људи. *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (К. Necker), TUAT III/4, 607.

<sup>640</sup> Ђ. Петинато преводи као *Аруру* (друго име за богињу-мајку).

72. А онде где богови људе (човечанство, људство) створише,

73. на том месту се Нисаба поштује.

#### 4.3. Рашчлањење

1. Увод - ст. 1 - 15 (12-15 дублет са 4-6)

2. говор – саветовање великих богова - ст. 16-20

3. одговор Анунакија (Енлилу) - ст. 21-52

4. рекапитулација са прекидима и крај - ст. 53-73

#### 4.4. Прва запажања KAR<sub>4</sub> и лит. карактеристике одељка

Текст почиње опширним уводом (ст. 1-15). Првих шест ст. препричавају стварање света у стилу „након што“, дозивајући у свест читаоца/слушаоца догађаје који су претходили окупљању највиших богова у ст. 7-11 ради саветовања. Уместо да се одмах након ст. 11 настави саветовање, текст се прекида и поново се у ст. 12-15 говори о стварању света и успостављању поретка и само саветовање следи у ст. 16-20. Овај прекид указује на исквареност текста и невешто прекидање приповедне нити. Ст. 12-15 могу, када се посматрају одвојено, бити и сами увод уместо 1-6.

Након стварања следи окупљање највећих богова Ануа, Енлила, Шамаша и Еа-е као и сабора великих богова, Анунаки-богова (в. одељак II.2.14). Из ст. 16-20 се стиче утисак да велики богови постављају питање Анунакијима о томе шта још желе да ураде и да створе. Ово саветовање неодољиво подсећа на Пост 1 26: плурал у обраћању, помињање риба, птица, говеда и оваца (уп. ст. 53-4).

Анунаки-богови одговарају опширно, читавих 28 стихова (24-52). Ипак, није јасно где се завршава њихов одговор, јер након ст. 52 се мења дијалогска форма текста и прелази се на описивање и приповедање. Осим тога, иако су питање поставила сва четири велика божанства, Анунаки одговарају само Енлилу и то са нејасно одређеним крајем одговора. Уколико се ближе погледа ст. 23 може се претпоставити да у ст. 15 недостаје увод у директан говор Енлилов, односно одговор Анунакија је упућен само Енлилу па је логично да само он у име велике четворке поставља питање Сам крај од ст. 54-72 је прилично нејасан, мењају се ликови који се помињу, а приповедање је прилично неповезано.

У тексту осим првог дублета (ст. 4-6 и 12-15) постоји још мноштво епских репетиција. Пре свега ст. 16-17 и 19-20 понављају речи богова „шта желимо



створити/урадити“, чиме се наглашава промишљање и већање пре стварања човека. Затим ст. 28-29, 35-26 и 42 наглашавају да ће посао који је одређен за човека трајати „увечно дане“ чиме се наглашава да је тај поредак неизмењив. Ст. 32-33 и 50 понављају да се „коначно богова у узвишени престо“ мора доградити, а ст. 47 и 54 понављају да човек мора „изобиле у земљи да умножи“ и ст. 48 и 67 „празнике да слави“ чиме се допуњавају одреднице послова који је човек дужан да приушти.

#### 4.5. Ивори KAR<sub>4</sub> - „космички мотив“ Нипур традиције

Опис стварања света у ст. 1-6 и 12-15 је веома занимљив. У њему се стварање описује као раздвајање неба и земље што одговара наративним текстовима традиције Нипура, одн. „космичком мотиву“ (в. одељак I.5.5). Након раздвајања неба и земље следи настајање богиња-рађања које настављају стварање вероватно у смислу настанка живог света. Земља се утврђује највероватније у смислу да се копно појављује и постаје стабилно у односу на воде испод неба. Успостављање устројства „неба и земље“ односно целокупне твари подразумева утврђење речних корита Тигра и Еуфрата и других бројних канала и корита. Модел света у ауторовом уму је управо модел њему видљивог света – пустиња испресецана Тигром и Еуфратом и бројним каналима (одн. крајња фаза успостављања света јесте управо она коју он види на том географском простору). Ст. 12-15 само укратко понављају оно што 1-6 говори без икаквих значењских разлика.

#### 4.6. Циљ стварања и схватање рада

У ст. 27. наводи се да“ кулук“ богова треба да постане људски посао (*iš-kar ili lu iškaršina*) што истовремено подразумева да је то циљ стварања људи. Израз који се у KAR<sub>4</sub> користи за ознаку посла који треба да обави човек је *iškaru*. Овај израз значи а) прописани (државни, наметнути) рад, кулук, надничење, означава и б) материјале или залихе за раднике, в) готов производ и г) простор на којем рад треба извршити. У осталим акд. текстовима прецизније се помиње као: ношење цигли, жетва житарица и берба сусама, орање, пољопривредни радови, дневни радни задаци, а може се односити и на особу која је дужна да испуни надничење.<sup>641</sup> Јасно је, дакле, да је *iškaru* синоним са претходним акд. изразима за кулук као што су *šuršikum* и *dullum* који се употребљавају у Атр и Ее.

---

<sup>641</sup> *Iškaru*, (A.Oppenheim/E.Reiner), CAD 7, Chicago <sup>4</sup>2004, 244-250.

Осим тога сам KAR4 детаљно описује посао који људи морају да приуште, штавише читавих 22 стиха (ст. 28-50 заједно са оштећеним пољима која вероватно говоре о истом). Обично се у акд. текстовима под радом подразумева најшре „копање канала“ као тежак рад који људи морају да раде уместо богова (*šupšikum* и *dullum*). Овде осим једног стиха нема говора о томе да су богови дизали буну него се говори да се човек циљано ствара како би обављао ове дужности – главна корита су утемељена, остале канале ископаће човек. KAR4 је управо занимљив, јер се осим описа посла као копања канала, приношења жртава и сакупљања плодова наводи и помеуто „умножавање изобиља“. Сам квантитет редова који се односи на овај опис посла указује на интересовање састављача – њега не занима толико космогонија и антропогонија колико положај човека у постојећој друштвеној хијерархији и очување исте. Г. Петинато сматра да је опис послова у KAR4 веома реалистичан, јер је мит уско повезан са условима живота на пољопривреди.<sup>642</sup>

Да подсетимо, многи сум. и акд. текстови наводе два периода људске историје – првобитни - дивљи и развијени - цивилизацијски при чему је цивилизација дар од богова (алати, вештине, култура, градови). У KAR4 две фазе стварања нису временски одвојене: људи добијају од Ануна богова пијук одмах по њиховом израстању из земље и бивају одређена задужења која човек треба да врши.<sup>643</sup>

Ст. 27 се може повезати са ст. 53-4 у којима се наводи да људи треба да умноже изобиље у земљи, да намноже говеда, овце, рибе и птице. На извештан начин ст. 53-4 подсећају на заповест „рађајте се и множите се“ из Пост 1, 28 као пренесену на цео живи свет. Ови ст. се не срећу у другим акд. текстовима што једино показује извесну оригиналност KAR4.

Ст. 32-33 наводи да је још један од задатака људи да дограде „конак“ богова у преузвишено обиталиште. Овде се за конак употребљава израз *šubtu* који може значити и престо, затим двор, конак и наравно храм. Овај ст. повезује KAR4 и Ее VI, 50-54 и показује да је циљ стварања у оба изградња поретка који кулминира у изградњи храмова (кућа за богове) који ће бити редовно снабдевани (в. одељак II.2.16.).

---

<sup>642</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 22-25.

<sup>643</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 34. Уп. *The Disputation between the Hoe and the Plow* (H. Vanstiphout), у: W. Hallo/ K. Lawson Jr (ppp), CScr 1, Leiden/New York/Köln 1997.

#### 4.7. Актери стварања

Актери стварања не могу се због велике искварности текста прецизно одредити. На почетку се наводе Ану, Енлил, Шамаш и Еа, затим се у ст. 55 помињу Енлил и Нинлил, па затим ст. 59. Белет-или који су „устројили правила“ што у контексту одељка значи да су они створили човека и тиме успоставили поредак. Да питање буде још замршеније, на самом крају се помиње другачија четворка од оне почетне: помињу се Ану, Енлил, Енки и Дамкина док на почетку уместо Дамкине је стоји Шамаш и то пре Еа-е. Ове недоследности и исквареност текста у великој мери отежавају његово разумевање и тумачење.

У претходним текстовима Дамкина није била помињана међу актерима стварања. Богиња Дамкина се поистовећује са сум. богињом по имену Дамгалнуна. Она је супруга Енкијева, а њено име у букв. преводу са сум. значи „велика супруга узвишеног (Енкија)“. Понекад је носила и име „краљица Апсуа“, с обзиром да је Енки био владар подземног слатководног океана. Сум. Дамгалнуна се касније изговара као акд. Дамкиана (скр. Дамкина) што значи „супруга земље и (од) неба“. Цар Шулги јој је у Нипуру подигао храм, док су јој у Лагашу и Уми приношене жртве (рибе из река, језера и мора). Култна места која су њој посвећена су Асур, Вавилон, Нипур, Ериду. Понегде се назива и Нинти (господарица живота), као и „она која установљава правила неба и земље“ и „господарица апсуа“. Чак и Хамурабијев законик прописује обавезне жртве за њу, а у акд. литератури наставља да се помиње као Еа-ина супруга.<sup>644</sup> Еа и Дамкина помињу се у Ее I, 78-83 као родитељи Мардукови (говори се како је зачет након што је Еа убио Апсуа и од њега начинио своје краљевство).

Помиње Дамкине у контексту Енкијеве супруге може упућивати па представу о повезаности подземне воде и мајке-земље (в. одељак I.1.12). Ипак, чудно је што се осим Белет-Или у тексту не користи неко од познатих имена богиње мајке (Аруру, Мами). Све ово указује да је аутор намерно употребио ово име како би промовисао неку локалну традицију и то старијег порекла. Четворка која се помиње на крају је сумерска четворка што се види по коришћењу имену Енки и Дамкина, док је четворка са почетка акд. одн. каснија традиција с обзиром на коришћење имена Еа и Шамаш. Убацивање Енлил и Нинлил указује, као и у ст. о стварању човека, на комбинацију две традиције – са једне имамо „космички мотив“ у којем главну улогу уграју Енлил и Нинлил, а са друге „хтонски“ кроз актере Енки и Дамкина.

---

<sup>644</sup> E. Ebeling, „Damgalnunna“, RLA II (E. Ebeling/B. Meissner), Berlin/Leipzig 1938, 105-6.

#### 4.8. Начин стварања и материјал за стварање

Немогућност да се актери стварања прецизно одреде, доводи у питање и сам модел настанка човека. Са једне стране, ст. 24-6 јасно говоре у прилог *formatio* као модела настанка човека. Као и у Атр и Ее, потребно је жртвовати једно божанство како би се од његове крви створио човек. Материјал за стварање је крв и она ће послужити као животворна супстанца за стварање човека. Бог од чије крви се ствара човек је Ала (Alla) и био је мање познати бог који је слично као и Димузи могао да умре. У текстовима клинастог писма помиње се само два пута. Употребљавање множине у ст. 25 је вероватно да се укаже на то како је за стварање првог људског пара неопходно два божанства.<sup>645</sup>

За крв се у KAR<sub>4</sub> употребљава такође израз *damum*, за стварање *banum*, а за људе *amelutum*, што јасно указује на сродност терминологије са Атр, Гилг и Ее у којима је *formatio* модел стварања. (в. одељке I.5.4, II.1.10-11, II.1.13, II.2.10, II.2.12, II.3.8).

Са друге стране, припадност текста KAR<sub>4</sub>традицији Нипура, радије би требало да сврста овај текст у оне са *emersio*-моделом стварања. Штавише, у тексту постоје такође аргументи за то: човек се ствара на месту које се зове Узумуа и представља свети округ у оквиру града Нипура, а са сум. се букв. преводи као место где „месо клија и расте“. У самом наставку сум. варијанта мита наводи након речи Узумуа израз *dur-an-ki* што значи „веза неба и земље“, а акд. прати овај израз са *šame u eršeti*. Ове одреднице одговарају моделу *emersio* – на месту спајања неба и земље „клија“ живот човека из семена (в. одељак). Уосталом на самом крају текста се каже да се на том месту поштује Нисаба – управо бог жита и биљног семена (вегетације).

У оквиру класификације акд. текстова према типу космогоније и антропогоније, Р. Клифорд је сврстао KAR<sub>4</sub> као посебан текст, највероватније због преплитања две традиције у њему.<sup>646</sup> Наиме, појмови Узумуа и Дуранки помињу се у једном сум. тексту по имену *Похвала нијуку* у ст. 6-7 који нам може помоћи да боље разумемо ст. 24 у KAR<sub>4</sub>. У овом тексту се каже како је Енлил забио стуб између неба и земље у Дуранкију (храм је тај стуб и он се показује као веза неба и земље),<sup>647</sup> а затим се у стиховима од 17-25 описује стварање људи.<sup>648</sup> Дуранки, под којим се понекад подразумева и цео Нипур, јесте

<sup>645</sup> *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 607, f25.

<sup>646</sup> R. Clifford, *Creation Accounts*, 14

<sup>647</sup> Енлилов храм у Нипуру под именом Е-кур, заједно са својом високом храмовском кулом (зигуратом) важи за „везу неба и земље“, што на сум. језику гласи управо поменути *Dur-an-ki* (*dur*–веза, *an*–небо, *ki*–земља). За овај храм се сматра да он држи заједно небо и земљу и не даје да небо на падне на земљу. С. Wilcke, *Altnesopotamische Weltbilder*, 4.

<sup>648</sup> С. Wilcke, *Altnesopotamische Weltbilder*, 31.

место где је небо усадило своје семе; у том семену је био укључен и човек и који ће нићи из земље онда када пијук отвори површину земље. Енлил пијуком расцепљује земљу да би довршио стварање, човек може да клија и када је израстао он човеку даје пијук као „судбину“ (сум. *namtar*) да буде алат људског рада.<sup>649</sup>

Слично мишљење наводи и Г. Петинато, сматрајући да једино KAR4 мит представља покушај обједињавања обе традиције (Нипур и Ериду, *emersio i formatio*). Он сматра да се *крв* убијеног бога не користи као градивни елемент за вајање, већ као „семе“ које пада у земљу и чини да човек из земље проклија.<sup>650</sup> Он то доказује тиме што Узумуа значи „место где месо клија“, а нигде се не помиње конкретно вајање човека.<sup>651</sup>

KAR<sub>4</sub> нас оставља пред загонетком прецизне идентификације модела стварања и јасно је да се у њему преплићу *emersio i formatio* традиције. Ипак, сматрамо да су предлошци сум. верзије мита традирали *emersio* модел који је онда у акд. замењен доминантнијим *formatio* моделом и тиме уклопљен у постојеће акд. традиције.

Са овом тврдњом би се вероватно сложио и Г. Петинато, будући да у свом тексту наводи један јак аргумент у прилог оваквом виђењу Сум. глагол са ознакама sig<sub>7</sub> (-sig<sub>7</sub>) који се помиње у ст. 63 и значи „расти, цветати“ (сум. *še-gim ni-bi-ne ki-ta sig<sub>7</sub>- sig<sub>7</sub>-ki-dim*) у акд. преводи као *bannum* (*kima šeim ina romanišu ana bunnī*).<sup>652</sup> То конкретно значи да су разноврсност сум. глагола о стварању заменили типични, једнообразни акд. изрази, а у овом случају је конкретно да је *emersio* замењиван са *formatio*. Други аргумент који се овом виђењу наводи у прилог јесте горе поменута разлика у навођењу велике четворке богова која показује назнаке намере да се текст уклопи у акд. традиције.

#### 4.9. Закључак KAR4

Превод и анализа неколико различитих текстуалних предлогака (KAR<sub>4</sub>, В, С и D) показала је да оне не доносе значајније разлике у тексту (текстуална критика). Сама структура не може се прецизно одредити због искварености текста, а рашчлањење је урађено оквирно. Стога, анализа структуре KAR<sub>4</sub> не би донела поуздане резултате (текст има уметања, мешања, недостају стихови) и његову изворну структуру немогуће је реконструисати због непостојања старијих предлогака. Неповезаност и испрекиданост текста указује на бројне редакције и преплитање различитих извора и показује

<sup>649</sup> C. Wilcke, *Altmesopotamische Weltbilder*, 32.

<sup>650</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 60.

<sup>651</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 31.

<sup>652</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 52-3.

прилагођавање сум. материјала на акд. религијске представе. У тексту је на основу израза, појмова и мотива било указано на постојање више извора у тексту и њихово могуће порекло. Текст сам по себи не доноси неке важне антрополошке термине и по својој акд. терминологији остаје укореењен у познате традиције о стварању – прати Атр, Ее и Гилг.

Модел стварања човека у KAR<sub>4</sub> не може се прецизно одредити и комбинује стварање по *formatio* и *emersio* моделу. Текст жели да покаже традицију *formatio*, одн. обликовање од крви као материјала за стварање и Ериду традицију у којој се човек ваја, али постоје бројни укази да почива на старијој сум. традицији у којој је доминирао „космички мотив“ и стварање човека као клијање из земље (*emersio*). Ти докази су горе поменута употреба израза *uzumua*, *duranki*, непомињање самог вајања итд. Зато површан поглед на текст намеће закључак да је доминантна акд. традиција, док дубљи поглед открива комбинацију више извора и многе недоследности у тексту. Материјал за стварање човека је крв (*damum*), а гл. којим се описује стварање је *banum*. Имена људи која се помињу у KAR<sub>4</sub> не постоје у другим текстовима и тешко је прецизније одредити значење ових имена.

Израз којим се у KAR<sub>4</sub> означава рад је *iškar* и по свом значењу прати схватања рада у Атр и Ее. Ипак, KAR<sub>4</sub> говори детаљније о пословима које човек треба да ради: копање граничних канала и одржавање насипа, ношење пијука и кофа, изградња конака-храма за богове, обрађивање поља и наводњавање, да сеју и жању, да славе празнике (приносе жртве), да умножи изобиље у земљи (говедо, овде, птице и рибе). Циљ стварања човека јесте одржавање поретка у свету путем претходно описаног рада, а само стварање као и у Ее кулминира у изградњи храмова.

Актере стварања је такође тешко прецизно одредити. Помињање различитих имена богова који учествују у стварању посредно или непосредно говори такође о преплитању *emersio* и *formatio* традиције. Коначан закључак у вези са митом KAR<sub>4</sub> јесте да су предлошци сум. верзије мита традирани старији *emersio* модел који је прилагођаван и уклапан у постојеће акд. традиције садржане у *formatio* моделу.

Схватање човека у KAR<sub>4</sub> не одступа много од познатих традиција датих у Атр, Гилг и Ее и у одређењу циља стварања и положаја човека. Без обзира на конфузију око модела стварања и актера стварања, KAR<sub>4</sub> увелико прати постојеће традиције. Оригинални аспекти мита састоје се у детаљном описивању људског рада који немамо другде те нам помоћи да употпуно схватање рада у акд. текстовима. Са тим је, наравно, повезан израз „умножавање изобиља“ на земљи који на неки начин срећемо и у Пост 1.

Други важан аспект јесте управо пружање могућности да се завири у рецепцију сум. текстова у акд. литературу анализом комбиновања *emersio i formatio* традиције.

## 5. МИТ О СТВАРАЊУ ЧОВЕКА И КРАЉА

### 5.1. Историја текста

Мит о стварању човека и краља налази се на једној таблици пронађеној у Вавилону, садржи 45 редова и чува се у Музеју историје Блиског Истока у Берлину. Таблица је у неким деловима доста оштећена и читљиво је око три-четвртине текста. Аутор је непознат, није сачуван ни почетак ни крај, а оштећена је и лева страна у средини текста. Текст је писан у нововавилонској ортографији што време писања датира у прву половину 1. м. пХ. Прву копију текста објављује 1984. Ј. ван Дијк, а најрелевантније издање до данас јесте превод на нем. са акд. транслитерацијом од В. Мајера.<sup>653</sup>

Препис текста потиче највероватније из нововавилонског доба, дакле из прве половине 1. м. пХ, на шта указује правопис и друге особености текста. Време његовог првог састављања је тешко прецизно одредити, али је сигурно након старовавилонског периода који се обично смешта у другу половину 2.м. пХ.<sup>654</sup>

### 5.2. Превод

1. [.....]
2. Суморно беше њихово лице
3. Белет-Или, господарица, кад их виде, уплаши се од њиховог ћутања.
4. Она Еа-и, своме брату близанцу, говораше речи:
5. „Кулук је боговима постао претежак,
6. донесен је [.....], њихов каиш [.....],
7. суморно је њихово лице.
8. Желимо да створимо глинену фигуру, да она преузме надничење;
9. Од великог умора желимо богове заувек да растеретимо.
10. Еа се подиже да говори, он упути Белет-или реч:
11. „Белет-или, ти си господарица великих богова.
12. [.....] касније;
13. [.....] његове руке.“

<sup>653</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), Or 56, 1987, 55-68.

<sup>654</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 67.

14. Онда откину Белет-или парче глине;
15. [.....] она деловаше вешто.
16. Очисти га и помеша глину за њега (човека).
17. [.....] украси његово тело,
18. [.....] његов цео облик.
19. [.....] постави га.
20. [.....] постави га.
21. [.....] постави га.
22. [.....] постави његово тело.
23. [.....] Енлил, јунак великих богова,
24. када угледа њега, засија лице његово,
25. на сабору богова загледаше он са свих страна,
26. [.....] облик његовог тела употпуни он.
27. [.....] Енлил, јунак великих богова,
28. *Lullu-човек*<sup>655</sup> надену му име;
29. Он заповеди да надничење богова одмах преузме.
30. Еа се подиже да говори и упути Белет-или реч:
31. „Белет-или, ти си господарица великих богова,
32. Ти си створила *Lullu-човека*.<sup>656</sup>
33. створи сада *краља, човека разума и владалаштва*.<sup>657</sup>
34. добрим опскрби цело његово биће,
35. складним учини све његове покрете, сздај лепим његово тело!“
36. Онда начини Белет-или *краља, човека разума и владалаштва*.
37. Велики богови борбу краљу наменише,
38. Ану му круну даде, а Енлил престо,
39. Нергал му оружије даде, а Нинурта му даде сјај,
40. Белет-или даде му леп изглед.
41. Саветовање му понуди Нуску, и стојаше му на располагању.
42. Ко против цара заверу и лаж кује,
43. ако је он [.....], онда он [.....]
44. [.....]

<sup>655</sup> Акд. *lullu amelu*. Lullu се користи као придев „првородни, примордијални“.

<sup>656</sup> Уп. Гилг I, 95-6 и Атр I, 194-5.

<sup>657</sup> Акд. *ma-li-ku a-me-lu* стоји насупрот *lu-ulu a-me-lu*.



### 5.3. Рашчлањење

1. увод – тешко стање богова
2. говор Белет-или ст. 4-9
3. Еа-ин говор Белет-или – предлог стварања човека 10-13
4. стварање човека 14-22
5. Енлилово мишљење о човеку – давање имена и наредба о послу 23-29
6. Еа-ин други говор Белет-Или: предлог стварања краља
7. стварање краља – 36-41
8. закон о поштовању краља – опомена на верност

### 5.4. Предлог стварања

На почетку текста описује се изглед богова који раде на каналима: њихово лице је суморно, а њихово расположење одаје бес и непријатељство. Белет-Или, богиња-мајка, бива престашена њиховим изгледом и предлаже Еа-и да се створи фигура од глине како би се они растеретили. Необично је што текст наводи у ст. 4 да је Еа њен брат близанац, док је у многим другим митовима он њен муж. Белет-Или у ст. 8 даје предлог стварања човека: *ni-ib-ni šalam ti-it-ti ni-mi-id-su tup-ši-ku*. У овој реченици гл. *banum* стоји у облику претерита 1. л. множине у кохортативу (*ni-ib-ni*) који се гради додавањем једног *i* иза префикса *ni*.<sup>658</sup> Тим гл. обликом исказује се самоохрабрење, навођење и охрабрење других у одлучивању и обично се преводи са „хајде да, хоћемо, желимо“ те би први део ст. могли превести као „Хајде да створимо глинену фигуру“.

Овај облик „хајде да створимо“ веома подсећа на Пост 1 26: *wayommer elohim naase adam becalmenu kidmutenu* где се гл. *asa* налази исто у облику волунтатива (кохортатива) 1.л.мн. имперфекта Qal-a (*naase*) те се цео ст. преводи као: „И рече Бог: хајде да начинимо (створимо) човека по слици нашој, као што смо ми“.<sup>659</sup> Слично томе у Мкр ст. 8 се користи израз *šalam* што значи слика док у јевр. Пост 1 26 стоји *šelem*. Све то указује на велику блискост ових стихова. Са овим ст. близак је и у претходном одељку поменути KAR<sub>4</sub> ст. 15-16 где такође стоји кохортатив гл. *banum*: *minaa i niibni* и преводи се као „Шта желимо урадити, шта желимо створити?“ или боље „Хајде да нешто урадимо, хајде да нешто створимо“.

У ст. 8 *ti-it-ti* је облик познате им. *tidum* (глина) која је коришћена да опише материјал за стварање човека и у Атр и Гилг (в. одељак II.1.10 и II.3.8). *Ni-mi-id-su* је

<sup>658</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 58.

<sup>659</sup> Волунтатив се у јевр. гради слично као и акд. додавањем једног вокала после префикса, са том разликом што је у јевр. то *a* у акд. *i*. Р.Јоџон/Т. Муроака, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, <sup>2</sup>2009, 127.

облик гл. *emedu* што значи наслонити се, положити (на нешто), спустити, свалити, наметнути.<sup>660</sup> Користи се у посебној фрази *dullu emedu* коју такође имамо у Ее VI, 8, 34, 36 и скоро увек означава наметање рада на опскрби храмова и преводи као „свалити (тескобни) рад, наметнути кулук, преузети терет“. Горе наведена фраза *ni-mi-id-su tup-ši-ku (tupšiku - emedu)* помиње се и у Атр I, 241 што се преводи као „наметнути службу, надничење“. Речи *dullu* и *tupšiku (šupšikum)* познате су нам као ознака за рад (кулук) из Атр (в. одељак II.1.15), а фраза *ni-mi-id-su tup-ši-ku* употребљава се у многим акд. текстовима у којима се такође описује прописивање рада на опскрби храмова, али и кулучење на државним пројектима изградње палата, храмова, зидина.<sup>661</sup>

Гл. *emedu* је у другом делу Мкр 8 дат такође у кохортативу са том разликом што недостаје једно *i* иза префикса *ni* по којем се овај облик препознаје, али значење се у контексту реченице поклапа са значењем кохортатива те би се други део ст. 8 могао и превести: „(Хајде да створимо глинену фигуру) и хајде да на њу свалимо кулук“. Овај други део ст. Мкр 8 показује велику сличност са Ее VI, 8, 34, 36 у ст. 8 „на њега ћу тескобни рад богова свалити (*dulla emedu*, такође у кохортативу), затим и ст. 34 и 36 слично „на њих свали тескобни рад (*dulla emedu*), а богове ослободи (одмори)“.

Вербална и синтаксичка блискост Мкр 8, KAR4 15-16 и Пост 1 26 може говорити у прилог заједничком пореклу текстова. Такође, вербална сличност Мкр 8 са Ее и Атр која произилази из коришћења израза *banum, ṭidum, šalam, emedu* и *tupšiku (šupšikum)*, такође указује да он као млађи стоји чврсто укорене у традицији ова два текста.

Објављивање свог плана о стварању Белет-Или наставља затим у ст. 9: *an-ḫu-ut-su-ni nu-pa-aš-ši-iḫ ana du-ri da-ri*. У овом ст. употребљава се гл. *nurāšših* што значи „одморити, растеретити“ и такође је употребљен у 1. л. мн. претерита у гл. начину кохортатива па се зато и преводи „хајде да их заувек ослободимо умора“. Даље, облик *an-ḫu-ut-su-ni* од им. *an-ḫu* са суфиксом за 3. л. мн. може се превести као „њихов умор“, а може значити и „исцрпљеност, очајање“. Мкр 9 се може довести у везу са Ее VI, 8, 12, 130 јер употребљава исте изразе (*an-ḫu - nurāšših*) се други део ст. у Ее VI, 8 могао превести „а богове одмори (ослободи)“.

<sup>660</sup> *Emedu* (A. Oppenheim/E.Reiner), CAD 4, Chicago 42004, 138.

<sup>661</sup> *Emedu* (A. Oppenheim/E.Reiner), CAD 4, 143.

## 5.5. Материјал за стварање и начин стварања

У поређењу Мкр са Атр и Гилг не наилазимо на ст. са кохортативом „хајде да“, али налазимо други веома сличан исказ и то конкретно у односу Мкр 11-12, Атр I, 194-5 и Гилг I, 95-6, затим Мкр 14, Атр I, 256 и Гилг I, 102 као и Мкр 16, Атр I, 200-204 и Гилг I, 101. Ради лакшег поређења ст. су дати табеларно.

Табела 3

Мкр 11-12	Атр I, 194-5	Гилг I, 95-6
„Белет-Или ти си господарица великих богова, [.....] касније“	„Ти си богиња рађања која човечанство ствара,  створи прачовека да тескобу на себе преузме“	„Ти си Аруру створила  људе,  створи сада слику  Ануову“
<i>Belet-Ili NIN ili GAL.MEŠ at-ti-ma</i>	<i>attima šassuru baniat aweluti binima lulla libiil abšanam</i>	<i>atti Aruru tabni ameluta eninna bini zikir</i>

Иако Мкр 12 није очуван, ст. 11 показује обраћање богињи Белет-Или у другом лицу у којем се наглашава њен господарски статус, а сама позиција стиха је на почетку одељка о стварању. Све ово указује да се ова реченица може паралелизовати са Атр и Гилг. Као што је у одељку II.3.7 већ поменуто, ова реченица је позната као древна епска формула и Ц. Тигај је назива *divine response pattern*. Ако је према Ц. Тигају Атр био извор за Гилг онда је Мкр могао да црпи од оба ова извора. Занимљиво је да Атр I, 248 наводи како Мама добија име Белет-Или одн. „господарица богова“ након извршења дела стварања човека, а нижи богови јој се клањају и „љубе стопе“.

Важно је приметити идентичност ст. 11 и 31. Оба пута речи изговара Еа и оба пута као уводну формулу у стварање човека, односно давање предлога. Дакле, не само да ст. 11-13 припадају фрази *divine response pattern* него се она понавља и у случају стварања краља. То само потврђује тезу да ст. 12-13 који недостају треба разумети у контексту *divine response pattern* одн. одговора виших богова на патњу нижих.

Пре самог приступања вајању у Гилг богиња-мајка „пере руке“ припремајући се тако за чин вајања, док у Атр Енки приређује опште очишћење („ритуално купање, бања“; в. одељак II.1.10). У Мкр се такође помиње овај ритуал очишћења, али тек после

откидања парчића глине, док у Атр и Гилг оно претходи додиру са глином. Такође у Мкр се очишћење односи на саму глину док богиња-мајка не „пере руке“ нити приређује опште очишћење. Мотив је исти: пре вајања неопходно је „очишћење“ као извесна припрема за сигуран и успешан чин стварања, али је сам редослед и „објекат“ очишћења различит: у Гилг су то само „руке“, у Атр сви богови, а у Мкр само глина. Очишћењем глине у Мкр се постиже „посебност“ материјала који се користи.

Табела 4

Мкр 16	Атр I, 200-204	Гилг I, 101
„Очисти га (парче глине) и помеша глину за њега“	„Он једини очишћава све ствари (Енки), нека ми да глину и онда ћу то учинити“	„Аруру опра руке своје“
[.....] <i>uzakama ibtalal ʕiʕaʕu</i>	[.....]	<i>aruru imtasi qatiʕu ŕa</i>

Из табеле доле очигледно је да су изрази којима се описује почетак вајања скоро идентични у сва три текста: сви користе исту именицу и глагол (*ʕidum* и *karaʕum*):

Табела 5

Мкр 14	Гилг I, 102	Атр I, 256
„откину (Белет-или) парче глине“	„откиде парче глине“	„откиде 14 комада глине“
<i>ikteriiʕ ʕiʕaʕu</i>	<i>ʕiʕa iktariiʕ</i>	<i>kiirʕi uktāriiʕ</i>

Након откидања комада глине, глина се меша, а за описивање тог чина користе се изрази *ʕidum* и *balalum*:

Табела 6

Мкр 16	Атр I, 211, 226, 231
„помеша глину”	„помеша Нинту глину“
<i>ibtalal ʕiʕaʕu</i>	<i>nin-tu u-ba-li-il ʕi-iʕ-ʕa</i>

Ови изрази јасно говоре у прилог модела *formatio* као начина стварања у Мкр (в. одељак II.1.10). Иако су ст. 15-22 прилично фрагментарни одн. оштећени, контекст нам омогућава да претпоставимо садржај тих ст. и очигледно је да се ради о једном веома

деталном опису вајања: материјал се очишћује, откида се комад глине, глина се меша, поставља (вероватно на точак или постоље), добија облик (постаје фигура) и бива украшена.

Важно је поменути да се у Мкр не помиње се моменат „оживљавања“ фигуре. Можда се тај опис налазио у оштећеном делу где се говори о „украшавању“. Ипак, не помиње се крв, нема убиства и жртве што га разликује од Атр и Ее, а повезује ближе са Гилг. Притом, не треба заборавити да глина сама по себи у неким текстовима схваћена као „животворни елемент“, с обзиром на влажност (воду) као творачки потенцијал земље (в. одељак II.1.10). Осим тога, Х. Милер у свом чланку наводи да гл. *balalum* који значи „мешати, засути“, а помиње се у Атр где постоји крвна жртва, на изврстан начин подразумева постојање „крви“ или сличне „животворне супстанце“, јер се у супротног поставља питање са чим се глина меша. У сваком случају помињање „крви“ није изричито наглашено, али је наговештено, а такође, сматра он, не би имало смисла да се на два места у тексту говори о „божанским“ епитетима човека, тим пре што ће само *maliku-amelu* носити „божанске особине“, али не и први човек.<sup>662</sup>

Након „очишћења“ и вајања од ст. 17-22 говори се о „украшавању“ човека чега нема у другим текстовима о стварању. Због оштећености таблице, нажалост, немогуће је знати на шта тачно се односе ови стихови. Ст. 17 говори о украшавању тела, али није јасно да ли се говори о деловима тела или о одећи, алатима и сличној опреми. У сваком случају, „украшавање“ *lullu-amelu* одн. прачовека није такво да личи на *maliku-amelu* одн. краља-човека. То значи да се не помињу посебне особине које има краљ-човек па се у овим ст. може говорити само о особинама које *lullu-amelu* омогућавају да преузме рад од нижих богова.

## 5.6. Актери стварања

Као главни актер стварања у Мкр је означена богиња мајка, Белет-Или, која се помиње и у многим претходним акд. текстовима (и под другим именима – Аруру, Маами, Нинту, Дамкина).

Мкр помиње Еу као њеног брата близанца, док је у другим текстовима обично наведен као њен муж. У поступку стварања помиње се и Еа: његова улога је саветодавна, он је саговорник богиње-мајке у поступку стварања. Он саветује како у стварању

---

<sup>662</sup> Н.Р.Мüller, *Eine neue babylonische Menschenschöpfungszählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen – Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos*, у: О. Kaiser (ppp), *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, BZAW 200, Berlin/New York, 1991, 50.

прачовека, тако и краља. Може се на неки начин рећи да, иако Белет-Или има иницијативу да створи човека („хајде да“), Еа је тај који јој открива конкретан „начин“ на који ће то учинити (ст. 11-13). Тиме Еа потврђује своју улогу мудрог саветника и помагача у стварању као у Ее и Атр (в. одељак II.1.12 и II.2.9). Осим тога, Еа је тај који у стварању краља, за разлику од стварања прачовека, преузима иницијативу од Белет-Или и „прецизира“ своју идеју Јасно је да избор богиње-мајке као актера стварања показује старију традицију, а помињање Еа-е као помагача потврђује га као божанство заната (грнчарства) (уп. II.1.12). Садејство актера Маами-Енки је упадљива одлика Атр, а божански двојац и у Мкр је кључан у стварању што говори о присности ових текстова (уп. II.1.12). Богиња-мајка под именом Аруру ствара Енкидуа у Гилг, али делује самостално, без Еа-е. У Ее Мардук даје наредбу, а Еа ствара самостално.

Поред Белет-Или и Еа-е потребно је осветлити и улогу Енлила који се помиње у тексту у ст. 23-29. (Помињање више актера на неки начин ово подсећа и на KAR<sub>4</sub>, са том разликом што Мкр има доста прецизније дефинисане улоге у поступку стварања, док је KAR<sub>4</sub> неодређен). Енлил међу првима има прилику да види новостворено биће и не скрива одушевљење. Он чак „употпуњава облик“ његовог тела. Енлил му „даје име“ чиме показује своје владалаштво над њим и чиме му „одређује судбину“, што се види из ст. 29 којим одређује да преузме надничење. Мкр као да жели да покаже да Енлил у свему има задњу реч и да је он „глава“ пантеона, да председава сабором богова.

#### 5.7. Антрополошки термини *lullu-amelu* и *maliku-amelu*

Првобитни човек се у Мкр 28 означава као *lullu-amelu* чиме стварање није завршено: тек стварањем *maliku-amelu* или човека-краља завршава се стварање. Прво што упада у очи приликом поређења ова два стварања јесте чињеница да стварање краља бива посебно поменуто и наглашено што не постоји у другим текстовима о стварању и чини оригиналност Мкр. Друга упадљива чињеница јесте посебно „украшавање“ човека-краља у односу на прачовека.

Изрази *lullu* и *amelu* познати су нам из претходних текстова (в. одељак II.1.14), при чему се под *lullu* најчешће подразумева прачовек у свом дивљем, предцивилизацијском стању док се под *amelu* подразумева развијени човек, грађанин. Међутим, у Мкр су оба ова израза спојена и *lullu* се употребљава као придев па се најбоље преводи као прачовек или први човек.

Израз *maliku-amelu* стоји насупрот *lullu-amelu* и превођење израза носи са собом неке недоумице. Наиме, једна могућност је реч *ma-li-ku* превести као кнез, краљ, па би

израз тако гласио: „кнежевски (краљевски) човек“, „човек-краљ“. Друга могућност је да се *ta-li-ku* разумева као одлучујућа карактеристика човека која у односу на *lu-ulu a-me-lu* оспособљава човека да буде владар. В. Мајер спаја оба значења позивајући се на глагол *malaku* (по њему *maliku* је партицип овог гл.) који значи „саветовати, промишљати“ и целокупан израз преводи као „den König, den überlegend-entscheidenden Mensch – краљ, човек разума и владалаштва“.<sup>663</sup>

Еа предлаже богињи-мајци да се човек-краљ направи добро, да чак и његово тело буде лепо и складно. Ст. 37 означава „право“ и могућност краља да позове у рат, да организује народ у борбу, што се закључује из наредних стихова будући да круна и престо дају одговорност да народ и државу треба штитити борбом. Украшавање краља од ст. 36-41 подразумева добијање владарских инсигнија: од Ануа – круна, од Енлила – престо, од Нергала оружије, од Нинурте – сјај, од Белет-или – леп изглед. То не значи да божанства краљу дају своје сопствене инсигније, већ поклањају оне које по себи „одговарају“ њиховим:<sup>664</sup> као што је Ануова круна на небу највреднија круна, тако је и краљева на земљи итд.

Стварање краља од стране богова је ретко у текстовима о стварању и чини оригиналност Мкр. Међутим, исти овај мотив је чест у другом жанру акд. текстова, у царским записима и натписима, у химнама (о) цару и сл. текстовима: Расс. 46, 37 „Бог Еа створи краља да би снабдевао“, KAR134 Rs iii 16b „ти си краља од глине створио“ итд.<sup>665</sup> Изрази који се употребљавају за стварање краља су *banu* и *bašamu*. У царским химнама постоји доста цитата који се поклапају са тематиком овог одељка, нарочито у химнама посвећеним Липит-Иштар, Хамурабију, Санхерибу, Асархадону, Асурбанипалу, Меродахвалдану и Набониду. Директна паралела са ст. 38 потиче из текста Зацарање Асархадонovo где се исто каже „Ану му круну даде, а Енлил престо“, а постоји сличност и ст. 40.<sup>666</sup>

Са ст. 42 почиње закључак текста као круна претходно описаног високог краљевског достојанства: ко је непријатељски настројен према краљу, биће уништен. Иако је текст после ст. 44 оштећен, постоји текст о заклињању на верност краљу (LKA 31 Rs 9-14) са идентичним уводом, па се сходно истоветности Мкр 38 и Крунусања Асархадонovoг може претпоставити како би гласио крај Мкр: „ко краљу лаж и неистину

<sup>663</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 65.

<sup>664</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 61.

<sup>665</sup> Цит. прем. *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 63.

<sup>666</sup> *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 64.

говори, ако је племић, биће оружијем убијен, ако је богаташ, постаће сиромашан. Ако неко против краља у његовом двору зло кује, њега ће пронаћи Ера и болешћу и смрћу казнити. Ко против краља тајно говори, кућа му је на олуји, а његова зарада ветар.“<sup>667</sup>

### 5.8. Закључак Мкр

Приликом анализе Мкр утврђене су бројне сличности са другим текстовима, како вербалне и синтаксичке, тако и по питању заједничких термина, појмова и мотива. Већ у првом читању постаје упадљиво исказивање намере стварања дато у Мкр 8 „хајде да створимо“ и његова сличност са KAR<sub>4</sub> 15-16 и Пост 1 26. Анализом је утврђено да се у сва три текста гл. налази у гл. начину кохортатива са том разликом што се у акд. користи *banum*, а у јевр. *asa*. Без обзира што се овај детаљ односи на Пост 1, ане Пост 2-3, он је важан, јер показује узајамну везу ових текстова што може да значи да је један од њих послужио као извор за други, или да су имали заједнички пратекст или усмено предање.

Поред ове сличности Мкр, постоје и његове друге бројне сличности са акд. текстовима о стварању. Пре свега Мкр 11-12, Атр I, 194-5 и Гилг I, 95-6 који у себи садржи древну формулу обраћања боговима за помоћ у кризним ситуацијама тако што се позива на неко претходно „спасењско“ дело или на саму моћ и достојанство призиваног божанства (*divine response pattern*). након ове следи сличност Мкр 14, Атр I, 256 и Гилг I, 102 у којем се описује комадање глине, а затим и Мкр 16, Атр I, 200-204 и Гилг I, 101 у којем се описује ритуал очишћења (глине) пре стварања. На крају упадљива је сличност Мкр 16 са Атр I, 211, 226, 231 у којима се говори о мешању глине.

Гл. којим се описује стварање је *banum*, глина је *tidum*, а гл. фигура *šalam*, откидање глине *tidum karašum*, а мешање *tidum balalum*. Други део ст. Мкр 8 показује велику сличност са Ее VI, 8, 34, 36 због коришћења фразе *dulla emedu* „тескобни рад, кулук (богова) свалити“ (такође у кохортативу), а *tupšiku - emedu* помиње се и у Атр I, 241 („наметнути службу, надничење“). Ове сличности показују да Мкр стоји терминолошки потпуно у оквирима Атр, Ее, KAR<sub>4</sub>, Гилг I, 94-112. Сви поменути изрази указују на то да је модел стварања који је заступљен у Мкр *formatio*. Штавише, у Мкр је овај процес штавише и детаљније објашњен: припрема глине (откидање комада и очишћење), мешање глине, стварање (вајање).

Циљ стварања човека у Мкр је, као и у другим текстовима, преузимање тешког рада од нижих богова. Оригиналност текста лежи у тзв. двојном извештају: стварање

---

<sup>667</sup> Цит. прем. *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), 65.



првог човека није једина тема, већ је стварање завршено тек стварањем краља. Мкр употребљава антрополошке термине *lullu-amelu* и *maliku-amelu* који стоје један насупрот другом. Први би се могао најбоље превести као први човек или прачовек, а други као човек-краљ. Први човек нема достојанство какво има краљ (он има разум, мудрост и владарске инсигније) и створен је само да би преузео посао од нижих богова. Над овим првим човеком постављен је краљ да би заштитио постојећи поредак. Текст се зато и завршава опоменом на верност, односно представља текст својеврсне заклетве на лојалност краљу.

Део од ст. 37-41 који говори о „украшавању“ има порекло у царским натписима у којима се помиње да су богови створили краља. Сам крај од ст. 42-44 се претпоставља на основу идентичности уводне формуле са текстом једне заклетве на лојалност краљу. Опомена на верност каже да ће сваког краљевог противника стићи смрт. На тај начин одређујемо и „дневно-политички“ контекст употребе овог текста: Мкр је мит о стварању човека и краља који за циљ има истицање краљевског достајанства и давање легитимитета постојећој династији, као и оправдавање сваке репресије у случају заснивања опозиције краљу. Овим текстом даје се метафизичка потпора владајућем систему.<sup>668</sup>

## 6. МИТ О МАРДУКОВОМ СТВАРАЊУ СВЕТА И ЧОВЕКА (Мдк)

### 6.1. Историја текста

Основни извор јесте таблица у поседу Британског музеја у Лондону, објављена као копија текста клинастог писма још давне 1901. у L.W. King, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, vol. 13, 35-38.<sup>669</sup> Таблицу је пронашао Хормунд Расам пронашао у Сипару (данас Абу Хаба) и датира у период ново-вавилонског доба (око VI в.п. Хр.).<sup>670</sup> Поред ове таблице постоје и два делимично очувана дупликата из Ниниве, који су такође објављени.

---

<sup>668</sup> Посебно стварање (рађање) владара описује се и у египатском миту о рађању „бого-краља“ и познат је мотив на СО. Амун заповеда Хнуму да му створи ћерку Хатшепсут од његовог семена, глине и Ка, „по његовој слици“ на грнчарском точку, али као „бебу“ коју ће онда усадити у краљицу Ахмес и која ће после девете месеци родити. Мит има политички контекст: потребно је оправдати зацарење Хатшепсут као прве жене на месту фараона и то се постиже креирањем мита о њеном божанском пореклу и рођењу. *Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs* (H. el-Hotabi), у: E. Blumenthal/./H.S. el Hotabi, TUAT III/5, Gütersloh 1995, 991- 1005.

<sup>669</sup> *Eine zweisprachige Beschwörung mit Schöpfungsmythos* (K. Hecker), у: O. Kaiser (ppp), TUAT, Band III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 608.

<sup>670</sup> A. Heidl, *The Babylonian Genesis*, Chicago-London, 1967, 61.

Тренутно најрелеватнији превод је од К. Хекера, (*Eine zweisprachige Beschwörung mit Schöpfungsmythos*, TUAT, III, 4, 608-9). Поред овог постоји и савременији превод на француски: L. Rabat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, 74-75.

А. Хејдл сматра да је мит настао највероватније у граду Еридуу који се налази на обалама Персијског залива.<sup>671</sup> Разлог за то јесте једна прастара представа о настанку плодне земље и земље уопште која је садржана у миту, а о чему ће касније бити више речи.

Оно што је, наиме, у вези са текстом најинтересантније јесте његов контекст употребе. Он се налази на почетку једног магијско-култског текста и представља доста опширан увод у један магијски рецитал. К. Хекер сматра да се текст користио за „заклињање“ и налазио се у низу текстова под именом „чишћење уста“ (део ритуала посвећења култне статуе приликом које се очишћују уста фигуре). Према А. Хајдлу, текст се користио као рецитал приликом освећења храма при чему је митолошка епизода која је додана потоњим магијским „формулама“ требало да повећа њен ефекат. Конкретан храм у којем је текст коришћен могао би бити Езида у граду Борсипа. Средишна тема текста јесте оправдање Мардукове улоге као цара богова (слично као Ее).<sup>672</sup>

## 6.2. Превод и анализа

### *Предња страна таблице*

1. Свети<sup>673</sup> дом, кућа богова, још не беше у светом месту саграђена,
2. трска још не беше израсла, ни дрво не беше створено,
3. ниједна цигла не беше положена, ниједан циглени зид не беше саграђен,
4. ниједна кућа не беше саздана, нити један град саграђен,
5. ниједан град подигнут, нити насеље створено,
6. Нипур не беше изграђен, нити Екур<sup>674</sup> сазидан,
7. Урук не беше изграђен, нити Еана<sup>675</sup> сазидан,
8. Апсу<sup>676</sup> још не беше изграђен, нити Ериду сазидан,
9. свети дом, кућа богова, њихово боравиште још не беше саграђено;

<sup>671</sup> А. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 61.

<sup>672</sup> А. Heidl, *The Babylonian Genesis*, 61.

<sup>673</sup> Букв. чист, у култном смислу.

<sup>674</sup> Име храма бога Енлила у Нипуру, уп. *Eine zweisprachige Beschwörung* (К. Hecker), TUAT III/4, 608.

<sup>675</sup> Свети округ у оквиру Урука посвећен богињи Иштар. Исто, 608.

<sup>676</sup> Мисли се на Апсу-а као боравиште бога Еа-е, односно у граду Ериду као најјужнијем граду Месопотамије. *Eine zweisprachige Beschwörung* (К. Hecker), TUAT III/4, 608.

10. све земље бејаху још море,
11. а извор у средини мора бејаше тек поток/јендек.
12. Онда би створен Ериду и Есагила<sup>677</sup> саздан,
13. Есагила којег у средини Апсуа Лугалдукунда основа;
14. Вавилон би саздан и Есагила довршен,
15. а велики Анунаки-богови – који све ово заједно створише –
16. назваше га<sup>678</sup> узвишеним „светим градом, домом где се срце радује“.
17. Мардук састави на води један сплав,
18. створи затим прашину и посу је по сплаву.
19. Да би боговима почивалиште саградио, у којем им се срце радује,
20. створи он онда људе.
21. Аруру створи семе људско заједно са њим.
22. Он<sup>679</sup> створи затим животиње Сумукана<sup>680</sup>, и живуљке степске,
23. он створи Тигар и Еуфрат и одреди им места и корита,
24. назва их именима добрим.
25. Он створи мочваре, трске, растиње разно,
26. он створи зеленило степско,
27. земље, трске и биље,
28. краву и теле њено, овцу и јагње и овна предводника стада,
29. баште и шуме,
30. дивље овце и вепрове у њима.
31. На обалама мора засади господар Мардук башту,
32. трску и суву земљу раздвоји.
33. Он створи трску, траву, дрвеће,
34. циглу положи и (Ziegelform) изгради,
35. куће и градове сагради,
36. један град подиже и насеље велико,
37. Нипур сагради он и Екур сазда,
38. Урук сагради он и Еану сазда
39. [.....].

---

<sup>677</sup> Есагила је главни храм бога Мардука у Вавилону. Овде се можда не мисли на реални храм, већ на Еа-ин план да се створи храм. *Eine zweisprachige Beschwörung* (K. Hecker), TUAT III/4, 608.

<sup>678</sup> Мисли се на Вавилон.

<sup>679</sup> Мардук.

<sup>680</sup> Бог животиња, уп. Гилг I, 109.

Текст почиње формулама „док још не беше“ од 1-9 којима се покушава илустровати стање пре сваког стварања (слично Пост 2, 5). Занимљив је у овом тексту редослед стварања: прво се ствара храм Есагила и град Вавилон као почивалиште богова, а тек онда земља. Текст не објашњава како је могуће саградити град пре земље, а онда наставља стварањем људи који граде „почивалиште богова“ (иако је оно већ створено). Можда се то односи на довршење града и одржавање храма. Могуће је да ова недореченост у тексту потиче из комбиновања извора.

Након стварања људи приступа се стварању животиња како дивљих тако и питомих (уп. Пост 2, 18 где такође стварање животиња следи након човека у 2, 7), а помиње и установљење речних корита Тигра и Еуфрата (уп. Пост 2, 15). Стварање човека је по моделу *emersio* што прати Ериду традицију и сличан је са KAR4 (I.5.5 и II.4.5.). Занимљиво је да у ст. 31 Мардук сад врт, али није јасно из ког разлога, односно не напомиње се да је за људе. Актери стварања су Мардук и Аруру иако није јасно показано шта је чија улога. Може се претпоставити да је Мардук онај који „осмишљава“, док Аруру ствара семе које треба да никне из земље. Мардук, даље, преобликује земљу и чини је настањивом тако што одваја мочварне, сушне и плодне делове земље, диже градове и куће. Упадљиво је да у овом тексту храм и град настају пре свега осталог (уп. II.2.16) што потврђује да су као и у Ее и другим акадским текстовима храм и град истински циљ стварања, а остало служи само опскрбљењу храмова односно богова који у њима живе.<sup>681</sup>

## 7. Остали текстови

Поред текстова који се могу ближе паралелизовати са Пост 2-3, постоји још текстова који помињу сличне мотиве, али чији је контекст сасвим другачији. Они неће бити посебно преведени и анализирани, већ ће се током егзегезе текстова поменути само контекст употребе паралелних мотива. У њих спадају: Мит о стварању живих бића, „Када је Ану створио небо“, Мит о Адапи и Еп о Етани. У овом поглављу ће бити кратко описан садржај и неколико битни уводних детаља.

---

<sup>681</sup> Уп. А. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 23. J. G. Westenholz, *The Theological foundation of the city, the capital city and Babylon*, 43-53.

### 7.1. Мит о стварању живих бића

Овај мит помиње се у књизи А. Хеидла, док друга релеватнија издања академских текстова попут TUAT, CScT и многи други уопште не помињу овај текст. Његова интерпретација је у великој мери отежана због велике оштећености таблице, те га, стога, вероватно озбиљнији зборници избегавају. Таблицу је још у 19. веку ископао Џорџ Смит у Ниниви, тачније у једном од локалитета Асурбанипалове библиотеке.<sup>682</sup>

Главна тема текста јесте стварање живих бића: након стварања неба и земље богови се састају и стварају домаће животиње и дивље животиње. Господарство над животињама предаје се Сумукану. Након набрајања на крају долазе два нејасна израза: на врху лествице живих бића су „жива бића из градова“. Други израз јесте да су од створења из градова издвојена „два жива бића“ која су славнија од свих осталих створења. „Два жива бића“ Хеидл преводи као „двоје слугу“. Недостатак латиничне транслитерације као и копија текста клинастог писма онемогућава даље истраживање на тексту.

### 7.2. „Када је Ану створио небо“

Таблица је пронађена у Вавилону и представља један космолошки текст који се налази у оквиру магијско-култне литературе. Текст садржи ритуал за обновљење храма и позива на приношење жртви и певање химни, Еа се помиње као стваралац свега, па чак и мањих божанстава. У ст. 26 помиње се како „Еа откиде парче глине“, а у ст. 37-8 „Он је створио краља, зарад одржавања храмова, он је створио човека да преузме рад од богова“. Прича о стварању је као у KAR<sub>4</sub> миту употребљена као магијска формула која има за циљ да отера зле силе од храма и прокламује моћ „добрих“ богова.<sup>683</sup>

Осим паралела по питању стварања човека, његовој улози и првобитном животу, постоје и академски митови који говоре о човековој смртности. Тачније они говоре о могућности бесмртног живота која се поставила пред човека и коју је човек, некад несрећно, некад сопственом кривицом, изгубио. Ипак, контекст теме бесмртности која је обрађена у овим митовима сасвим је другачији од Пост 2-3. Овде ће бити укратко скицирани, јер и другачији контекст заједничких мотива може допринети њиховом бољем разумевању.

---

<sup>682</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 64.

<sup>683</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 65.

### 7.3. Мит о Адапи

Адапа<sup>684</sup> (61-66) један од седам мудраца (*apkallu*) које је Еа послао на земљу да подучава људе; приликом рибарења он се сукобљава са олујом и ломи крило јужном ветру навлачећи на себе проклетство. Будући да га Ану тражи да се оправда, Адапа мора да иде на небо. Еа га “саветује” да приликом сусрета на небу са Ануом не узима ништа што му овај нуди, осим огртача и уља. Он га „лаже“ да ће му Ану понудити „хлеб смрти“ и „воду смрти“ и да то одбије, а да узме, огртач, уље и Ануове мудре савете. Адапа успева да се на крилима ветра попне на небо, пролази поред чувара небеског светилишта и стиже до Ануа. Његове досетке успевају да га развеселе, те му Ану нуди *хлеб живота и воду живота*. Међутим, пратећи савет бога Еа-е, он их на Ануово запрепашћење одбија, узимајући само огртач и помазујући се уљем. Тако Адапа постаје поред Гилгамеша још једна у низу трагичних личности која губи бесмртност. Мотив да се путем *једења* обезбеђује бесмртност (у Пост 2-3 плод са дрвета живота) јесте идеја која у различитим интерпретацијама постоји широм СО. Осим тога прича говори како је Адапа постао мудрац, али вечни живот није могао да добије.

### 7.4. Етана

Етана<sup>685</sup> заједно са Адапом и Гилгамешом затвара низ од три трагичне личности акадске литературе. Етана је пастир који је покушао на леђима орла да досегне небо и тако набави лек за своју жену која није могла да роди. Етана ослобађа орла који је био заробљен од стране једне *змије* у подножју једног *дрвета* и покушава да досегне небо, али му лет не успева. Текст није у целости сачуван. Према неким верзијама, Етана касније добија сина и постаје родоначалник једне сумерске династије која ће најдуже владати у граду Кишу. У сваком случају, мотив змије, дрвета, узлета у небо и рађања су кључни мотиви који овај текст доводе у везу са осталима.

---

<sup>684</sup> Од превода постоје: *Adapa und der Südwind* (K. Hecker), у: O. Kaiser (прир.), TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 51-55; *Adapa* (S. Dalley) у: *Myths from Mesopotamia, Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 182-188; *The Adapa Story* (B. R. Foster), у: W. Hallo/K. Lawson Jr (ppp) CSc 1, 449, *Adapa* (E.A.Speiser), у: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 101-102.

<sup>685</sup> *Etana*, (S. Dalley), у: *Myths from Mesopotamia*, Oxford/New York 1989, 189-202; *Etanas Himelflug* (K. Hecker), у: O. Kaiser (ppp), TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 34-50; Уп. *Etana*, (E.A.Speiser), у: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 114-118,

## ПОГЛАВЉЕ III – КЊИГА ПОСТАЊА 2 46-3 24

### 1. Увод у Пост 2 46-3 24

Без претеривања може се рећи да је Пост 2 46-3 24 један од најзначајнијих и најјутцајнијих текстова не само Библије, већ и целокупне светске литературе. Ниједан тумач не би требало да полази од претпоставке да је све његове аспекте могућно исцрпити.<sup>686</sup> Ретко који библијски текст је изазвао толико различитих тумачења као Пост 2 46-3 24 и тумачен је не само у теолошком, већ и у религијско-историјском, филозофском, социолошком, дубинско-психолошком, штавише феминистичком и еколошком контексту.<sup>687</sup> Пост 3 је као ниједан други старозаветни текст толико интензивно проучаван, а мишљења егзегета од тадашњих времена па све до данас показују запањујуће различиту лепезу мишљења. Само означавање текста неким поднасловом као што је: “Други извештај о стварању”, “Прича о рају и паду”, “Стварање човека и грехопад”, „Приповест о преступу и казни“ указују на његову тематску сложеност.<sup>688</sup>

#### 1.1. Аутор, време и место настанка текста

Традиционална егзегеза наводила је Мојсија као писца Књиге постања. Изневши чувену „хипотезу о четири извора“, Јулиус Велхаузен (1844-1918) је негирао Мојсијево ауторство и Петокњижје одредио као компендиум четири извора насталих у различито време и састављених радом библијских редактора: J (јахвистички), настао око 870. г. пХ, E (елохистички) око 770. г. пХ, D (деветерономистички) откривен 621. г. пХ и коначно P (свештенички) који настаје у време од ропства у Вавилону до Јездре и Немије.<sup>689</sup>

По тој теорији Пост 1-2 4а припада свештеничкој традицији (P), док се Пост 2 46-3 24 се најчешће приписује литерарном извору J, односно јахвистичкој традицији, те се и његов аутор најчешће назива *јахвиста*. У прилог сврставања Пост 2-3 у јахвистичку традицију говори пре свега коришћење имена *Јахве-Елохим* као имена Божијег (за разлику од само Елохим у Пост 1), а поред тога текст обилује антропоморфизмима (Јахве „сади“ врт, „хода“ по врту итд) и живим приповедним стилем што су све одлике J

<sup>686</sup> H. Seebas, *Genesis I-Urgeschichte (1,1 – 11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 2007, 100.

<sup>687</sup> C. Dohmen, *Schöpfung und Tod - Die Entfaltung theologischer und antropologischer Konzeptionen in Gen 2-3 (SBB 35)*, Stuttgart, 1996, 13.

<sup>688</sup> C. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 13.

<sup>689</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 313-321. Уп. Д. Милин, *Увод у Свето Писмо Старог Завета*, Београд, 1991, 1-22; J. DeLano, *Enuma Elish and Genesis 1*, 35.

традиције.<sup>690</sup> Ипак, и поред различитих извора Пост 1 и Пост 2-3 треба посматрати као паралелне теолошке традиције које се међусобно допуњују.<sup>691</sup> Пост 2-3 се налази на почетку Књиге постања након стварања света, јер се бави догађајима на почетку времена, у доба пред-историје. Након Пост 3 24 почиње приповест о Каину и Авељу што тематски представља почетак сасвим новог догађаја. Приповест о стварању и првородном греху у Пост 2 46-3 24 замишљена је као целина и може се посматрати самостално у оквиру Књиге постања.<sup>692</sup>

Ипак, постоје аутори који упркос подели на четири извора, Пост 1-11 виде као целовит текст. У. Касуто полази од претпоставке да су сами постулирани извори Ј, Е и Р заправо врло различити од самог текста у Постању. Оно што многи називају противречностима и проблемима у тексту постулирајући тиме коришћење или комбиновање извора (израилских и неизраилских) за Касута су уствари различите мање познате синтаксичке форме, реторичке фигуре, репетиције са извесним модификацијама, синонимним или антитетичким паралелизмима као и специфичан начин навођења структуре стихова или параграфа.<sup>693</sup> Слично размишља и Б. Јакоб да се противречности у тексту могу решити на основу самог текста.<sup>694</sup> Чајлдс сматра да је врло тешко понекад идентификовати ове изворе по традиционалној схеми и да су процене често произвољне.<sup>695</sup>

Даље, традиционално сврставање Пост 2-3 у јавхвистичку традицију у новијим истраживањима је доведено у питање. То се једне стране има везе са напетостима и недоследностима у самом тексту, али и са неизвесношћу самог јавхвистичког извора.<sup>696</sup> У последњим деценијама 20. века је „Теорија о четири извора“, која је обележила читав век, такође доведена у питање и више се не узима безупитно као раније. Тако и подела текста на Пост 1 и Пост 2-3 као на Р и Ј извор губи на снази. Истраживања су показала да извору Ј који је требало да буде темељ те теорије, недостају континуитет наратије и јединственост теолошке позиције, те се он као независна композиција доводи у питање.

---

<sup>690</sup> G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, Dallas, 1987, 53.

<sup>691</sup> H. Krauss/M. Küchler, *Erzählungen der Bibel - Das Buch Genesis in literarischer Perspektive* (Die biblische Urgeschichte), Freiburg, 2003, 64-65.

<sup>692</sup> C. Westermann, *Genesis 1-11, 1. Teilband* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1974, 255.

<sup>693</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 2.

<sup>694</sup> B. Jacob, *Das erste Buch der Tora - Genesis*, Stuttgart 2000 (<sup>1</sup>1934), 71-2. (на примеру тумачења Пост 2, 4а-б)

<sup>695</sup> B. Childs, *Introduction*, 148, а о немогућности јасног разликовања Ј и Р у Пост 1-11 види B. Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testaments*, 107-108.

<sup>696</sup> A. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, E. Blum et.all (ppp), AThANT 101, Zürich 2011, 186.



Тренутна позиција истраживања јесте да је *J* само једна од редакција ранијих предања, а Р (свештенички) извор једини извор у правом смислу речи.<sup>697</sup>

Раније се претпостављало да је дело јахviste временски доста древно и да су његова обележја јасно различита од извора Р. Међутим, овог консензуса нема данас: упитан је и обим и јединственост текста који је приписиван јахвистичком извору, па чак и временско претхођење јахviste свештеничком извору (Р).<sup>698</sup> Постоји, штавише, и једна скорија теза по којој не постоји јахвистичка него тзв. не-свештеничка историја која је млађа од Р и шредставља њену редакцију и конципирана је као реакција на њу.<sup>699</sup>

С обзиром да је теза о јахвистичком извору тек крајем 20. века доведена у питање, у већини тумачења током 20. века се као примарни аутор текста наводи јахвиста, или макар као први састављач основног језгра приповести.<sup>700</sup> *Зато се у овом раду на местима где се Пост 2-3 сврстава у јахвистички извор или се помиње јахвиста као аутор то односи на помињање у истраживањима која се тренутно анализирају, а само одређење јахviste као аутора треба узети условно.*

Временом је било препознато да је текст растао корак по корак и сваки од њих део је посебног редакторског уплива.<sup>701</sup> Саме редакције битно су мењале значење текста и дописивале на постојеће језгро текста додатне слојеве. У том смислу чак можемо говорити *не о аутору, него о ауторима* Пост 2-3 (или редакторима).

Имајући у виду немогућност прецизног дефинисања традиције и аутора, предлози за датирање Пост 2-3 крећу се такође у запањујућој ширини: *од предегзилног Израила, односно раног царства па све до последње фазе закључења Петокњижја (постегзилни период).*<sup>702</sup> Датирање текста додатно отежавају и поменуте редакције које су на њему извршене попут девтерономистичке, редакције уклапања у Пентатеух, па чак и уплива свештеничке редакције.

---

<sup>697</sup> J. L. Ska, *The Jahwist, a Hero with a Thousand Faces*, у: *Abschied vom Jahwisten, die Komposition des Hexateuch in jüngsten Tradition*, J.C.Gertz/K. Schmid/M.Witte (ppp), Berlin 2002, 1-23. Уп. С. Levin, "Abschied vom Jahwisten?", у: *Verheisung und Rechtfertigung: Gesammelte Studien zum Alten Testament 2*, BZAW 431 Berlin 2013, 43-58. И С. Levin, *Re-Reading the Scriptures - Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen 2013, 6.

<sup>698</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 187.

<sup>699</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 188.

<sup>700</sup> G. v. Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 1972, 51-54, 68-69. За фон Рада је јахвиста једини самостални састављач приповести који је кроз коришћење различитих усмених приповести сачинио нешто ново, уп. С. Westermann, *Genesis*, 264 који тврди да је спајање „приповести о стварању“ и „приповести о рају“ било дело јахviste.

<sup>701</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 39.

<sup>702</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 1.

## 1.2. Датирање Пост 2-3 у позно пост-егзилно време

Е. Ото на основу употребе одређених израза у Пост 2-3 смешта текст у позно доба и сматра да није настао раније од 6. в. пХ).<sup>703</sup> Реч је о следећим терминима:

а) נפש חיה (*nefeš hayyah*) се појављује осим у Пост 2 7.19 још и у Пост 1 20.24; 9 10.12.15, а слично у Пост 1 21.20; Лев 11 10.46 (све Р извор) као и Јез 47, 9.

б) תפר (*tafar* - „сплетоше“) се поред Пост 3 7 појављује у Јез 13, 18, Јов 16 15 и Проп 3 7.

в) עירום (*erom* – „наги“) се поред 3 7.10 појављује и у Јез 16 7.22.39; 18 7.16; 23 29 и апстрактно у Пнз 28 48.

г) איבה (*ebah* – „стављам“ непријатељство) се поред 3 15 појављује и у Бр 35 21; Јез 25 15; 35 5 (можда Језд 3 3)

д) שוף (*šuv*) се поред Пост 3 15 појављује још у Пс 139 11 и Јов 9 17.<sup>704</sup>

У прилог позном датирању можемо навести и употребу израза יהוה אלכים (*Jahwe-Elohim*), јер се ово име појављује само у Дн и обично је у истраживањима навођено да је то уплив касније свештеничке редакције која је спојила имена Јахве и Елохим како би објединила извештаје. Ипак, А. Шуле сматра да је овај израз оригиналан и с обзиром да се помиње само у Књизи дневника која се датира прилично касно (4. или 3. в. пХ) онда се закључује да је и Пост 2-3 позног датума.<sup>705</sup>

Даље у прилог позном датирању Ото наводи да се Еденски врт помиње осим у Пост 2-3 тек у каснијим пророчким предањима у Иса 51 3, Јез 31 9.16.18, 28 12, 36 25, Јоил 2 3 при чему не постоји алузија на мотив врта какав нам је представљен у Пост 2-3. Исто важи и за мотив дрвета живота који се у Прич често помиње, а исто тако не подразумева Пост 2-3. Тек неканонске књиге попут 4. Језд 8 52, 4Макк 16 18, Отк 2 7; 22 1.14.19. То да се човек враћа у прах је у помињано у Јов 10 9 и 34 15 која је постегзилног датума као и у Пс 104 29, Пс 103 14, Проп 3 20 и 12 7. У самим канонским списима СЗ Пост 2-3 је остало без одјека и појављује се дакле тек у неканонској литератури. Горе поменути термини као и помињање ових мотива сведочи према Отоу против раног датирања Пост 2-3.<sup>706</sup>

<sup>703</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3*, у: O. Kaiser (ppp), „Jedes Ding hat seine Zeit“ (BZAW 241), FS D. Michel, Berlin/New York 1996, 174.

<sup>704</sup> E. Otto, *Paradieserzählung*, 174.

<sup>705</sup> A. Schüle, *Prolog der hebräischen Bibel, Gen 1-11*, Zürich 2006, 159.

<sup>706</sup> E. Otto, *Paradieserzählung*, 174.

### 1.3. Датирање Пост 2-3 у егзилну и почетак пост-егзилне епохе

Постоје, међутим и другачија мишљења. А. Шеленберг сматра да појављивање ових израза у каснијим списима не говори пуно. По њеном мишљењу то показују следеће речи и комбинације речи које се осим у Пост 2-3 појављују и у старијим текстовима:

а) דרדר (*dardar* – „трње“) се поред 3 18 појављује још у Ос 10 8.

б) נהמד (*nehmad* – „драго“) се поред 2 9 и 3 6 појављује и у Прич 21 20 и Пс 19 11.

в) Формула сродства („кост од кости и тело од тела“) се поред Пост 2 23 појављује још у 29 14, Суд 9 2, 2Сам 5 1 и 19 13.<sup>707</sup>

Зато, Шеленбергова сматра да се не може говорити о касној постегзилној епохи као времену настанка списа као што то тврди Е. Ото (не раније од 6 в. пХ), али се на основу језичке анализе може сместити у егзилну и почетак пост-егзилне епохе. Истина је да Пост 3 није скоро уопште реципирано у осталим старозаветним текстовима, али и даље сматра да су аргументи за једно позно датирање веома слаби.<sup>708</sup>

### 1.4. Датирање Пост 2-3 у предегзилну епоху и доба раног царства

Осим аргумената за датирање у егзилној епохи и почетак пост-егзилне, постоје и аргументи који текст смештају у предегзилно време. Пост 2-3 је састављено на класичном јеврејском и не показује трагове каснијих језичких развоја. Обрнуто срећемо овде глагол לקח (*laqah*) у пуалу уместо у кал пасиву, што се у новијим текстовима не среће. Ипак, може се десити да неки новији текстови желе да стилски имитирају древне текстове, али не налазимо доказе за то.<sup>709</sup>

Исто важи и за митски тон Пост 2-3: опис Бога који удахњује (дува) људима дах у нос, разговара са њим и „хода“ по врту, а на крају поставља херувима који чува улаз у врт – такве фигуре и описи срећу се и у другим ранијим текстовима Суд 6, Иса 6, али и у ванбиблијским текстовима. Овде је такође могуће да млађи текстови понашају стил древнијих, али по Шеленберговој нема доказа за то.<sup>710</sup>

Слично томе, Венхам је мишљења да само зато што наратив о Еденском врту користи многе симболе који се помињу и у познијим традицијама не мора да значи да

<sup>707</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 189.

<sup>708</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 188.

<sup>709</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 190.

<sup>710</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 190

оно временски њима заиста и припада. То само значи да различити слојеви текста не морају бити толико различити колико се често претпоставља.<sup>711</sup>

„Познање добра и зла“ се појављује у СЗ у једном опште познатом млађем тексту Пнз 1 39, али иначе се среће само у текстовима који су традиционално датирани пре егзила: 2Сам 14 17, 19 36, 1Цар 3 9, Иса 7 15.<sup>712</sup>

Е. Нилсен приписује јахвисти генијални приповедачки дар, уметничку вештину високог стандарда која вишеструко превазилази концизне и кратке митове. Исту вештину препознаје у приповести о Каину и Авељу. Иако помиње да постоје аргументи за датирање текста у Соломоново време због повезаности мотива мудрости и смрти, Нилсен датира Ј у касно предегзилно време у Јудеји, не толико далеко од „D“ и „P“ извора.<sup>713</sup>

Неки истраживачи иду толико далеко да тврде да је првобитно језгро Пост 2-3, које је касније доживело више редакција, можда могло настати за време или после Соломонове владавине, а место настанка је могао бити Јерусалим и то у дворском контексту. Не постоји консензус о томе како је прича тада изгледала, али постоје мишљења да је било речи о тзв. „царској приповести о рају“ која је за главног лика имала цара у врту и који је због жеље да се постави на место Бога био истеран из овог врта.<sup>714</sup> То би се могло уклопити са критичким ставом Библије према монархији.<sup>715</sup>

Из претходне анализе постаје јасно да се датирање Пост 2-3 не може са сигурношћу утврдити. Претходна запажања указују на време настанка у великом распону од касно предегзилног (соломонског) до раног периода за време и после егзила (од 10-6 в. пХ). Зато већина истраживача оставља отвореним питање аутора, времена и места настанка текста.

Уколико се одлучимо за методу историје редакција која подразумева да је постојало основно језгро које је касније допуњавано, онда можемо рећи да је текст имао дуг период настанка (од 10-5 в. пХ), да је тешко одредив прецизнији период, а исто важи и за место настанка. Што се тиче аутора не можемо говорити о јахвистичком аутору већ о више аутора и редактора.

---

<sup>711</sup> G. Wenham, *Genesis*, 54.

<sup>712</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 190.

<sup>713</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 17.

<sup>714</sup> W. v. Soden, *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?*, WO 7 (1973/74), 233, уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 109.

<sup>715</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 106-7.

## 2. Текстуално-критичка разматрања

Због теме рада као примарни извор биће коришћен јеврејски текст у *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, К. Elliger / W. Rudolph и др. (ppp), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>4</sup>1990, пре свега због сличности акадског и јеврејског као семитских језика, што је од велике важности за анализу.<sup>716</sup> Јеврејски текст ће се користити уз консултацију грчког текста у *Septuaginta (LXX)*, А. Ralphs/R. Hanhart (ppp), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006. За потребе рада биће сачињен превод Пост 2-3 са јеврејског на српски језик.

Превод ће тежити да што буквалније пренесе јеврејски текст, па ће понекад и распоред речи тежити да се поклопи са јеврејским текстом. У објашњењима уз превод биће назначене и варијанте превода које постоје код Ђ. Даничића<sup>717</sup> и А. Јевтића.<sup>718</sup> Критички апарат који нам даје BHS показује да не постоје велике разлике у традирању овог текста.

### 2.1. Превод

[Глава 2] 4б. Кад<sup>719</sup> сазда<sup>720</sup> Господ Бог<sup>721</sup> земљу и небо,<sup>722</sup> 5. не беше на земљи<sup>723</sup> ниједан грм пољски и још не ницаше ниједна травка пољска, јер не пусти Господ Бог дажда на земљу, а човека не беше да обрађује земљу. 6. Али извор<sup>724</sup> водени извираше из

<sup>716</sup> Четврто издање BHS-а биће упоређено са *Biblia Hebraica Kittel (BHK)*, R. Kittel/P.Kahle, Stuttgart 1950.

<sup>717</sup> *Свето Писмо Старога и Новога Завјета*, Ђ. Даничић/В. Карацић (прев), Свети архијерејски синод СПЦ, Београд 2012.

<sup>718</sup> А. Јевтић, *Књига Постања*, Београд 2004, 17-29.

<sup>719</sup> Буквални превод израза כָּדָם (*b'jom*) је „У дан кад“, Даничић преводи просто прилошком одредбом „кад“, док А. Јевтић преводи буквалније „у дан“. Сам израз не мора означавати дан као време од 24 часа већ и један временски период, дакле „у време“, „када“ као што је то у Пс 90 4.

<sup>720</sup> За разлику од Пост 1 1 где се користи глагол בָּרָא (*bara'*) овде се користи אָסָא (*asa*), у Даничићевом преводу стоји „створи“, а приближније значење је „сачини, уобличи“. Зато А. Јевтић преводи „сазда“.

<sup>721</sup> יהוה אֱלֹהִים - на овом месту се по први пут у Св. Писму употребљава Јахве као име Божије односно пише се тетраграм (יהוה). Име Јахве стоји спојено са Елохим (Јахве-Елохим) што је неуобичајена конструкција и користи се само у Пост 2-3. О овој конструкцији ће касније бити више речи. Јахве-Елохим се најбоље преводи као „Господ Бог“. LXX цео израз на овом месту преводи као ὁ θεός, као и у ст. 5 и 7, док у даљем току текста на сваком месту где стоји יהוה אֱלֹהִים чита κύριος ὁ θεός.

<sup>722</sup> У МТ је инвертовани ред речи, дакле „земљу па небо“ у односу на LXX где стоји οὐρανόν καὶ τὴν γῆν. У јеврејском тексту у самом стиху 4 приметан је хијастички распоред – у првом делу стиха (4а) „небо и земља“, док у другом делу (4б) „земљу и небо“. Самаријско Петокњижје и сиријски текст читају 2,4б као „небо и земљу“ уместо „земљу и небо“ што неки тумаче као покушај хармонизације са Пост 1 1 (уп. Е. Nielsen, *Creation and the Fall*, 11).

<sup>723</sup> dfh је отворена, слободна, ненастањена земља (у поређењу са насељеном земљом), може се превести као поље, али и пустиња, степа.

<sup>724</sup> Израз אָרְזַם се различито преводи: Даничић – „пара“, А. Јевтић – „пара од воде“, док у LXX πηγῆ – извор, Aquila πηγῆ, исто Vulgata - „fons“. О самом изразу ће касније бити речи, а овде ћемо циљано пратити превод LXX.

земље и натапаше сву земљу. 7. А од праха<sup>725</sup> земаљског сазда<sup>726</sup> [уобличи] Господ Бог човека,<sup>727</sup> и удахну му у нос дух животни<sup>728</sup> [удах живући] и поста човек живо биће.<sup>729</sup> 8. И посади<sup>730</sup> Господ Бог врт<sup>731</sup> у Едену<sup>732</sup> на истоку<sup>733</sup> и постави тамо човека којега сазда. 9. И пусти Господ Бог да из земље изникне<sup>734</sup> свакојако дрвеће, лепо за гледање и добро за јело<sup>735</sup> и дрво живота<sup>736</sup> усред врта<sup>737</sup> и дрво познања добра и зла<sup>738</sup>. 10. А ток излазећи<sup>739</sup> од Едена напајаше врт и оданде се дељаше и поста четири реке. 11. Име једне је Фишон, она тече око целе земље хавилске, тамо где има злата. 12. И злато земље те је добро, а тамо има и бделиума и оникса. 13. А име друге реке је Гихон, она тече око целе земље Куш. 14. А име трећој је Хидекел, она тече наспрам Асура. А четврта је Еуфрат. 15. И узевши Господ Бог човека доведе га у врт еденски да га обрађује<sup>740</sup> и да га чува.<sup>741</sup>

<sup>725</sup> Израз עפר (*afar*) значи материјал површине земље, прашина, прах.

<sup>726</sup> Вав-имперфект 3.л.ј. од гл. יָצַר (*yašar*) што значи уобличити, изградити; као партицип преводи се као лончар.

<sup>727</sup> הָאָדָם (*ha-adam*) именица אָדָם са чланом. Антрополошким изразима у тексту биће посвећен посебан одељак.

<sup>728</sup> Constr. נִשְׁמַת (*nišmat*) од им. נִשְׁמָה (*nešamah*) што значи удах, животност.

<sup>729</sup> לְ испред נֶפֶשׁ (*nefeš*) указује на резултат одређене радње. נֶפֶשׁ се користи за опис онога што у једном бићу чини његов живот: у овом случају то је дах, дисање, נֶפֶשׁ הַיַּיָּהּ (*nefeš hayyah*) би се овде најбоље превело као „живо биће“. Антрополошким изразима у тексту биће посвећен посебан одељак.

<sup>730</sup> Гл. נָטָע (*nata*) значи засадити. Највише се употребљава у Јер, укупно 14 пута од 55 пута у СЗ. Понекад је субјекат Бог, а некада човек. Чињеница је да је овај гл. изразито антропоморфан. Нпр. пророк Јеремија (29 28) пише Јудејима у заточеништву: „Јер он посла к нама у Вавилон, градите куће и седите у њима, *садите вртове* (וַיִּנְטְעוּ גִנּוֹת) и једите род њихов“.

<sup>731</sup> גַּן (*gan*) значи врт, башта; LXX користи израз παράδεισος што је позајмљеница из староперсијског (*pairi-daeza*) и односи се на ограђен, привилегован простор; највероватније део царских вртова (уп. J. Charlesworth, „Paradise“, у: Anchor Bible Dictionary V, N. Freedman (прп), New York 1992, 154), а у крајњем значењу παράδεισος као тзв. “Божија башта”, место где Бог обитава (као у Јез 31). Зато А. Јефтић преводи LXX као: „и засади Бог *par*“.

<sup>732</sup> עֵדֵן (*eden*) им. од гл. עָדַן што значи уживати, чинити пријатним, имати милину, задовољство. Еден значи милина, задовољство, ужитак, Пс 36 9 - ἡδονή. Еден се такође може читати и као место где је лежао рај. Сумерски *edinu* значи степа, пустиња.

<sup>733</sup> מִקְדָּם (*miqedem*) од קָדָם што значи крај, односно оно што стоји испред, правац ка истоку, исток, Оријент.

<sup>734</sup> Гл. צָמַח (*samah*) изнићи, израсти, цветати. Мање антропоморфан глагол од נָטָע (*nata*) у смислу да други потребује субјекат који ће бити или Бог или човек, док други подразумева да расте биљка или дрво. Зато у овом случају Бог заповеда да изникне, слично у Пост 1.

<sup>735</sup> Од овог места па до краја ст. 9 претпоставља се да је реч о каснијем додатку, тј. о глоси или редакторском уносу. Ипак, текст у свим познатим рукописима има овај облик. О овоме ће бити више речи.

<sup>736</sup> Синтагма עֵץ הַחַיִּים (*es hahayyim*) - „дрво живота“, а не дрво животно.

<sup>737</sup> בְּתוֹךְ הַגֵּן (*b'tok ha-ggan*) – усред врта, у средини врта.

<sup>738</sup> Синтагма עֵץ הַדְּעִת הַיָּבֵשׁ (*es hadda'at tow wara*).

<sup>739</sup> יָצַא (*yoše*) парт. гл. יָצָא излазити ван, изићи, извирати, произаћи. До одељка 10-14 користили су се глаголи у облику *impf. constr.*, док овај одељак користи партиципску форму и тако на кратко прекида нит приповести; партицип представља израз непрестаног, чистог трајања за разлику од *impf. constr.* који описује прогресивно трајање (у прошлости, садашњости или будућности). Ст. 10 осликава рајску реку која непрестано тече извирући из Едена. Због партиципске конструкције у 10-14 се често сматрало каснијим додатком тзв. „рајске географије“, а то се види и извесним дублетом ст. 8 и 15.

<sup>740</sup> Гл. עָבַד (*'abad*) - радити, служити. Даничић преводи „да га ради“, А. Јефтић „да га обрађује“.

<sup>741</sup> Гл. שָׁמַר (*šamar*) – чувати.

16. Заповеди Господ Бог човеку говорећи: са сваког дрвета у врту смеш јести<sup>742</sup>, 17. а са дрвета познања добра и зла, са њега не једи, јер у дан једења твога са њега смрћу умрећеш<sup>743</sup>. 18. И рече Господ Бог: Није добро да човек сам буде, да начиним му друга<sup>744</sup> према њему. 19. И сазда<sup>745</sup> Господ Бог од земље све животиње пољске и све птице небеске и доведе их човеку да види како ће их он назвати. И сваком живом бићу,<sup>746</sup> како човек назове, тако да му буде име. 20. И даде [назва] човек имена свој стоци и свим птицама небеским и свим животињама пољским, али се не нађе друга према њему.<sup>747</sup> 21. Тад пусти Господ Бог да падне дубок сан<sup>748</sup> на човека, да заспе, и узе једно од ребара његових и закрпи<sup>749</sup> место месом. 22. И изгради<sup>750</sup> Господ Бог ребро, које узе од човека, у жену, и доведе је човеку. 23. И рече човек: Ова<sup>751</sup> је кост од моје кости и тело од мога тела!<sup>752</sup> Њој треба дати име човечица,<sup>753</sup> јер од човека би она узета. 24. Због ње ће оставити човек оца свога и матер своју и везаће се за жену своју и биће двоје једно тело.<sup>754</sup> 25. А беху обоје голи<sup>755</sup>, и човек и жена његова, и не беше их срамота. [Глава 3] 1. А змија<sup>756</sup> би лукавија<sup>757</sup> од свих животиња пољских, које је створио Господ Бог, и рече жени: „Зар стварно<sup>758</sup> рече Бог да не једете ни са једног дрвета из врта?“<sup>759</sup> 2. Рече жена

<sup>742</sup> *Inf. abs.* од гл. אָכַל (*akal*) коришћен највероватније да би се нагласила супротност ове дозволе у односу на забрану у ст. 17.

<sup>743</sup> Израз מוֹת תָּמוּת (*mot tamut*), LXX - θανάτω ἀποθανεῖσθε, реч је о тзв. *figura etymologica* где се понављањем глагола и именице настале од глагола даје озбиљнији тон исказу. Притом треба поменути да у јевр. постоји одговарајућа сличност са одредбама о санкцији и казни у правним исказима.

<sup>744</sup> Им. עֵזֶר (*ezer*) значи помоћ, испомоћ, помоћник/ца, египатски – партнер у игри.

<sup>745</sup> Гл. יָצַר (*jašar*) – саздати, начинити исто као у 2 7.

<sup>746</sup> Употребљава се синтагма הָיָה נֶפֶשׁ הַחַיָּה (*nefeš hayyah*) – „живо биће“ која је била употребљена да опише човека у 2 7.

<sup>747</sup> Израз עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*ezer k'negdo*) се најчешће преводи као „друг према њему“, „неко као он“, јер כְּנֶגְדּוֹ значи „оно што стоји насупрот“, „према“.

<sup>748</sup> Им. תַּרְדֵּמָה (*tardemah*) – ошамућеност, опијеност.

<sup>749</sup> Гл. וָיִצַר *impf. constr.* סָר (*sagar*) од попунити, затворити.

<sup>750</sup> Облик וַיִּבֶן од гл. בָּנָה (*banah*) – градити: упадљива је сличност са акадским *banum* са истим значењем.

<sup>751</sup> Показна заменица זֹאת (*z'ot*) – „ова“. Занимљиво је да се не користи лична заменица трећег лица, па ни другог, него баш показна. У јеврејском језику то даје нагласак на оно што се показује.

<sup>752</sup> וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי (*ubasar mib'sari*) - “месо од мога меса” указује на блискост – тзв. *формула сродства* (Verwandschaftsformel). Исто важи и за „кост од моје кости“ – עֵצָם מֵעֵצָי.

<sup>753</sup> אִשָּׁה (*išah*) – човечица.

<sup>754</sup> Глаголи у овом стиху оставити, везати (прилепити), бити су у *impf. constr.* за радњу која се стално изнова понавља. оба глагола су у перфекту – циљ је да се укаже на константност овог стања везивања и постајања једним телом.

<sup>755</sup> עֲרוּמִים (*arummim*) – голи.

<sup>756</sup> Им. נָחָשׁ – змија.

<sup>757</sup> Придев עָרוּמִים – „лукав“ уп. 2 25: עֲרוּמִים (*arummim*) – голи. Игра речи „го“ – „лукав“.

<sup>758</sup> אָף כִּי-אָמַר (*af ki-amar*) у овој комбинацији значи „заиста“, „стварно“, „зар“ (реторички енг. *indeed*, нем. *wohl gar* (*Gott hat wohl gar gesagt? Sollte Gott gesagt hat?*); само אָף означава додатак, нешто веће, боље “колико пре”, “тим пре”.

<sup>759</sup> У основи је директан говор, односно директно змијино „цитирање“ Божијих речи: „не једете са свакога дрвета из врта!“, али не може се граматички уклопити у српски осим ако се не преведе као индиректан говор: „да не једете са свакога дрвета из врта“. Осим тога израз עַץ הַיָּדָבָר מִכָּל הָעֵץ (*sa svakog drвета*), али

змији: „Од плодова дрвећа из врта једемо, 3. али од плодова дрвета које је у средини<sup>760</sup> врта рече Бог: не једите од њега нити дирајте<sup>761</sup> да не бисте умрли<sup>762</sup>“. 4. Рече змија жени: „Нећете (смрћу) умрети,<sup>763</sup> 5. него зна Бог да у дан кад од њега поједете, очи ће вам се отворити, и постаћете као богови,<sup>764</sup> знајући добро и зло. 6. И виде жена да је добро дрво за јело, да је оно пријатно очима,<sup>765</sup> да је дрво пожељно и чини мудрим,<sup>766</sup> те узе од плодова његових и даде човеку своме и поједоше заједно. 7. И отворише<sup>767</sup> им се очи и видеше да су наги<sup>768</sup> те сплетоше смоквино<sup>769</sup> лишће и начинише себи покривала.<sup>770</sup> 8. И чуше глас<sup>771</sup> Господа Бога како ходи<sup>772</sup> у врту у свежини дана и сакрише се човек и жена његова од лица Господа Бога међу дрвећем врта. 9. И позва Господ Бог човека<sup>773</sup> и рече: „Где си?“ 10. А он рече: „Чуо сам глас твој у врту па се уплаших, јер сам го,<sup>774</sup> и сакрих се“. 11. Рече (Бог): „Ко ти каза да си го? Ниси ли појео од дрвета за које сам ти заповедио да не смеш јести?“ 12. Рече човек: „Жена коју ми ти даде, она ми даде од дрвета, те једох“. 13. Рече Господ Бог жени: „Што учини ово?“ А жена рече: „Змија ме превари, те једох“. 14. Рече Господ Бог змији: „Јер си ово учинила, проклета<sup>775</sup> си од све стоке и од свих животиња пољских, по трбуху ћеш ићи и прашину јешћеш док ти буде дана! 15. И

треба превести „ни са једног дрвета у врту“ јер је то поента змијине грубе клевете: да је Бог забранио да се једе са сваког дрвета.

<sup>760</sup> У 2, 9 је забрањено дрво означено као „дрво познања добра и зла“, а овде само као „дрво у средини врта“ (הָעֵץ אֲשֶׁר בְּחֵדָּי הַגֶּן). Самаријски текст кушање поставља у сенку дрвета познања (уп. E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 11).

<sup>761</sup> Гл. הָנַגַּשׁ од гл. – הנגש „дирати“. Овога нема у 2 17, него је женин додатак.

<sup>762</sup> Израз פָּן תָּמוּתוֹן од гл. מוֹת - „умрети“ и речце פָּן „да не би“, „да би“, „јер“.

<sup>763</sup> Израз לֹא-מוֹת תָּמוּתוֹן (lo-mot t' mutun) из 2 17 овде се змија употребљава у множини и то у негацији

<sup>764</sup> Израз כְּאֱלֹהִים Даничић и А. Јефтић преводе „као богови“, али сама реч Elohim је множина, а увек се преводи у једнини, те постоје преводи у којима се преводи „као Бог“. LXX чита такође у множини ὡς θεοὶ <sup>765</sup> Овде стоји תָּאוּהָהוּיָ לְעֵינַיִם וְכִי תֵאָוָה הוּיָ (w<sup>e</sup>ki taawah laenaim) од гл. אָוָה ('wh - avah) што значи желети, бити пожељан, пријатан. Даничић преводи поетски „да га је милина гледати“. Овај израз се разликује од 2 9 где стоји לְמִרְאָה נְהַמְדוּ (nehmad l-marah).

<sup>766</sup> Израз וְנִהְמְדוּ הָעֵץ לְהִשְׂכִּיל (v-nehmad ha-ec l-haskil) може се превести и састављено као „пожељно ради знања-мудрости“ (уп. Даничић „драго ради знања“), али је ефективнији превод у којем је наглашено да плод дрвета „чини мудрим“ (וְנִהְמְדוּ - „пожељан, драг пријатан“ и гл. שָׂכַל – „постати mudar, бити mudar, pametan, разуман“. Исти облик у Пс 36 з: „престаде да буде mudar (לְהִשְׂכִּיל) и да твори добро.

<sup>767</sup> Од гл. פָּקַח (pakah) - отворити (очи, уши). Уп. Иса 35 5.

<sup>768</sup> עֲרוּמִים (erummim) уп. 2 25.

<sup>769</sup> הָאֵנָה (t' nah) - смоквино дрво.

<sup>770</sup> Им. הַגֹּר (hagor) – појас (ратника за који се опасује мач уп 2 Сам 20 8), кецеља, покривало.

<sup>771</sup> Им. קוֹל (qol) преводи се као глас, али би овде било логичније превести бат (корака).

<sup>772</sup> Part. מִתְהַלֵּךְ (mithalekh) од гл. הָלַךְ (halakh) – ићи, ходати.

<sup>773</sup> У LXX од 2 16 па надаље הָאָדָם (ha-adam – човек) се преводи личним именом Адам. Иако са чланом הָאָדָם (ha-adam), овај израз се у преводима МТ увек преводи као заједничка именица човек, а само LXX помиње Адам као лично име и преко ње је то ушло у бројне преводне. То се види рецимо код Даничића, док А. Јефтић у МТ оставља заједничку именицу човек, а у паралелном преводу LXX оставља Адам.

<sup>774</sup> עֵינַיִם уп. 2 25 и 3 1.7.11. Пешито чита „и ја видех да сам го“ уместо „уплаших се, јер сам го“ што више одговара оном „отворити очи“ = „видети“ из 3 5 (уп. E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 11).

<sup>775</sup> אָרוּר (arur) – проклетство, букв. „проклета ти!“



стављам непријатељство<sup>776</sup> између тебе и жене и између семена твога и семена њеног – оно<sup>777</sup> ће ти главу гњечити<sup>778</sup>, а ти ћеш му пету уједати“. 16. А жени рече: „Многим ћу умножити<sup>779</sup> болове твоје у трудноћи<sup>780</sup>, у муци<sup>781</sup> ћеш синове рађати, а под твојим мужем воља<sup>782</sup> твоја биће и он ће владати<sup>783</sup> тобом“. 17. А човеку рече: „Зато што послуша глас жене твоје и поједе са дрвета за које ти заповедих<sup>784</sup> да не једеш с њега, проклета<sup>785</sup> је земља због тебе<sup>786</sup> у муци<sup>787</sup> ћеш се од ње хранити у све дане живота твога. 18. Трње и коров ће ти расти<sup>788</sup> и јешћеш траву пољску.<sup>789</sup> 19. У зноју лица свога јешћеш хлеб, док се не вратиш у земљу, јер си од ње узет.“ 20. И назва човек име својој жени Хава,<sup>790</sup> јер ће постати мајка<sup>791</sup> свима живима. 21. И начини Господ Бог човеку и жени хаљине<sup>792</sup> кожне и одену их. 22. И рече Господ Бог: „Гле! Човек поста као један од нас<sup>793</sup> знајући добро и зло!<sup>794</sup> И сада, да не пружи руку своју и још узме са дрвета живота<sup>795</sup> и једе те живи у векове.“ 23. И отпосла га Господ Бог из врта Еденског да обрађује<sup>796</sup> земљу

<sup>776</sup> Им. אִבָּהּ (*ebah*) – непријатељство.

<sup>777</sup> LXX уместо 3. л. ј. средњег рода אֵינוֹ (оно) чита 3.л.ј.мушког рода – αὐτός (он). Због овога је стих читан као протомесијанско место.

<sup>778</sup> Од гл. שָׁף (*šuf*) – гњечити, ударати, повредити, вребати. Врло редак глагол и појављује се на само четири места у СЗ од тога два пута управо у 3 15 (гњечити и уједати), једном у Пс 139 11 („задао ми рана“) и Јов 9 7 („покри ме (тама“) и као што је очигледно на сваком месту са различитим нијансама. У LXX стоји θηρήσω.

<sup>779</sup> Figura etymologica אֲרָבָה אֲרָבָה (*harbah arbeh*) – „множећи умножићу“.

<sup>780</sup> LXX чита „умножићу твоје муке и твоју трудноћу“ уместо МТ „муке у трудноћи“.

<sup>781</sup> Им. עֵצָב - (*ešeb*) – бол, мука, тескоба, тескобан посао, најамнички рад. Појављује се у Пс 127 2 („у муци стечен хлеб“). Ова казна која се упућује жени подсећана на тескобан рад који је еквивалентан оном код мушкарца у 3 17.

<sup>782</sup> Им. תְּשׁוּקָה (*tšukah*) – воља, нагон, тежња. Може се дакле превести и као: „нагон ће те терати ка мужу, а он ће владати тобом“.

<sup>783</sup> Гл. מָשַׁל (*mašal*) – владати.

<sup>784</sup> אֲזַיִדָּה од гл. צִוָּה (*šawa*) – заповедити, наредити, уп. 2, 16-17 и 3, 3. Дрво се ни овде не назива „дрветом познања добра и зла“ него само као „дрво за које Бог заповеди да се не једе с њега“.

<sup>785</sup> Придев אֲרֻרָה (*arurah*) – проклета уп. 3 14.

<sup>786</sup> LXX чита ἐν τοῖς ἔργους σου односно „проклета је земља у делима твојим“.

<sup>787</sup> Иста реч као у 3 16 у казни датој жени им. עֵצָב - (*ešeb*) – бол, мука, тескоба.

<sup>788</sup> Исти гл. у 2 9 и 3 18 - צָמָה (*šamah*) изнићи, израсти, цветати. Потпуна супротност у 2, 9 у врту изниче прелепо дрвеће добро за јело, а у 3 18 на земљи אֲדָמָה - (*adamah*) ће расти трње и коров.

<sup>789</sup> תְּשֵׁב הַשָּׂדֶה (*'eseb hasadeh*) – трава пољска исто у 2 5.

<sup>790</sup> Им. חַוָּה (*Chawah*) – живот, што би било Живка, Живана (Ева).

<sup>791</sup> Им. אֵם (*'em*) – мајка.

<sup>792</sup> Им. כִּטְוֹנֹת (*kuttonet*) – хаљина, огртач.

<sup>793</sup> אֶחָד מִמֶּנּוּ (*k'ehad mimmenu*) - „као један од нас“.

<sup>794</sup> וְרָע לְדַעַת טוֹב וְרָע (*lada'at tob war'a*) – „знајући добро и зло“.

<sup>795</sup> Претходно поменуто само у 2 9.

<sup>796</sup> Облик לְעַבְדָּה гл. עָבַד - радити, обрађивати, служити, исто у 2 5.15.

из које је узет. 24. И изгнавши човека, постави на истоку<sup>797</sup> врта Еденског херувима<sup>798</sup> са пламеним мачем који се вијаше<sup>799</sup>, да чува пут до дрвета живота.

### 3. Структура Пост 2-3

Анализа структуре текста Пост 2-3 је од изузетне важности за његово тумачење. Само рашчлањење текста у себи садржи и његову егзегезу. Међу истраживачима не постоји консензус о томе како рашчланити овај текст нити постоји заједничко схватање његове структуре. У том погледу наилазимо на бројна тумачења и предлоге. Разлог за ово је постојање дублета, неуједначености и противречности у самом тексту. Једни у њему виде јединствену и добро састављену целину, док други деле текст на два или више дела, штавише до његове потпуне исцепканости. Они истраживачи који се залажу за целовитост текста наилазе на проблем како објаснити дублете и неуједначености у тексту, док они који деле текст не могу одредити јасну структуру и жанр приповести због анализе појединачних делова. Од самог почетка морамо се сложити да јединственог и апсолутно задовољавајућег решења нема.

У овом одељку навешћемо неколико мишљења које сматрамо веома значајним и утицајним, а затим према убедљивости њихових аргумената одредити које мишљење оставља најмањи број нерешених питања у тексту. Притом, анализа структуре текста довешће нас до питања о одређењу жанра. Иако Пост 2-3 припада књижевној врсти *приповетке као континуиране учестале нарације са тек неколико поетских реченица, много је теже одредити њен конкретан жанр.*

#### 3.1. Проблеми у тексту Пост 2-3

Проблеми у тексту Пост 2-3 могу се поделити на дублете, неуједначености, противречности и прекиде приповедања.

1) Први упадљиви прекид у приповедању јесте одељак о четири рајске реке 2, 10-14. Он прекида приповедање о смештању човека у врт и саопштењу заповести.<sup>800</sup> Са овим је повезана једна неуједначеност. О водама у рају се различито извештава: према 2, 5 нема биљака, јер још увек нема кише, док већ у 2, 6 се говори о облаку (измаглици) која

<sup>797</sup> מִקְדֶּם (*miqedem*) исто у 2 8.

<sup>798</sup> יְרֻבִּים (*k<sup>e</sup>rubim*).

<sup>799</sup> חַמְמִי' חַפֶּקֶת (*hammi' hapeket*) од гл. חָפַץ – окретати се, обрнути.

<sup>800</sup> D. Carr, *The Politics of Textual Subversion. A diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, JBL 112 (1993), 577-8. Уп. С. Westerman, *Genesis*, 265; G. Wenham, *Genesis*, 50; J. Begrich, *Die Paradieserzählung. Eine literarkritische Studie*, ZAW 50, 1932, 93.

натапа земљу, а у 2, 10-14 завршава се извирањем четири реке из врта. Све ово показује да је 2, 10-14 вероватно каснија интерполација.<sup>801</sup>

2) Овом интерполацијом настао је дублет: у 2, 8 и 2, 15 се наводи исти садржај, додуше различитим речима, о томе да Бог поставља човека у врт. Он омеђава одељак 10-14, односно 15 наставља оно што је у 8 поменуто.<sup>802</sup>

3) Према 2, 5.15 дат је човеку радни задатак да обрађује земљу, што је утемељено у стиховима 2, 7 и 3, 23, односно тиме да је човек (אָדָם) узет од земље (אֶדְמָה). Према 3, 17 је овај радни задатак представљен као Божија казна наметнута човеку, односно последица дешавања у врту.<sup>803</sup>

4) Следећи дублет је 2, 9 који понавља део ст. 8 о ницању дрвећа у Едену. Ст. 8 је фокусиран на Еден као станиште на човека док ст. 9 показује више интереса за сам врт те тако се може прибројати одељку 10-14. Ст. 9 и 15 тако имају улогу да инкорпорирају одељак о рекама у постојећи текст.<sup>804</sup>

5) Противречност: у 2, 5 осликава се свет без воде и човека, док у 2, 6 имамо облак паре који натапа земљу. Ова неуједначеност води ка закључку да је ст. 6 ближи одељку 10-14 и да осликава свет богат водом који не потребује тескобан рад.<sup>805</sup>

6) Неуједначеност: Еденски врт носи другачија имена: 2, 8 говори о „врту у Едену“, а у 2, 15 „врту еденском“ (уп. 3, 23).<sup>806</sup>

7) Неуједначеност: Дрво познања добра и зла наводи се другачијим именима кроз цео текст. У 2, 9 нам се представља као дрво познања добра и зла הָדָר הַטֵּב וְהָרָע. (eš hadda'at tow wara') са дрветом живота у средини врта הַגֵּן הַבְּתוֹךְ (b<sup>e</sup>tok ha-ggan), односно усред врта, у средини врта. Затим, у 2, 17 само као дрво познања добра и зла הָדָר הַטֵּב וְהָרָע. (eš hadda'at tow wara'). У 3, 3 оно је само „дрво у средини врта“ - הַגֵּן הַבְּתוֹךְ (b<sup>e</sup>tok ha-ggan) усред врта, у средини врта. У 3, 6 се каже да је то дрво оно које је „пожељно за јело“ и „чини мудрим“, а 3, 11 наводи да је то „забрањено дрво“.<sup>807</sup>

<sup>801</sup> H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Handkommentar zum Alten Testament I (W. Nowack), Göttingen 1901, 24; D. Carr, *Eden Story*, 577-8; J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 99.

<sup>802</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 22; D. Carr, *Eden Story*, 577-8; C. Westermann, *Genesis*, 299.

<sup>803</sup> D. Carr, *Eden Story*, 578-9; C. Westermann, *Genesis*, 299; C. Dohmen, *Schöpfung*, 70-72; ; J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 99.

<sup>804</sup> D. Carr, *Eden Story*, 579; C. Westermann, *Genesis*, 287; C. Dohmen, *Schöpfung*, 61-2; O. Steck, *Die Paradieserzählung, Eine Auslegung von Genesis 2, 4b-3,24*, Neukirchen/Vluyn 1970, 21-22.

<sup>805</sup> D. Carr, *Eden Story*, 580.

<sup>806</sup> C. Westermann, *Genesis*, 284-5; ; J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 100.

<sup>807</sup> Уп. К. Budde, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5) untersucht*, Gießen 1883, 48; H. Gunkel, *Genesis*, 23; G. Wenham, *Genesis*, 51.

8) Можда чак и највећа неуједначеност која је произвела мноштво најразличитијих теорија јесте то да 2, 9 говори о два дрвета у врту, а након њега само о једном све до самог краја. Дрво живота нема толико значајну улогу у приповести.<sup>808</sup>

9) Противречност: У 2, 17 Бог саопштава да ће човек умрети у дан у који буде јео са дрвета што се ипак не дешава и што је такође условило низ различитих тумачења.<sup>809</sup>

10) Противречност У 3, 22 је назначено да је смртност човека последица његове непослушности, док је већ у 3, 19 указано на то, а овај моменат се помиње и у 2, 7 кроз човекову повезаност са земљом и „враћањем у њу“, односно много пре него што је човек сазнао да не сме јести са дрвета.<sup>810</sup>

11) Дублет: о именовању жене се два пута говори: у 2, 23 (човечица) и 3, 20 (Ева).<sup>811</sup>

12) Дублет-неуједначеност: Бог два пута реагује на непослушност човека: у 3, 14-19 са изрицањем казни и у 3, 22-24 изгоном из врта, па изгледа да практично постоје две казне.<sup>812</sup> Осим тога, само истеривање је два пута поменуто у 3, 23 и 24.<sup>813</sup>

13) Сама проклетства упућена човеку садрже дублете: два пута се говори о томе шта ће човек јести: „зеље пољско“ у 3, 18, па „хлеб у зноју лица“ у 3, 19. Дублет је и двострука судбина човека: вратиће се у земљу, јер је од ње узет 19б и постаће прах, јер је прах 19а (мада ово може да буде паралелизам).<sup>814</sup>

14) У Пост 2 главни субјекат је Бог, а човек има споредну улогу, док је у Пост 3 човек најчешће субјекат, а радња се развија кроз дијалог.<sup>815</sup>

15) Имена Божија се у тексту разликују, а име Јахве-Елохим се као конструкција ретко среће те стога постоје тезе да је због тога могуће да су постојале две приповести које су спајањем дошле до овог имена, а претходно их је било две од којих је једна била Јахве, а друга са Елохим. У 3, 1-5 се користи само Елохим, док у остатку Јахве-Елохим.<sup>816</sup>

16) Само човек је чуо заповест у 2, 16-17, док се у 3, 1 подразумева да и жена зна заповест.<sup>817</sup>

---

<sup>808</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 74. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 24-25; H. Gunkel, *Genesis*, 23; ; J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 100.

<sup>809</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 8; A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 186.

<sup>810</sup> A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 186.

<sup>811</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 22; A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 187. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 131.

<sup>812</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 22; A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 187.

<sup>813</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 93. O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 21.23.

<sup>814</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 100.

<sup>815</sup> C. Westermann, *Genesis*, 262. Уп. A. Popović, *Biblijske teme - Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Starog i Novog zavjeta s Dodatkom*, Zagreb 2004, 17.

<sup>816</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 100.

<sup>817</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 109.112.114, уп. C. Westermann, *Genesis*, 265;

### 3.2. Рапчлањење

Неки од ових проблема у тексту и даље остају неразрешени. Сам приступ решавању ових питања је разноврстан, с обзиром да се истраживачи одлучују за различите методе: једни фаворизују историју редакција, док други фаворизују литерарну критику. То су две најкоришћеније методе за решавање ових питања. Поред њих, дуго је доминирала метода критике усменог предања, док данас на значају добија критика традиција. Ипак, понекад је тешко разлучити све методе и видимо да аутори често користе и по неколико приступа.

А. Шеленберг сматра да су неке од ових потешкоћа и даље тешко решиве, али да се боље решавају методом литерарне критике него критике редакција. По њој су многе од ових напетости и потешкоћа у тексту заправо закључци (поенте) текста, које се обично пропусте уколико се разјашњавају методом историје редакција. Стога, Пост 2-3 је према њеном мишљењу један добро компонован и састављен текст у којем су познати *мотиви преузимања* и *уклапањем преиначени*. У том смислу је Пост 2-3 један *вишеслојан текст*, али *не у редакцијском, него у садржинском смислу*.<sup>818</sup>

Вестерман креће од становишта да је *Пост 2-3 конципирано као целина и да тумачење мора строго да се држи приповедног лука представљеног у причи*. Стварање човека и настанак садашњих животних околности тема је приповести у целом свету те је због свог универзалног карактера природно да је низ краћих приповести и мотива ушчо у обликовање структуре Пост 2-3. Она је у почетку преношена усмено са многим причама те се мора имати у виду и тај „шири“ скуп праисторијских приповести. Управо због тога ће Пост 2-3 садржати дублете, неуједначености, недоследности, празнине и противречности. Тумач стога мора од самог почетка да има у виду две величине: текст приче Пост 2-3 онакав какав нам је дат (пренет) и вишеслојна (писмена и усмена) предисторија овог текста. Једно такво традиционално-историјско гледиште омогућава са једне стране да се тексту у његовој коначној форми да одговарајуће значење, док са друге друге стране омогућава да се анализира читав низ краћих приповедака, мотива, и општих представа о стварању човека, „паду“, основним питањима људске егзистенције и ограничености и то на који начин су сви они нашли свој пут у коначну форму текста.<sup>819</sup>

---

<sup>818</sup> Једино одељак 2, 10-15 се може сматрати каснијим додатком као и име Божије Јахве Елохим при чему би Елохим био додаток. Осим тога, Пост 2-3 је за Шеленбергову јединствен одн. целовит текст. Паралеле са Адп, Гилг, Јов 15, 7 и Јез 28 показују да је састављач користио раније традиције и из тог контекста можемо разјаснити поменуте потешкоће. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 187.

<sup>819</sup> С. Westermann, *Genesis*, 259-260.

Један од основних предуслова за тумачење текста попут Пост 2-3 јесте усредсређење (ограничавање) на оно што сам текст хоће да каже. Вестерман *два кључна дела приповедног лука види у Божијем давању заповести човеку и људском кршењу исте који је кулминација одн. климакс приче*. Од момента кршења приповедни лук се спушта ка последицама кршења: откривању, саслушању и казнама. Закључак (крај) приповести састоји се управо у изгоњењу човека из Еденског врта у који је човек на самом почетку приповести смештен: тиме се показује јасан, заокружени и консеквентни ток догађаја (приповедни лук).<sup>820</sup>

Међутим, у овако постављеном току догађаја нису поменути делови приче који за њега нису од посебног значаја. Пре свега у очи упада предугачак увод у причу, а затим и део текста 2, 18-24, као и говор о заповести у 2, 16 који омогућава искушавање у 3, 1-5. Одељак 2, 18-24 има завршетак као да је у питању самостална приповетка те се стога може закључити да и јесте реч о једној древној етиологији која је своје место нашла у Пост 2-3. Ст. 25 представља *прелаз* са ове паузе на наставак приповедног лука.<sup>821</sup>

Узевши давање заповести и кршење исте као кључни део приче, Вестерман одређује Пост 2 као причу и стварању жене и препознаје следећу структуру:

ст. 4б-6 - увод

ст. 7-8, (без 9-17 јер је повезан са Пост 3) - стварање човека

ст. 18-22 - наставак радње – стварање животиња

ст. 23 - кулминација

ст. 24 – крај.

Приповедни лук ове мање приповести која је служила као увод у Пост 3 имала је једну усађену напетост: Бог увиђа да након стварања животиња нешто „није добро“, односно човек је сам. Иако је човек створен од стране Бога као живо биће, није самим тим стекао пуноћу богонамераване егзистенције. Стога, тек након стварања жене, стварање је успешно и тек тада у заједници са њом стварање човека бива завршено. То само по себи изазива ону „одушевљену добродошлицу“ код човека.<sup>822</sup>

Тако је човек према причи у четири фазе створен: 1. ст. 7 – „поста човек живо биће“, 2. Бог сади врт и ставља човека у врт, али нешто није добро, ст. 18 и где рефлексија о томе појачава утисак у причи, 3. стварање животиња и резултат ст. 20 да

---

<sup>820</sup> C. Westermann, *Genesis*, 260.

<sup>821</sup> C. Westermann, *Genesis*, 260.

<sup>822</sup> C. Westermann, *Genesis*, 261. Уп. Р. Кубат, *Ева створена од Адамовог ребра*, Православље 1188 (2016), 22-23.

„нема друга према себи“ ст. 19-20, 4. ст. 23-24 завршава се све у успеху дела. Чак је и 2, 46-24 (без 9-17) је по себи једна „самостална“ приповест са јасно одређеном структуром догађаја које представља.<sup>823</sup>

Стилски, показује се огромна разлика између две приповести: у Пост 2 је од самог почетка до краја Бог одлучујући субјекат-вршилац радње и само неколико реченица има други субјекат. Приповест о врту представља догађај који се дешава између Бога и човека и њихов дијалог узима највећи део приповести док то у потпуности недостаје у Пост 2. У Пост 2 човек остаје објекат док је у Пост 3 врло често субјекат. Само ова стилска различитост довољна је да посведочи како су Пост 2 и Пост 3 испрва постојале као „самосталне“, одвојене приповести.<sup>824</sup>

Према Вестерману, дакле, експозиција Пост 3 је Пост 2. Почетак радње у Пост 3, 1 је већ припремљен кроз Пост 2, 16-17 а који се повезује и са 2, 9. Ток радње води до кршења заповести као кулминације приповести у 3, 6-7, а последица је казна за кршење заповести чије навођење заузима од ст. 8-24 и то у три корака:

ст. 8-13 – откривање и и саслушање

ст. 14-19 – суђење и пресуда

ст. 20-24 – казна: изгоњење из врта.<sup>825</sup>

У структури приповести могу се уочити два кључна дела: један је забрана одн. заповест и кршење, а друга је казна за кршење, а све остале реченице могу се сврстати у један од ова два кључна дела. Оба дела осликавају једну укупну слику догађаја: *преступ и казна*.<sup>826</sup>

Г. Венхам покушава да држи став о целовитости текста насупротив конвенционалној критици текста и зато изналази аргументе у прилог томе. У оквиру блока 2, 4 – 4, 26 постоје три различита наратива: Еденски врт 2,5-4,26; убиство Авељево 4,1-16, Каинова породица 4, 17-26. По њему, одељак о Еденском врту је у својој садашњој форми изузетно добро компонована целина, иако се често наглашава да је на самом почетку било речи о два одвојена предања која су сливена у једно (о стварању и о паду). Одељак о Еденском врту може се поделити сходно томе и тематски на мање целине: 2, 5-25 где се говори о стварању човека и 3, 1-24 где се говори о искушењу и изгону из врта. Почетак обе епизоде је постигнут кроз формуле стања 2,5-6 и 3,1а. Одељак о стварању може се

---

<sup>823</sup> C. Westermann, *Genesis*, 261.

<sup>824</sup> C. Westermann, *Genesis*, 261.

<sup>825</sup> C. Westermann, *Genesis*, 263.

<sup>826</sup> C. Westermann, *Genesis*, 263.

поделити на још мање целине а) стварање човека и врта 5-17, б) стварање жене 18-25. Много је теже дефинисати одељке у поглављу 3 и постоји мноштво опција за које су се одлучивали тумачи.<sup>827</sup>

По Венхаму, наратив се може поделити на седам сцена.<sup>828</sup> Критеријум за поделу је следећи: сцене су они мањи делови наратива који се разликују променом улога, ситуација и активности. Из тога произилази следећа структура:

- |             |         |  |
|-------------|---------|--|
| 1) 2, 5-17  | Наратив | Бог је једини субјекат: човек је присутан али пасиван  |
| 2) 2, 18-25 | Наратив | Бог је главни „глумац“ одн. субјекат, човек мања улога, жене и - животиње споредне и пасивне |
| 3) 3, 1-5   | Дијалог | Жена и змија   |
| 4) 3, 6-8   | Наратив | Човек и жена   |
| 5) 3,9-13   | Дијалог | Бог, човек и жена  |
| 6) 3, 14-21 | Наратив | Бог је главни „глумац“, човек споредна улога, жена и змија - пасивне                         |
| 7) 3, 22-24 | Наратив | Бог једини субјекат, човек пасиван. <sup>829</sup>   |

Надовезујући се на Ц. Волша, Венхам наводи да је свака сцена је пажљиво конструисана и међу њима су направљене тако детаљне везе да би брисање сваког дела осим можда 2, 10-14 имало озбиљне реперкусије за цео одељак.<sup>830</sup> Јасна структурисаност је можда најочигледнија у балансу између уводних и закључних сцена и њиховој употреби у инверзији. Сцена 1 се поклапа са 7, сцена 2 са 6, сцена 3 и сцена 5 док сцена 4 представља средиште наратива у којем се дешава једење плода.

Сцена 1 и 7 су веома сличне јер у њима је Бог једини субјекат и једина улога: иако је човек присутан у њима, он је пасиван. Вокабулар ове две сцене се разликује од осталих по коришћењу фраза: „на истоку“, „дрво живота“, „врт Еденски“, „да га ради и да га чува“, а друге их не користе. Коначно, постоји међу њима инверзија: у првој сцени човек је створен од земље и постављен у врт (7 и 8), док је у последњој сцени човек је истеран из врта у којој је имплицитно садржана тврдња да је враћен земљи од које је створен (23).<sup>831</sup>

<sup>827</sup> G. Wenham, *Genesis*, 49.

<sup>828</sup> Ову поделу он је преузео и допунио од J. Walsh, *Gen 2, 4b-3,24: A synchronic Approach*, у: *I Studied Inscriptions from Before the Flood*, R. Hees/D. Tsumura (ppp), Winona Lake 1994, 363.

<sup>829</sup> G. Wenham, *Genesis*, 50.

<sup>830</sup> G. Wenham, *Genesis*, 50. Уп. J. Walsh, *Gen 2, 4b-3,24*, 375;

<sup>831</sup> G. Wenham, *Genesis*, 50. Уп. J. Walsh, *Gen 2, 4b-3,24*, 373.



Сцене 2 и 6 одговарају једна другој у томе што су у њима присутне четири улоге и што је Бог главна, мушкарац споредна, а жена и животиње пасивна. У обе сцене Бог је забринут за однос између човека и остатка створеног света. Сцена 2 представља идеал: животиње су створене да буду другови према човеку док је жена савршени партнер. Сцена 6 осликава актуелну ситуацију: стални конфликт између људи и змија и фрустрација због конфликта између мушкарца и жене. Ипак обе сцене рефлектују сличну хијерархију међу створењима док је Бог изнад свега. Човек долази следећи: његова супериорност над животињама је изречена кроз давање имена, а такође и у двоструком именовању жене. Жена супериорност над животињама је показана тиме што је у односу на њих она једини раван партнер. Коначно, обе сцене се завршавају говором о жени као супрузи и мајци, а такође и о облачењу.<sup>832</sup>

У обе сцене 3 и 5 у суштини се налазе дијалози о једењу плода са дрвета и његовим последицама. Оба се дешавају у врту, иако не у његовом центру: жена говори о „дрвету у средини врта“ очигледно имплицирајући да постоји извесна дистанца од њега, док је у сцени 5 представљено како грешни пар побегавши од дрвета скрива се негде у жбуњу. У трећој сцени змија и жена праве три коментара о дрвету, док у петој сцени Бог поставља три питања мушкарцу и жени.<sup>833</sup>

Сцена 4 стоји одвојено од осталог наратива зато што су у њој људски актери сами: не помињу се ни Бог ни змија. Они се сада налазе у средишту врта испред дрвета познања. Управо је то оно место где жене одлучује да послуша змијин савети и да се оглуши о божанску заповест и слично томе човек прихвата плод који му даје жена пркосећи божанској вољи. Хијерархија ауторитета која је успостављена у сцени 2 и реафирмисана у сцени 5 је у сцени 4 обрнута. Бог-човек-жена-животиња хијерархија из сцене 2 је потпуно обрнута кроз савет змије у животиња-жена-човек-Бог хијерархију и тако је тотално обрнут поредак стварања. Не само да је сцена 4 средиште наратива, већ и речи „и он поједе“ су у сендвичу између двоструког помињања жељених ефеката плода: способности да отвори очи и посредује знање.<sup>834</sup>

Цео одељак је, стога, *ремек-дело палистрофичног писања*, у стилу огледала, где се прва сцена поклапа са последњом и друга са претпоследњом и тако даље по схеми ABCDC'B'A'. Ова схема је прилично позната у Пост 6-9, 17, 18-19 као и на другим местима у СЗ. Не само да се литерарна структура креће по овој схеми, него и сама радња

---

<sup>832</sup> G. Wenham, *Genesis*, 50. Уп. J. Walsh, *Gen 2, 4b-3,24*, 374.

<sup>833</sup> G. Wenham, *Genesis*, 51.

<sup>834</sup> G. Wenham, *Genesis*, 51.

одељка: она почиње ван врта док се дијалози потом воде у врту, а одлучни акт непослушности бива почињен у његовом самом центру. Слично томе, палистрофична структура приче о потопу поклапа се са покретом самих догађаја: подизање и спуштање вода, улазак и излазак из барке итд.<sup>835</sup>

Иако Венхам сматра да је библијски писац користио неке претходне изворе, он сматра да је коначан текст тај који је обликовао те материјале у *целовит и јединствен текст*. Без постојања независних извора који би показивали претходну структуру текста у извесним појединачним одељцима, свака хипотеза по њему остаје спекулација. Постојећа форма наратива је најсигурнији материјал на основу кога се може говорити о намери текста.<sup>836</sup>

Х. Зеебас има другачије полазиште у одређењу структуре текста. Он сматра да се једини задовољавајући одговор на питање о структури текста може се дати заправо тек након саме егзегезе, пре свега зато што ст. 3, 14-19 и 3, 20 потребују објашњење. Имајући у виду да постоји и превише хипотеза о структури овог текста, он сматра да је најбоље вратити се на неупитне индикаторе о структури односно о подели на одељке. Тада можемо говорити само о грубим поделама, пре свега на 2, 4б-25 са једне и 3, 1-24 са друге стране. У првом делу онда имали би акте стварања односно услова за постојање нама познатог света, док би смо у другом имали постајање самог тог света који није могао да постане без учешћа човека.<sup>837</sup>

На крају приповести стоји отпуштање из врта 3, 23, а онда и изгон човека из њему привилегованог врта 3, 24. Значај ових аката осветљава 3, 22: човеку треба да буде забрањен приступ дрвету живота, јер човек сада припада смрти. Сам крај у ст. 22-24 стоји насупрот стварању врта са почетка приповести човеком у њему 2, 8 и означавање два дрвета у врту 2, 9 као специфична и утврђивање услова за коришћење врта 2, 15-17. У 2, 8-17 настаје заплет односно напети моменат – он је свакако кроз 10-14 растегнут – јер четири реке на најбољи начин осликавају Божије добротинство – а које је уоквирено стиховима 9 и 15 и који својим варијацијама на ст. 8 доприносе изградњи напости у причи.<sup>838</sup>

Врту који је богат водом насупрот стоји 2, 4-7: земља непрекривена вегетацијом, пустињска, и од стране човека необрађена земља без кише која се натапа само једним

---

<sup>835</sup> G. Wenham, *Genesis*, 51.

<sup>836</sup> G. Wenham, *Genesis*, 52.

<sup>837</sup> H. Seebass, *Genesis*, 101.

<sup>838</sup> H. Seebass, *Genesis*, 102.

подземним извором. То је контраст земље као обрађиваног поља према врту и њој ће одговарати стих који говори о проклетству земље 2, 23. Ст. 2, 4-7 је експозиција на тему човека чију стварност треба осветлити. Затим се прича наставља од 2, 18 до потпуног стварања Адама (човечанства) од стране Бога. Радост и похвала коју срећемо у 2, 18-24 је потпуни контраст од онога што срећемо у 3, 1. У првом делу приче је тако упечатљиво описана Божија предусретљивост и брига за човека кроз стварање света за њега и стварање заједнице за њега, а затим и какве несрећне последице производи неповерење. Зебас текст дели у следеће целине: а) увод 2, 4-7, б) заплет 2, 8-17 (8-9, 10-14 и 15-17), в) радња 2, 18 - 3, 21(2, 18-25 и 3, 1-21), г) циљ 3, 22-24.<sup>839</sup>

А. Поповић види Пост 2-3у садашњем облику као једну наративну целину у два дела. Неки од ликова присутни су од почетка до краја као што су бог и човек, а затим наступају жена, змија и херувим. Аутор одмах указује на повезаност заповести у 2, 16-17 са припремом престапа у 3, 6 као и наступ змије у 3, 1 са 2, 19-20. Поред тога, 2, 8 односно постављање човека у врт је јасан контраст у односу на 3, 24 и његов изгон из истог. Он уочава и мање целине: а) почетни услови на земљи 2, 5-6, б) опис врта 2, 10-14, в) стварање животиња 2, 19-20, г) стварање жене 2, 21-23, д) завођење 3, 1-5, њ) заповест 2, 16-17 и преступ заповести 3, 6 е) саслушање 3, 8-13.<sup>840</sup>

Иако претходно посматра Пост 2-3 као једну наративну целину, АП примећује разлике у тону између Пост 2 и Пост 3. У Пост 2 преовладава позитивно расположење које врхуни у мушкарчевом радосном клицању у 2, 23, док у Пост 3 имамо осећање страха и кривице, а крај је протеривање из врта.<sup>841</sup> Он прати Вестермана и даље тврди да су Пост 2 и 3 касније срасле у једну причу. Што се тиче структуре самих појединачних поглавља он се скоро до детаља ослања на Вестермана.<sup>842</sup>

Имајући у виду следеће поделе, текст ћемо посматрати као целину, а рашчланићемо га на следеће одељке по којима ће у раду и ићи тумачење:

- 1) увод 2, 4б-6
- 2) стварање човека 2, 7
- 3) постављање у Еден 2, 8-9
- 4) „рајске“ реке 2, 10-14
- 5) заповест о раду 2, 15

---

<sup>839</sup> H. Seebass, *Genesis*, 102.

<sup>840</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 15.

<sup>841</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 16.

<sup>842</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 17-18.

- 6) заповест о дрвету познања 2, 16-17
- 7) стварање животиња и именовање 2, 18-19
- 8) стварање жене 2, 20-24
- 9) кушање и преступ 2, 25-3, 1-7
- 10) саслушање 3, 8-13
- 11) „казне“ 3, 14-19
- 12) именовање жене 3, 20
- 13) облачење 3, 21
- 14) изгон из врта и крај приповести 3, 22-24

### 3.3. Жанр Пост 2-3

Имајући у виду структуру приповести према Вестерману у којој се издвајају два кључна дела, давање заповести и кршење, он одређује жанр приповести Пост 2-3 као *праисторијску приповест о кривици и казни*. О овој теми има иначе најразличитијих прича, епова, драма итд. Такође и у СЗ постоји низ сличних, нпр. Аханова крађа. Међутим, специфичност Пост 2-3 у односу на Аханову крађу или Достојевскијевог „Злочина и казне“ лежи у томе што се ток догађаја између „преступа и казне“ одиграва између Бога и човека: Бог директно саопштава човеку ову заповест. Он лично открива преступ, саслушава човека и изриче пресуду. Оваква директност односно непосредност не постоји ни на једном другом месту. Све приповести унутар Пост 1-11 припадају директно или индиректно овом ширем кругу.<sup>843</sup>

Даље, Вестерман тврди да је Пост 3 написано *по обрасцу једног правног процеса*: описује се акт преступа, саслушање и изрицање казне. Употребљаване су форме правног језика као и правни вокабулар, а то истовремено значи да претпостојећа структура није праисторијска, већ да је сачињена по искуству правних процеса који су нам доступни у свакодневном искуству. То значи да је догађај, за који текст тврди да се десио као једнократан и то у праисторији (која нам је ван свакодневног искуства), описан језиком и искуством које нам је у историји доступно.<sup>844</sup>

Из овако постављене структуре, сматра Вестерман се много лакше решава проблем целовитости текста, дублета, скокова, напетости, недоследности и противречности. Његова егзегеза разјашњава како је сваки од делова, свака реченица

<sup>843</sup> C. Westermann, *Genesis*, 263.

<sup>844</sup> C. Westermann, *Genesis*, 264.

ушла у структуру приче о кривици и казни. Исто тако се питању могућих паралела може прићи само путем ове структуре. Једна непосредна паралела морала би да садржи и кривицу и казну као праисторијски догађај.<sup>845</sup>

По Шеленберговој, крај Пост 2-3 показује да приповест о Едену треба схватити као *етиологију послерајске егзистенције*. То стање детаљно описују казне које се изричу у 3, 14-19 и које су само аспекти садашње егзистенције и које библијски писац тумачи као последицу догађања у Еденском врту.<sup>846</sup> Слично мисли и Штек и тврди да је Пост 2-3 је приповест етиолошког карактера која има за циљ да објасни како је настао свет каквим га данас имамо у искуству. Основна намера јесте да се покаже како су тескобни егзистенцијални услови повезани са људским понашањем.<sup>847</sup>

#### 4. Историја тумачења и истраживања Пост 2-3

##### 4.1. Рецепција Пост 2-3 у апокрифној литератури и Новом Завету

Одређени мотиви и паралеле омогућавају повезивање Пост 2-3 са одељцима пророчке и мудросне литературе, са псалмима и историјским књигама.<sup>848</sup> Међутим, у њима не постоји јасан указ на рецепцију Пост 2-3 као већ састављеног текста. Уопште се може тврдити да Пост 2-3 није оставило одјек унутар канонских старозаветних текстова.<sup>849</sup>

Јасне алузије на рецепцију Пост 2-3 као целовитог текста налазе се тек у апокрифној литератури попут Завештања Левијевог (ЗвЛев) 18 10-11,<sup>850</sup> затим 4Језд 8 52; 7 118 и 4Макк 16 18-19. У ЗвЛев 18 се говори како ће Бог подићи новог „свештеника“ чија ће се звезда узвисити и она ће разагнати таму, са њим ће бити слава Божија, уништиће неправеднике и подићи праведнике и „<sup>10</sup> он ће отворити врата раја и уклониће пламени

<sup>845</sup> С. Westermann, *Genesis*, 264.

<sup>846</sup> А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 179. Шеленберг додаје још да је главна тема разлика између Бога и човека, односно говор о томе шта значи да је човек постао као Бог. Наиме, Пост 2 наставља причу у Пост 1 дефинисањем посебног положаја човека у свету (човек „круна“ стварања и „слика Бога“), па штавише у једном моменту постаје још посебнији када Јахве „установљује“ да је човек постао „један од нас“. Међутим, Пост 2-3 управо проблематизује посебан положај човека јер одређује његове границе. Бог изгони човека из врта како би тиме спречио да он једе још са са „дрвета живота“ и „заувек живи“. У погледу познања добра и зла је човек постао „као Бог“, док му је то у погледу (вечног) живота ускраћено. Разлика између Бога и човека тиме остаје сачувана. По питању имена Божијег Јахве Елохим, који каже да је ово име узето као двојна одредница јер се овде ради о дефинисању човека као бића у односу на Бога Јахвеа. Стога се онда у 3, 5.22 говори да човек постаје „као Елохим“ али не и „као Јахве“. То значи да Бог који са човеком општи јесте јединствени Јахве.

<sup>847</sup> О. Steck, *Paradieserzählung*, 70-71.

<sup>848</sup> С. Westermann, *Genesis*, 291. уп. Е. Otto, *Paradieserzählung*, 174.

<sup>849</sup> Е. Otto, *Paradieserzählung*, 174.

<sup>850</sup> Енглеска скраћеница је TestLev.

мач који је претио Адаму,<sup>851</sup> и светим својима даће да једу од дрвета живота и Дух светости биће на њему“.<sup>851</sup> Мотив дрвета живота имамо и у 4Језд 8 52 „За тебе је био припремљен рај и дрво живота засађено“.<sup>852</sup> О тешком животу након пада говори нам 4Макк 16 18-19: „Сетите се да сте ради Бога дошли на свет и живота окусили, и зато треба сваки бол да поднесете ради Бога“.<sup>853</sup>

У девтероканонској литератури Прем 2, 23-24 и ИСир 25, 24 смрт јер последица греха начињеног у Едену: од жене је грех почео и због ње сви ми умиремо. У интертестаментарној литератури позног јудаизма постоје многи одломци који повезују људску смрт са Адамом и Евом (2Ен 30, 17, 2Језд 3, 7; АМојс 32).<sup>854</sup> Апокриф Мојсејева апокалипса 14, 2 наводи: „Адам рече Еви: шта си учинила навукавши на нас велики гнев (смрт) који сада влада целим родом?“.<sup>855</sup>

Рецепција Пост 2-3 као приче о тзв. прародитељском греху и његовом преносу на Адамове потомке помиње се по први пут не у Новом Завету већ у позној јудејској традицији.<sup>856</sup> У 4Језд 7 118 читамо: „Јаох Адаме, шта си учинио! Кад ти сагреси, дође пад не само на тебе него и на нас, потомке твоје“<sup>857</sup>

У познојудејској традицији имамо дакле очекивање онога који ће отворити врата раја и поново дати од „дрвета живота“ и „Дух светости биће на њему“ (ЗвЛев 18 10-11), као и идеју о „преносу греха“ на потомке (4Језд 7 118). Будући да су постојали предуслови за једно такво читање текста, св. Апостол Павле се надовезује на ову традицију у Рим 5 12.14-15: „Зато као што кроз једнога човјека дође на свијет гријех, и кроз гријех смрт, и тако смрт уђе у све људе, јер сви сагријешеше. Али смрт царова од Адама до Мојсеја и над онима који не сагријешеше сличним пријеступом као Адам, који је *слика Онога који ће доћи*. Али благодатни дар није тако као пријеступ, јер ако пријеступом једнога помријеше многи, много се више благодат Божија и дар у благодати једнога човјека Исуса Христа изобилно изли на многе“ (уп. 1Кор 15 22). Ап. Павле нам указује да Христос, дакле, исправља Адамову грешку, Он чини исправно оно што је овај учинио криво те закључујемо да је Христос је „Нови Адам“. За тумачење Пост 2-3 у хришћанству до

---

<sup>851</sup> *The Testaments of the XII Patriarchs (The Testament of Levi)*, (R. Charles), у: R. H. Charles (ppp), APOT II, Oxford 1913, 315.

<sup>852</sup> *4 Ezra* (G. Vox), у: R. H. Charles (ppp), APOT I, Oxford, 1913, 597.

<sup>853</sup> А. Левтић, *Књиге макавејске*, Врњачка Бања 2002, 249; уп. *4 Maccabees*, (R. V. Townshend), у: R. H. Charles (ppp), APOT I, Oxford, 1913, 682.

<sup>854</sup> Р. Кубат, *Основе старосавезне антропологије*, Београд/Нови Сад, 2008, 110.

<sup>855</sup> *Apocalypse Of Moses* (L. Wells), у: R. H. Charles (ppp) APOT II, Oxford 1913, 145.

<sup>856</sup> C. Westermann, *Genesis*, 375.

<sup>857</sup> *4 Ezra* (G. Vox), у: R. H. Charles (ppp), APOT II, 591.

данашњих дана је најутицајније управо ово тумачење ап. Павла у Рим 5 у контексту Адам-Христос типологије.

Осим код ап. Павла, Пост 2-3 има паралелу са Отк 2 7 кроз мотив дрвета живота: „Ко има ухо нека чује што Дух говори Црквама: ономе ко победи даћу му да једе од дрвета живота које је у рају Бога мога“ као и 22 14 (19): „Блажени су који творе заповијести његове, да имају право на Дрво живота, и да уђу на капије у Град“.

Вестерман сматра да слика саслушања човека и жене и изрицања казни (суда) у Пост 3 11-19 има своју, иако прилично далеку, паралелу у Мт 25 31-46 и то контексту одговарајућег односа између правремена и краја времена.<sup>858</sup>

#### 4.2. Адам-Христос типологија у патристичком богословљу

Даљи наставак Адам-Христос типологије остаје доминантан и у патристичкој, односно светоотачкој традицији. Текст је сматран као један од важних стубова учења о стварању, о првородном греху и пореклу зла и смрти, али важан и за каснију христологију. Свети Григорије Богослов у Беседи XXIV каже: „Заједничким сматрам: разум, Закон, Пророке и страдања Христова кроз која смо наново саздани. Не кажем: један је наново саздан, а други није, већ сви ми који учествовасмо у оном Адаму којег је змија обманула и који смо грехом усмрћени, спасени смо Адамом небеским и посредством срамног дрвета смо приведени дрвету живота од којег смо отпали.“<sup>859</sup>

Као што је Христос постао Нови Адам, тако је и Дјева Марија постала Нова Ева. У делу Против јереси, светог Иринеја Лионског, наводи се да је непослушност прве жене била је исцељена послушношћу потоње: Дјева Марија постаје Нова Ева управо кроз послушност.<sup>860</sup> Он такође у истом делу тумачи Пост 3, 15 као тзв. „протомесијанско место“: Христос као Син Човечији рођен од жене стаје на главу змији која је дуго држала Адама.<sup>861</sup>

#### 4.3. Важни егзегетски увиди на Пост 2-3 у патристичком богословљу

Осим ове доминантне типологије која је битно утицала на формирање хришћанске догматике, у текстовима отаца налазимо још занимљивих егзегетских увида на Пост 2-3.

---

<sup>858</sup> С. Westermann, 263.

<sup>859</sup> Свети Григорије Богослов, *Реч XXXIII - Против аријанаца, и о себи лично*, у: Дела, (прев. М. Мијагов/прир. М. Средојевић), Београд 2004, 344.

<sup>860</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.19.1. у: А. Louth/T.C. Oden (прр), *Ancient Christian Commentary on Scripture (ACCS), Old Testament I, Genesis I-II*, Downers Grove/Illinois 2001, 78.

<sup>861</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.21.1, ACCS I, 78.

Они ће бити изложени по темама стварање човека, човек у рају, тумачење дрвета живота и дрвета познања добра и зла, заповести, змије, проклетства и смрти.

Пре свега неки оци примећују прекид хронолошког приповедања у односу Пост 1 и Пост 2-3. Св. Јефрем се пита зашто се након приповедања о седмом дану и завршетка извештаја о стварању у Пост 1, Мојсије у Пост 2 враћа скоро на почетак приче. Одговор на ово питање је по њему да Мојсије жели да у Пост 2 допуни први извештај који је је уопштен, а да Пост 2 иде у детаље.<sup>862</sup> Недоследност у хронологији између извештаја приметио је и Августин те он каже да се Мојсије враћа на претходне догађаје које је намерно оставио непоменути.<sup>863</sup>

Теодорит Кирски примећује антропоморфизам у Пост 2 7 и покушава да га растумачи. Он тврди да када чујемо да Бог „сопственим рукама“ узима прах земаљски како би створио човека за њега то значи да је Бог имао посебан интерес за човека и да „лично“ преузима стварање. Претходне ствари су створене речју која је била команда и која се испунила, а овде Бог лично посвећује пажњу стварању човека.<sup>864</sup> Поред Теодорита, и свети Јован Златоусти примећује антропоморфизам у Пост 2 9: Бог „сади“ врт у Едену на истоку и каже да то не би требало да дословно схватимо, јер то не приличи Богу него да разумемо да је Бог заповедио да израсте врт као што је већ познато у Пост 1.<sup>865</sup> Слично тумачење заступа и свети Теофило Антиохијски.<sup>866</sup>

Свети Григорије Ниски примећује разлику између стварања човека и животиња по томе што се за животиње каже само да их Бог створио, а за човека се описује како га је створио.<sup>867</sup> Он додаје да стварање од „праха земаљског“ показује да је човек истовремено и величанствен и ништаван, по својој природи је ништа, а по својој части (да је слика Бога) он је величанствен.<sup>868</sup>

Материја од које је створен човек, према блаженом Августину није зла и он расправљајући се са манихејцима тврди да нема ништа лоше у томе што је створен по

---

<sup>862</sup> Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis 2.2.1-2.3.1*, in: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Illinois 2001, 49.

<sup>863</sup> Augustine, *Christian Instruction 2.36.52*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 54.

<sup>864</sup> Theodoret of Cyr, *Compendium of Heretical Myths*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 52.

<sup>865</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis 13.13*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 54.

<sup>866</sup> Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolycus XXV*, in: Ph. Schaff (ppp), Ante-Nicene Fathers, Christian Classics Ethereal Library, vol. II, Michigan 1885, 103.

<sup>867</sup> Gregory of Nyssa, *On the Origin of Man*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 52.

<sup>868</sup> Gregory of Nyssa, *On the Origin of Man*, ACCS I, 51



његовим речима од „блата“, јер да је остао послушан Богу, онда то његово тело не би било подложно трулежности.<sup>869</sup>

Златоусти сматра да израз „душа жива“ у 2 7 означава „животни принцип“ односно „виталност“ човека: удахњивање даха пренело је створењу направљеном од земље силу живота. „Душа жива“ за њега је активна душа, која има удове тела за примену своје активности и који се покорављају њеној вољи.<sup>870</sup> Тема односа душе и тела код отаца је прилично важна, али због обима рада то није могуће детаљније обрадити.<sup>871</sup> Тертулијан повезује стварање у 2 7 са Јер 1 5. Он сматра да када се сваки човек рађа да нас то Бог обликује у утроби и удахњује дах као што је то чинио у почетку.<sup>872</sup>

Према оцима, човек је настао симултано у својој целини и стварање се не може поделити на првобитно стварање тела, па онда душе, нити је душа преегзистирала пре тела па онда „пала у тело“.<sup>873</sup>

#### 4.4. Човек у рају

Св. Григорије тумачење Постања почиње разматрањем зашто је човек створен на крају стварања: „Није доликовало да се владар појави пре онога над чиме влада, најпре је припремљено царство, да би затим прихватило цара. Због тога је Свестворитељ раније припремио својеврсно царско обиталиште да би затим уследило и показивање цара... Творац је у свету показао и човека како би он био посматрач Његових чудеса и како би постао господар који ће наслађивањем познати дароватеља, а у красотама и величанствима видљивог видети трагове неисказиве и веће од речи силе Створитеља“<sup>874</sup> Занимљиво је овде поређење *човека и цара*, односно из наведеног закључујемо да први

---

<sup>869</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.7.8, у: A. Louth/T.C. Oden (прр), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 50

<sup>870</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis 12.15*, ACCS I, 50. Постоји и питање да ли је удахњивање даха значило примање дела „божанске супстанце“. По Августину, природа Божија па ни њен најмањи део није била претворена у људску душу. Природа Божија није подложна кварењу и зато се јасно каже да је душа била створена и да по себи није део природе Божије (Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.8.11, ACCS I, 52). Са друге стране, Василије Велики у једном поетском тексту каже да је Бог „уткао је у човека део своје сопствене милости како би он могао да препозна сличност кроз сличност“, а затим додаје да ниједно од небеских тела не може да се похвали тиме да је слика Бога до човека који је тиме почаствован изнад небеса. (Basil the Great, *Exegetic Homilies on Psalms 19,8*, у: A. Louth/T.C. Oden (прр), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 51).

<sup>871</sup> О односу душе и тела Свети Григорије Ниски каже да је душа „владар“ тела и да јој се тело покоравља, она је „узвишенија“. Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, (прев. А. Пантелић), у: Ј. Србуљ (прр), Господе ко је човек? Београд 2003, 12.

<sup>872</sup> Tertullian, *On the Soul*, у: A. Louth/T.C. Oden (прр), ACCS I, 52.

<sup>873</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 47, Д. Станилоје, Православна догматика 301, Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар 1997, 212. О томе да душа не претходи телу нити тело души види Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, 61-63.

<sup>874</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, 10.

човек има царске карактеристике. Бог за *човека-цара* даје свет и конкретно врт као добар домаћин који своје госту припрема обилну гозбу и сваку храну која му је потребна.<sup>875</sup>

Пратећи тумачење св. Григорија Ниског, св. Јован Дамаскин наводи да је Бог за човека као за каквога цара засадио врт као какву палату да би човек боравећи у њему живео блаженим и срећним животом. Реч Еден управо и означава изобиље. Био је на истоку и налазио се на већој висини од целе земље, имао благу климу и био обасјан најтананијим и најчистијим ваздухом, засађен зеленим биљем, препун мириса и испуњен светлошћу која превазилази сваку машту. Био је истински божанско место као достојно пребивалиште онога који је слика (образ) Бога.<sup>876</sup>

Свети Теофил Антиохијски представља првобитног човека у стању дечије наивности, незлобивости и безазлености као духовно и морално недораслог који треба да има поверења у свог Оца до тренутка када буде могао да прими познање.<sup>877</sup>

Човеку је дата заповест да врт „обрађује“ и да „га чува“ у 2 15, али рад човека у врту према бл. Августину није био тескобан као онај након изгона из врта и проклетства земље. Додатак у 2 15 „да га чува“ према Августину значи да чува оно што већ поседује, а то је срећан живот где нема смрти.<sup>878</sup>

Врло занимљиво, свети Симеон Нови Богослов, сматра да живот у врту није било „апсолутно пландовање“ (ленствовање) него да је рад човеку важна егзистенцијална особина која га води ка добру: „У почетку човек је створен са природом која има тежњу да ради, јер у рају Адаму је речено да обрађује тло и да брине за њега и у нама постоји урођена тежња за послом што је уствари кретање ка добру“. Он сматра да ленствовање води у унијате и апатичност чак и оне духовне и свете чиме „гурају себе у неприродну потчињеност страстима“.<sup>879</sup>

#### 4.5. Однос човека према животињама у рају

Свети Јефрем Сирин наглашава љубав и хармонију која је постојала између Адама и животиња пре кршења заповести. Оне су долазиле без страха као пред вољеног пастира.<sup>880</sup> Адаму је била дата цела земља, али му је Еден био дом и он није излазио из

<sup>875</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, 11.

<sup>876</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, Никшић 1997, 203-4.

<sup>877</sup> Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolytus XXV*, CCEL II, 104.

<sup>878</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans 2.11.15*, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, 60.

<sup>879</sup> Symeon the New Theologian, *Discourses 10.3*, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 61.

<sup>880</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.9* (прев. Н. Тумара), Крагујевац 2013, 42.

раја јер није било настањивог места за човека ван тих граница. Због тога је Бог „привео“ к Адаму сва створења, јер су они живели ван Едена.<sup>881</sup> Доведени и одмах одаслати назад. У њему није било животиња, него само човек.<sup>882</sup> Скроман човек је као Адам у рају, њему се придружују језиве звери, али је њихово зверство припитомљено. Миришу га и осећају га као и Адама онда као доброг пастира и „машу репом“.<sup>883</sup>

#### 4.6. Дрво живота и дрво познања добра и зла – Постање 2-3 као прича о избору између два дрвета

Свети Григорије Ниски уводи један важан егзегетски моменат: *дрво живота је симбол самог Бога*. Он полази од следећих претпоставки: у Прич 3 18 се каже да је Премудрост заправо *дрво животно* онима који се хватају за њега и ко год га се држи срећан је. Пошто је Господ заправо Премудрост, а Премудрост је дрво живота, онда је *дрво живота сам Господ*. Он наставља даље да је дрво живота једно са сваким дрветом са којег Логос даје храну човеку, тј. свако дрво је добро и у извесном смислу дрво живота осим једног. Храна узета са њега је познање добра и зла. Окушање са њега Животоначалник забрањује, а змија саветује како би устројила улазак смрти.<sup>884</sup>

Код св. Григорија Ниског видимо да се први пут помиње тумачење по којем је дрво живота заправо симбол самог Бога, а прича Пост 2-3 тиме постаје заправо прича о избору између дрвета живота и дрвета познања, избора између Господа и живота без Господа, избора између живота и смрти. (У СЗ мудросној и Дтн литератури живот лежи управо у држању закона тј. заповести, а смрт лежи у непослушању.) Ово је важан егзегетски увид који пратимо даље и код других отаца.

Григорије даље разматра шта је дрво познања добра и зла и почиње од анализе појма познања и наводи да оно има широко значењско поље у Писму.<sup>885</sup> Међутим,

---

<sup>881</sup> Severian of Gabala, *On the Creation of the World 6.1*, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 64.

<sup>882</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204.

<sup>883</sup> Isaac of Nineveh, *Ascetical Homilies 77*, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 64.

<sup>884</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* (19, 4-5), 45.

<sup>885</sup> Он се прво пита шта је то са чиме је помешано познање добра и зла и што је украшено чулним насладама? У одређењу значења дрвета познања добра и зла Григорије полази од анализе шта значи појам познања и каже да је у Св. Писму употреба речи „познање“ (γινώσις) истоветна са употребом речи „знање“ (ἐπιστήμη) и у начину на који се користе у Писму он налази разлику између познавања и разликовања (διάκρισις). Наиме, са познањем да се разликује добро и зло апостол повезује савршено стање изоштрене чулне способности (Јеврејима 5, 14) због чега и даје заповест да се све испитује (1Сол 5, 21) и каже да је испитивање својствено духовном (1Кор 2, 15). „Познање“ се не употребљава увек за означавање знања или сазнања него и у смислу расположења према угоднику нпр „Позна Господ оне који су његови (2Тим 2, 19)“ а они који су осуђени због своје злобе Господ каже „Никада вас нисам знао (Мт 7, 23).“ Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* 20, 1, 45.

усредсређује се на значење израза у самом тексту и налази да се овде познање односи на тзв. *помешано знање* односно знање и добра и зла и да у томе лежи проблем. Оно је забрањено зато што је помешано. Оно „добро“ у том познању заправо уопште није добро, већ је само *привид* добра. Оно постоји само да би привукло човека ка плоду, јер би у супротном зло било потпуно непривлачно.<sup>886</sup>

Привид добра у том плоду састоји се у томе да је оно „лепо за гледање“ и „добро за јело“, али је као мед који је помешан са отровом. Управо зато се жени учинило да је змија достојна поверења, јер је гледала спољашњост плода и приликом кушања била опчињена чулном насладом. Оно што чулима изгледа добро на крају се показује као највеће зло.<sup>887</sup>

Блажени Јероним сматра да Дрво живота представља мудрост и Христа. Ако је мудрост дрво живота, онда је мудрост по себи Христос. Зато је јасно зашто је блажен човек у Пс 1, 3 упоређен са благородним дрветом – то је зато јер се он пореди са мудрошћу. Блажени човек из Пс 1 који није ишао на веће безбожничко је као дрво засађено крај извора вода.<sup>888</sup>

По светом Јовану Дамаскину дрво живота је такође симбол самога Бога, али он додаје још неке занимљиве моменте. Наиме, човек се у врту наслађивао најслађим плодом, а то је било гледање у Бога и тиме се хранио тако да је оно достојно названо дрветом живота; јер „сладост божанског заједничарења онима који се Њиме причешћују предаје живот који се не прекида смрћу“.<sup>889</sup> Дакле, уколико добро разумемо ово тумачење, за Дамаскина је *плод дрвета живота и само дрво живота метафора за однос са Богом: једење плода јесте причешћивање њиме који је сам живот, а гледањем у њега ми се наслађујемо као каквим плодом*. Дрво живота је тиме изједначено са сваким дрветом, јер он је створио сва дрвета и преко сваког даје живот.

Севериан, епископ Габале у Сирији, каже да је дрво живота стајало у средини врта као трофеј, а дрво познања као искушење. Држањем заповести о дрвету познање, добија се награда у виду дрвета живота.<sup>890</sup>

---

<sup>886</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* 20, 2, 45.

<sup>887</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* 20, 3-4, 46.

<sup>888</sup> Jerome, *Homilies I*, у: A, Louth/T.C. Oden (прр), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 55.

<sup>889</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 205.

<sup>890</sup> Severian of Gabala, *On the Creation of the World* 6.1, ACCS I, 61.

#### 4.7. Заповест 2, 16-17

Оци у давању заповести не виде ограничавање човекове слободе нити забрану по којој Бог не дозвољава човеку познање. Према св. Атанасију Великом, заповест дата човеку у врту била је знак Божије милости и поштовање исте требало је да осигура њихов безболни и безбрижни живот у рају.<sup>891</sup> Слично томе, Златоусти сматра да је Бог човеку дао заповест да би му помогао, јер нам је закон дат као подршка, помоћ и путоказ (Иса 8, 20).<sup>892</sup> Он то повезује са „Јер је заповијест жижак, и наука је видјело, и пут је животни карање које поучава“ Прич 6, 23 што значи да је заповест светло и води на прави пут.

Свети Григорије Богослов наводи да је закон дарован ради коришћења и вежбања слободе. Закон је представљала заповест: које растиње може да једе, а које не може.<sup>893</sup> Међутим, он управо овде доноси кључан егзегетски моменат: по њему, познање није ускраћено човеку, него би му било намењено када би стекао одређени духовни узраст. За њега, дрво познања добра и зла би било добро за благовремену и правоваљану употребу („то дрво беше познаја којој су безопасно могли приступати само опитно усавршени“), али је и рђаво за све просте и, уз то, неумерене у апетиту; исто као што и добро припремљена храна не одговара, нити користи, слабима и онима којима је још млеко потребно.<sup>894</sup>

Према св. Јефрему Сирину Пост 2-3 је такође прича о избору између два дрвета. Он каже: „Када га је створио нити га је начинио смртним, нити га је бесмртним начинио, да би Адам чувајући закон или престапајући закон, од једног од два дрвета задобио оно што је желео... иако им је у милости својој дао све, желео је да им омогући да једу од дрвета живота и тако задобију бесмртност“.<sup>895</sup>

Сирин сматра да је змија одбачена заједно са грехом, Адам и Ева *би јели од дрвета живота и дрво познања им не би било ускраћено*, од једног би задобили непогрешиво знање, а од другог бесмртан живот унутар тела. Слушањем змије одбацили су све оно што би у будућности било њихово.<sup>896</sup>

Дакле, св. Јефрем тврди као и св. Григорије Богослов да би они јели од оба дрвета, али у право време. Он каже да би они јели и стекли познање само да су одбацили змију.

---

<sup>891</sup> Athanasius, *On the Incarnation 3.4*, у: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 62

<sup>892</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis 8*, ACCS I, 80.

<sup>893</sup> Свети Григорије Богослов, *Реч XXXVIII - На Богојављење или на Рождество Спаситељево*, у: Дела, (прев. М. Мијагов/прир. М. Средојевић), Београд 2004, 376.

<sup>894</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 376.

<sup>895</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.17*, 46.

<sup>896</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.23*, 50.

То значи да мудрост односно знање јесте пожељно, али не када се иде „пречицом“ и „магијским триком“ него када се човек вежба у поштовању закона. Ту лежи истинско знање. Исто тако можемо разумети и св. Григорија Богослова „када довољно сазру да могу приступити овом знању“ можемо сматрати кад довољно сазру у вежбању закона односно поштовања заповести.

Св. Јован Дамаскин прати све наведене токове тумачења, али додаје још један важан моменат. Једење плода са дрвета познања човеку је донело *аутономност*. Наиме, дрво познања добра и зла је тако названо што је свакоме који га куша давало моћ да спозна властиту природу, што је добро за оне који су савршени, али је зло за оне који су несавршени и чије су жеље лакомије („као што је тврда храна лоша за одојчад“, уп. Григорије Богослов). Он каже да „Бог који нас је створио није хтео да се старамо и бринемо о многим, нити да будемо старатељи и промислитељи властитог живота“ (уп. Мт 6: „не сеју нити жању а опет их отац небески храни“).<sup>897</sup> Ово, дакле, значи да је кушањем плода Адам хтео да буде *аутономан*, независан од Бога и то је и успео: постао је сам себи старатељ и промислитељ властитог живота. То се показује на примеру да увидевши да је го прави себи кецељу од лишћа.

#### 4.8. Змија

Говор змије представљао је оцима загонетку. Ипак, већина сматра да је ђаво или Сатана говорио кроз змију<sup>898</sup> или да је на била симбол Сатане.<sup>899</sup> Свети Амвросије Милански као мотив ђавола за тако нешто види у зависти ђавола због среће човека који је у рају.<sup>900</sup> На другом мести он змију види као симбол пожуде.<sup>901</sup>

Свети Григорије Богослов сматра да је „изумитељ греха“ уловио човека његовом „надом на обожење“ односно у речима „постаћете као богови“. Он сматра да је то био кључан моменат искушења и да је змија имала успеха управо стога што је човеку урођена тежња ка постајању Богом односно богоуподобљењу.<sup>902</sup> Речи „постаћете као богови“ Августин види као; ко год тражи да постане виши, постаће нижи. Човек је желео да буде самодовољан, да буде и сам Бог и мислећи да су сами себи извор бића одаљили су се од правог извора свога бића.<sup>903</sup>

<sup>897</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204.

<sup>898</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.16, 45.

<sup>899</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.14.20, ACCS I, 76.

<sup>900</sup> Ambrose, *Paradise* 12, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 76.

<sup>901</sup> Ambrose, *Letters to Bishops* 25, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 76.

<sup>902</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 375.

<sup>903</sup> Augustine, *City of God* 14.13, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 77.

Дијадох Фотички, слично као и Јефрем, и он сматра да све док није погледала ка плоду, није имала пожуду за њим и даље наставља да чула ометају намеру срца.<sup>904</sup> Змијин подвиг је био на натера Еву да погледа плод који је био красан, а касније је то само водило ка једењу плода.<sup>905</sup>

#### 4.9. „Адаме где си?“ – Прилика за покајање

Бог пружа Адаму могућност покајања, али он „не исповеда своју глупост“ и оптужује жену. Бог им је кроз испитивање омогућио прилику да се покају, али они нису хтели.<sup>906</sup> Да су се покајали избегли би проклетство земље, били би изгоњени из врта али последице по њихов живот не би биле толико трагичне.<sup>907</sup>

У Божијем питању „Адаме где си?“ Златоусти такође види позив на покајање.<sup>908</sup> Једнако слично слично као и он, Симеон Нови Богослов види у питању позив на покајање, а не став да Бог „не зна“ где је Адам: Бог му врло обазриво приступа не желећи да га преплаши.<sup>909</sup> Доротеј Газки ставља речи у уста Адаму и Еви како би изгледало да су се заиста покајали и какве би речи Бог очекивао.<sup>910</sup> Уместо да се покаје, Адам кривицу сваљује на Бога који му је дао жену, а која га је навела на грех.<sup>911</sup>

За разлику од човека и жене саслушање односно прилика за покајање није пружена змији. Змија није уопште испитивана него је од почетка проклета и Августин сматра да је то зато што је ђаво пре тога од вечности имао прилику да се покаје, али то није учинио и овога пута добија само проклетство.<sup>912</sup>

#### 4.10. Проклетства и смрт

Чињеница да човек не умире сходно речима „у дан у који будеш јео с њега, умрећеш“ такође је будила пажњу отаца. На ово питање Августин каже да постоје две смрти: Кушањем плода човек је био осуђен на смрт, али она није одмах наступила зато

---

<sup>904</sup> Diadochus of Photice, *On Spiritual Perfection* 56, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 78

<sup>905</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.20, 48.

<sup>906</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.27-29, 53

<sup>907</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.23, 50

<sup>908</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis* 17.22, ACCS I, 85.

<sup>909</sup> Symeon the New Theologian, *Discourses* 5.5, ACCS I, 85.

<sup>910</sup> Dorotheus of Gaza, *Spiritual Instruction* 1, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, 87.

<sup>911</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.17.25, ACCS I, 85.

<sup>912</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.17.26, ACCS I, 89.

што постоји прва смрт која је одвајање душе од Бога и коначно друга смрт која је одвајање душе од тела (и од Бога).<sup>913</sup> Одвајање од Бога, дакле, значи смрт.

Смрт је праћена проклетствима односно казнама. О значењу проклетстава учи нас Златоусти: она су потпуна супротност од онога што је у врту било: у врту је јео од сваког дрвета без боли и тескобе од прелепих плодова, а сада ће јести зеље пољско и то у зноју лица. Исто тако земља није издашна као у врту него чак и након обраде даваће мањи принос. Ова проклетства су била подсећање на први грех и требало је човека да сачувају од даљег грешења.<sup>914</sup>

Осим тога смрт је према Теодориту Кирском била смислена. Кажњавајући нас смрћу, Законодавац је спречио ширење греха до у бесконачност. На тај начин је смрт учинио корисном као средство ка спасењу. Тако Судија меша за нас своју казну са љубављу.<sup>915</sup>

#### 4.11. Ново дрво живота - крст

Григорије Богослов сматра да Христос обнавља наш живот путем дрвета живота које је крст. Христос је подигнут на дрво и прикуцан на њега, и ипак тим дрветом спасава нас све, крст је за нас дрво живота.<sup>916</sup>

Он је другим речима као Христос који нас је подигао и поставио на небо. Сада видите да пошто је ово дрво било засађено у Еденском врту, тако смо сви сада у цркви засађени уз Христа.<sup>917</sup>

Смрт по Оригену нема последњу реч те иако се у 3 19 каже да се човек „враћа у прах“ он говори да Христос васкрсава оно што је отишло у прах.<sup>918</sup> По њему, мучеништво је такође пут преко херувима са пламеним мачем. Мученике ће херувим отпратити до дрвета живота и до свих дрвета која су засађена на истоку.<sup>919</sup>

---

<sup>913</sup> Augustine, *City of God* 13.12, ACCS I, 62

<sup>914</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis* 17.40-41, ACCS I, 96.

<sup>915</sup> Theodoret of Cyr, *On the Incarnation of the Lord* 6.1, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 96.

<sup>916</sup> Gregory of Nazianzus, *Theological Orations* 29.20, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 55.

<sup>917</sup> Jerome, *Homilies* I, ACCS I, 55.

<sup>918</sup> Origen, *Homilies on Leviticus* 9.2.3, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 97.

<sup>919</sup> Origen, *Exhortation to Martyrdom* 36, у: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 102.



#### 4.12. Тумачење Пост 2-3 у савременом православном богословљу

Детаљан преглед тумачења Пост 2-3 у савременом православном богословљу немогуће је пружити у овом раду. Намера овог одељка је да у кратким цртама покаже колико је овај текст код православних читан највише у догматском контексту и да постоји много мање православних теолога који се овим текстом баве у контексту поређења са старооријенталним материјалом (за разлику од римокатичког и протестантског богословља). Међутим, компаративни приступ старозаветним и старооријенталним текстовима није био одлика само западне библистике, већ је крајем 19. и почетком 20. века овај приступ био и те како етаблиран у руској православној библистици. Доказ за то су, рецимо, радови А. Лопухина (†1904).<sup>920</sup> Нажалост, узлет православне библистике нагло је прекинут Октобарском револуцијом.

Све ово је довело до доминације патристичке традиције, али у смислу прилично конзервативног односа према патристичком богословљу и према самом тексту Пост 2-3, без удубљивања у важне егзегетске моменте код самих отаца. Пост 2-3 у православљу остаје и даље доминантно читан у догматском и патристичком оквиру. Један од циљева овог рада јесте да управо поређењем Пост 2-3 са академском литературом пружи увид у богатије значење текста и његов значај у време када је настао, али и у његову универзалну поруку која и данас и те како има свој значај.

У својој монографији под именом Прародитељски грех, Ј. Романидис покушава да изложи православно тумачење Пост 2-3. Прво издање изашло је још 1957, а друго издање 1989. године. Књигом доминирају догматске теме попут схватања греха, смрти и порекла зла, а затим и о односу душе и тела, безгрешности Адама у врту итд.<sup>921</sup> Треба имати у виду да књига садржи скромне егзегетске увида по питању самог текста, а у самом уводу је очигледно да је написана као полемика да се „изобличи“ учење „Латина и паписта“ предвођених Августином о прародитељском греху и то у контексту Православне цркве у дијаспори (у САДу).

---

<sup>920</sup> А. Лопухин, *Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. Том I, Пятюкнижие Моисеево, Санкт Петербург 1904, 2. Уп. А. Лопухин, *Библия и Вавилон*, Санкт Петербург 1904; А. Лопухин, *Библия и научные открытия на памятниках Древнего Египта*, Библиейско-исторические очерки, Санкт Петербург 1885. Тада су постојали сви предуслови научног рада на поређењу ових текстова код православних с обзиром да је постојао Институт за оријенталне науке (Институт востоковедения РАН) који је прикупљао рукописе, глинене плочице и друге текстове почев од почетка 17. века када је основан па све до почетка 20. в. када је имао завидан регистар. I. F. Popova, *History of the Institute of Oriental Manuscripts* (10.06.2005), IntRes: [http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com\\_content&task=view&id=46&Itemid=82](http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=82), преузето 07.07.2017.

<sup>921</sup> Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, Нови Сад, 2001.

Пре свега, Романидис критикује историјско-критичку методу Ј. Велхаузена и уопште приступ поређења библијског материјала са митским наслеђем.<sup>922</sup> Затим, он тврди да су „западњаци“ ослањајући се на Августиново тумачење<sup>923</sup> престали да посматрају Сатану као онога који је истински противан Богу и који је господар смрти „него су почели да тврде да је Бог њен узрочник“. Тако се на Западу по њему развила теза да је смрт казна Божија.<sup>924</sup>

Цитирајући свете оце, он се интензивно бави проблемом порекла смрти и цитира светог Василија Великог: „Што се више човек удаљавао од живота то се више приближавао смрти, јер Бог је живот, а одсуство живота је смрт. И тако својим удаљавањем од Бога, Адам је изазвао смрт. Према томе Бог није створио смрт него смо је ми својом грешном жељом у себи изазвали. Бог није спречио смрт како ту болест не би у нама учинио вечном“. Романидис сматра да Бог не кажњава непосредно већ посредно, допуштајући човеку ако овај то жели да се удаљи од Њега и да се тако лиши живота.<sup>925</sup>

На стр. 51 наводи св. Кирила Александријског и бави се начином на који начин су сви људи после Адама постали грешни. Он одговара на питање зашто да будемо осуђени због њега и да због „очева синовима трну зуби“. Он каже да се Адамова природа се разболела због његовог греха, ми наслеђујемо ту природу јер смо његови потомци, али нисмо учествовали са њим у његовом преступу.<sup>926</sup>

Он критикује Августиново учење о наследној кривици и Анселмову „теорију о задовољењу“. Не постоји правна димензија проблема наследности Адамове кривице и казне човечанства због увреде божанске праведности или природе зато што Бог није узрочник смрти. На истоку оци спасење разумевају као избављење од смрти и пропадљивости као исцељење човечанске природе начете од стране ђавола, на западу се спасење не односи првенствено на смрт и на пропадљивост, већ на укидање божанског гнева, смртне казне и болести кроз задовољење божанске правде.<sup>927</sup>

---

<sup>922</sup> Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, 43.

<sup>923</sup> Данас постоје много савременије студије о Августиновом схватању прародитељског греха, види Ј. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, *Augustinian Studies* 36/2 (2005), 359-396.

<sup>924</sup> Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, 35.

<sup>925</sup> Он такође наводи и св. Атанасија Великог: „Људи су окренули леђа ономе што је вечно и наговорени од ђавола, усмерили су своју пажњу на оно што је пропадљиво, те су тако и само постали узрочницима пропадања у смрт“. Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, 48.

<sup>926</sup> Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, 51.

<sup>927</sup> Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, 51.

Као што је из претходних одељака јасно, приступ Ј. Романидиса теми Пост 2-3 одређен је у великој мери искључиво догматским и полемичким тоном и отвореност за другачије егзегетске увиде је искључена.

Године 1976. у манастиру Ћелије бива објављен први том Догматике Православне Цркве. Ава Јустин Поповић се на текст Пост 2-3 осврће у поглављима 34 и 35.<sup>928</sup> Свака тема коју излаже пропраћена је низом светоотачких коментара и на врло мало места можемо препознати његове личне увиде. За разлику од Романидиса приметан је већи сензибилитет за егзегетске аспекте текста.

Постање човека свети Јустин излаже по овим темама систематично наводећи цитате отаца који се тичу дате теме. Он наглашава разлику стварања између човека и животиње, слично као код св. Григорија Богослова.<sup>929</sup>

Првобитно стање човека је било безгрешно, али та је безгрешност била релативна, а не апсолутна. Човек је могао не грешити, а не: човек није могао грешити. Хранећи се родом са дрвета живота човек је телом могао остати безболестан и бесмртан, јер је дрво живота имало силу да даје живот и од њега су се могли хранити само достојни живота. Заповест дата човеку требало је да вежба његову слободну вољу у драговољном чињењу доброг и избегавању свега забрањеног. Дрво познања добра и зла је названо тако зато што је човек преко овог дрвета сазнао опитом какво се добро састоји у покоравану, а какво зло у противљењу вољи Божијој (уп. Свети Григорије Ниски, св. Јован Дамаскин, св. Теофило Антиохијски).<sup>930</sup>

Догматске теме Ј. Зизјуласа одликује савременији приступ и више сензибилитета за модерне контексте текста Пост 2-3. Осврћући се на закључке савремене биологије да човек умире од тренутка рађања, он поставља егзистенцијално питање: шта је заправо истински живот?<sup>931</sup> Тиме он Пост 2-3 враћа у средиште савремених промишљања о односу живота и смрти и упућује на догађај васкрсења Христовог као моменат превазилажења смрти.

Митрополит пергамски посматра Адамов чин у контексту односа *створено-нестворено*. Да би створено преживело потребно му је да се непрекидно налази у односу јединства са нествореним. Другачије не може живети, а управо је зато и створен да би

---

<sup>928</sup> Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, Београд 2003.

<sup>929</sup> „Преимућство човековог стварања састоји се у томе што је Триипостасни Бог лично и непосредно, тако рећи сопственим рукама, саздао тело човеково и дао му свој дах живота, а није га земља сама произвела по заповести Божјој као што је то био случај са осталим живим бићима на земљи“. Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, 278.

<sup>930</sup> Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, 289-290.

<sup>931</sup> Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, Нови Сад, <sup>2</sup>2009, 305.

остварио то јединство створеног са нествореним. Адам је бирао да своју слободну остварује одрично у смислу „нећу да сједињујем створено са нествореним“. Адам је подлегао искушењу да прогласи себе за Бога и себе самога је учинио „богом“. *Одвојивши се од нествореног, створено није имало извор живота у себи и то представља човеков пад.*<sup>932</sup> Иако је у догматском контексту, у потоњим деловима рада видећемо како ово тумачење одговара одређеним паралелама Пост 2-3 са митским наслеђем.

Осим горе поменутог А. Лопухина, постоји још неколико савремених православних теолога који у егзегези Књиге постања користе поређење са старооријенталним текстовима као што су Р. Кубат,<sup>933</sup> Е. Пентиук<sup>934</sup> и А. Маринова<sup>935</sup> и које ћемо такође користити у овом раду. Савремени руски егзегета с правом тврди да старооријентални текстови могу помоћи у разумевању Светог Писма и да би их оци цркве такође користили да су знали за њих, јер су користили и другу нехришћанску литературу.<sup>936</sup>

#### 4.13. Тумачење Пост 2-3 у доба просветитељства

У западном хришћанству, према П. Кибелу, све до 18. века, односно до филозофа класичног идеализма и просветитељства, Канта, Шилера и Хегела, важеће тумачење Пост 2-3 било је од блаженог Августина. По њему, пад човека био је условљен и „падом анђелских сила“ те је човек постао попреште сукоба добра и зла и који се слободно одлучује за једну или другу страну. Међутим, са почетком модерног доба, мења се саморазумевање човека – човек није више „лоптица“ са којом се играју невидљиве силе, већ „господар света“ што је утицало на схватање Пост 2-3 у последњим деценијама 18. в. Тако долази у фокус „дрво познања добра и зла“ и потпуно се окреће тумачење које је то тада познато.<sup>937</sup>

У доба просветитељства настаје преиначење традиционалног тумачења Пост 2-3. Као што је преимућство човека у односу на животињу било опште место у антици, тако се ово схватање преиспитује у просветитељству. У једном тексту Кант наводи је сматрао

---

<sup>932</sup> Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 305.

<sup>933</sup> У већ поменутој Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 15-136.

<sup>934</sup> Е. Pentiuс, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, New York/Mahwah 2006, 5-40.

<sup>935</sup> А. Маринова, *Прояви на човешката греховност до потопа (Библејско-богословско изследване с тълкуване на Бит. 3 гл.; Бит. 4:1-16; Бит. 6:1-4 и паралели)*, София 2014.

<sup>936</sup> А. Десницкий, *Введение в библейскую экзегетику*, Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета/ Институт перевода Библии/Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения РАН, Москва 2011, 29. Он у књизи такође износи историју библејске егзегезе и њених метода, а доста пажње посвећује и односу патристичке и савремене егзегезе.

<sup>937</sup> Р. Kübel, *Metamorphosen*, 3-4.

да је према Пост 2-3 човек био четвороножац и вегетаријанац, верао се по дрвећу да би убрао плодове, али да је њему за разлику од других била усађена „клица разума“ (*Keim des Vernunftes*) коју је он развијао и постао двоножац, развио друштво те високо издигао главу у односу на своје животињске пријатеље.<sup>938</sup>

У чланку „Почетак људске историје“, Кант каже да је инстинкт, тај првобитни „глас Божији“ (заповест) водио новоствореног човека те да док год се човек њему покораво било му је добро.<sup>939</sup> Тако је према Канту прича о непослушности човека преиначена у прелаз из инстинктивног у разумно, из животињског у људско, односно у стање „слободе“.<sup>940</sup> У једењу плода са дрвета познања видео прелаз првобитног човека којим је владао инстинкт у човека којим је владао „разум“ те тиме од примитивног човека постао „истински човек“. Следећи корак разума било је прављење „кецеља од лишћа“, а након њега „очекивање будућности“ који му је донео доста брига, али и могућност планирања за разлику од животиња. Последњи корак било је оснивање друштва и издизање изнад оквира природе.<sup>941</sup>

У том смислу оно што је у западном хришћанству било симбол непослушности, у просветитељству постаје симбол слободе, а оно што је сматрано за почетак пада и смртности представља у просветитељству почетак усавршавања и подизања у односу на природу.

П. Кибел с правом указује на недостатности Кантовог тумачења Пост 2-3 које се састоји у томе што онда забрана нема смисла. Дакле, у његовој тврдњи постоји следећа непомирљивост: Кант каже да је једење плода циљ, односно развој разума, али не говори чему онда служи забрана. Он сам није даље разматрао ову тезу и тако је она остала недовршена. У том смислу се може рећи да је његово тврђење занимљиво, али није егзегетски утемљено. Иако Кант човека назива створењем, нигде не говори о његовом Створитељу. Он говори да је циљ човека да развије свој разум. То би онда значило када бисмо ово узели као претпоставку да је човек био створен да поједе са дрвета познања, али не објашњава забрану.<sup>942</sup>

---

<sup>938</sup> Ово је Кантова реакција на следећи текст: Dr. Peter Moscati, Prof. der Anat., *Von dem Körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen. Eine akademische Rede, gehalten auf dem anatomischen Theater zu Pavia*, J. Beckmann (прев) in: *Königsbergische/Gelehrte und Politische Zeitungen*, 67 tes Stück, 23. August 1771.

<sup>939</sup> E. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, у: *Kant's Werke, Abhandlungen nach 1781*, Band VIII, G. Reimer (ppp), Berlin/Leipzig 1923, 111.

<sup>940</sup> E. Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, 112.

<sup>941</sup> E. Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, 113.

<sup>942</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 9.

## 5. Настанак текста Пост 2-3

### 5.1. Литерарна критика и почетак критике усменог предања

Имајући у виду неке од проблема у тексту попут дублета, противречности, прекида и неуједначености, многи тумачи су покушавали да их реше тако што ће текст поделити у мање целине и у једном или више мотива видети његово језгро које ће прогласити „првобитном“ приповешћу или чак тврдити да постоји низ приповедака као основних извора. Идеја „реконструкције“ првобитних приповести имала је за циљ да превазиђе поменуте проблеме у тексту и да прикаже једну кохерентну и консеквентну причу са плаузибилним тумачењима. У тим покушајима многи делови текста проглашавани су за глосе, читави одељци су приписивани каснијим редакторима. Као и у случају структуре текста, ни за настанак текста нема консензуса и постоји читава лепеза теорија. Међутим, и поред ових потешкоћа, анализа настанка текста важна је у овом раду јер ће пружити историју основних увида у настанак текста, а то ће нам помоћи у праћењу коришћења и обраде старооријенталних мотива у Пост 2-3. Мотиви који су испрва вероватно били „сировије“ преузимани, у каснијим слојевима дописивања и редакције добијали су прилично преиначена значења. У сваком случају, понављамо да коначно тумачење улоге свих мотива у тексту мора да буде изведено из канонске форме текста.

На проблеме у тексту међу првима је указао Карл Буде. Он упоређује 2, 9 са 3, 2-3 и увиђа различито називање дрвета: у првом је дрво познања добра и зла које је у средини врта, а у другом жена не спомиње дрво живота које је исто у средини врта, већ је забрањено дрво заправо једино у средини врта. У 3, 6 се каже да је то дрво оно које је „пожељно за јело“ и „чини мудрим“, а 3, 11 наводи да је то „забрањено дрво“. Од свих њих, сматра Буде, најважнија је ознака у 3, 3 која указује да постоји само једно дрво у средини врта.<sup>943</sup>

Буде извлачи закључак да се женина изјава недвосмилено односи само на дрво познања добра и зла и да је оно *једино* дрво у средини врта: она управо зато наводи само локацију дрвета, али не и пуно име дрвета поменуто у 2, 17. Увођење другог дрвета, дрвета живота, условило је да се дрво које је испрва имало само ознаку дрво у средини врта назове дрво познања добра и зла.<sup>944</sup> Буде сматра да заправо цела прича Пост 2-3

---

<sup>943</sup> К. Budde, *Urgeschichte*, 48.

<sup>944</sup> К. Budde, *Urgeschichte*, 50.

изграђена на дрвету познања добра и зла и да је оно централна тема.<sup>945</sup> Проблем је по Будеу настао када је редактор у првобитну причу унео дрво живота и тако су настале потешкоће. Тако је морао бити додат и чувар дрвета у 3, 22 да спречи да човек пружи руку и поједе са њега како би „живео вечно“. Он каже да то значи да би после једног једења дрво живота посредовало вечни живот, а не би човек од њега помало јео и живео вечно. За то постоји све друго дрвеће да га одржава у животу.<sup>946</sup>

То да је дрво живота накнадно убачено у причу види се и из самог садржаја приповести, односно Буда уочава низ нелогичности које настају његовим уносом. Оно игра нему улогу у приповести, и помиње се само у 2, 9 и 3, 22. Да је дрво живота од самог почетка било укључено у причу, онда би се око њега све вртело и змија би желела човека да наговори да од тог дрвета једе. Само један плод би човеку дао вечност и тиме спречио да уопште буде икаквог проблема. За човека је дрво живота било као и било које друго дрво, јер му нико није рекао какве последице оно може да има.<sup>947</sup>

Буде не мисли да би човек у једном тренутку по Божијој вољи досегао до дрвета живота ако би се показао послушан, јер нам сам текст не даје довољно простора да то закључимо. Он сматра да су и дрво познања и дрво живота у светлу целе приповести нешто што Бог жели да задржи „за себе“, јер њихово поседовање залази у „премоћ“ његовог „божанског Бића“. Зато он 3, 22 види као „митолошки“ додатак који евоцира мотив „Божије љубоморе“ и поставља га у први план. Самим тим додавање дрвета живота води тумачење приче у сасвим друге токове и затамњује његову првобитну поруку.<sup>948</sup>

Буде већ у 3, 19 – „јер си прах (земља) и у прах (земљу) ћеш се вратити“ види Божију одлуку да ограничи људски живот, односно да му постави чврсту границу. Он повезује овај стих са Пост 6, 3 где се каже да Јахвеов „дух“ неће обитавати у човеку дуже од 120 година, односно да човек неће живети вечно.<sup>949</sup> Зато он тај стих види као истински крај приповести. Иако му је живот ограничен приповест би показала да је био створен са одређењем или макар са могућношћу за вечни живот. Дах који је добио у 2, 7 му омогућава живот док год га има, али тај дах му се одузима у 6, 3.<sup>950</sup>

---

<sup>945</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 60.

<sup>946</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 52.

<sup>947</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 54-55.

<sup>948</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 57.

<sup>949</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 47.

<sup>950</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 61.

Могућност бесмртности постоји, али не кроз дрво живота него кроз Божију одлуку да оповргне речено у 6, 3. Онда је јасно да дрво живота уопште није ни потребно, јер бесмртност човека Бог може вратити само ако му врати дах.<sup>951</sup> Након што је згрешио, ствар изгледа другачије – човек се враћа у прах из којег је узет.<sup>952</sup> Тако се долази до непрекинутог и кохерентног низа у приповести: до 3, 19 сеже Божији говор човеку, а у 20 се завршава када се дају кожне хаљине човеку и жени.<sup>953</sup> У ранијим фазама приповести, Пост 3 и 6 су стајале много ближе, без каснијих уметака. Касније промене у тексту су настале не преко неког извора који је стран јахвистичком, него управо неки редактор из те школе.<sup>954</sup>

Иако су многи мислили да приповест Пост 2-3 има много месопотамских паралела, Буде сматра да је дрво познања добра и зла својствено само Библији. Прича о стицању моралног познања и пореклу зла у свету настала је на јеврејском тлу и то као теологумена једне од теолошких школи и то јахвистичкој.<sup>955</sup> Буде каже да је дрво познања добра и зла оно најоригиналније у причи, али да је приповести о рају било много и међу народима који су окруживали Израиљ. Он каже да су многи такви мотиви постојали, али да су ушавши у усмену културу Израиља били постепено мењани и преиначени.<sup>956</sup> По њему, када спојен мотив дрвета познања добра и зла са мотивом рајском врта, онда је и додато дрво живота. Он чак каже да је свако дете знало да у рају мора да постоји дрво живота. Буде сматра 3, 22 за очигледан додатак, али и одељак о рекама 10-14 такође држи као каснију интерполацију.<sup>957</sup>

Исто тако, он примећује и дублет с. 8 и 15. Ст. 15 треба избацити и да је каснији додатак који поправља претходни из стиха 10-15 тако да он „реконструирате“ претходну нит приповести: Бог сади врт у Едену и тамо поставља човека (8), а у врту изниче разно дрвеће (9) и одмах након тога заповест да од сваког дрвета може јести, осим... (16-17).<sup>958</sup>

Буде се није изјашавао много о стању пре пада. Касније је покушао о томе нешто више да каже али је неспретно тврдио како је библијски писац ма колико био генијалан имао тежак задатак да опише то првобитно стање и није оставио много трагова. Оно што је важно јесте да је човеку у том стању потпуне послушности било добро.<sup>959</sup>

---

<sup>951</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 62.

<sup>952</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 63.

<sup>953</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 60.

<sup>954</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 87.

<sup>955</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 79.

<sup>956</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 81.

<sup>957</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 82.

<sup>958</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 83.

<sup>959</sup> K. Budde, *Noch einmal die Paradiesgeschichte*, Die Christliche Welt 41, 1927, 14.



Херман Гункел се надовезује на Будеа и такође примећује низ проблема у тексту. Иако је у заповести речено да ће човек умрети чим буде јео, ова претња не бива остварена. Древни приповедач ово уопште није узимао као проблем: Бог остаје при својим речима, али тек у Пост 3, а тиме уосталом показује своју милост. Упадљиво је да Бог сам у 2, 16-17 открива тајну делотворност дрвета коју ће змија искористити.<sup>960</sup>

Он даље наводи противречности, дублете и неуједначености у тексту: изгон из врта се помиње два пута 3, 23 и 3, 22.24а, Ева се двапут именује 2, 23 и 3, 20 (уп. одељак Ш.3.1). Проклетство које се упућује човеку показује понављање. Стварање раја и постављање човека у њега спомиње се двапут: 2, 8а и 9, а затим 2, 8б и 15. Према 2, 8 рај лежи на далеком истоку, а према 3, 24 на далеком западу, а према 10-14 на северу.<sup>961</sup> Према 3, 3 у рају стоји само једно дрво у средини врта, док 3, 22-24 говори о два дрвета у средини врта, а по њему 2, 9 јасно показује знаке глосаторског додатка „у средини врта“. Осим тога, име Божије се другачије наводи кроз текст.<sup>962</sup>

Иако Гункел сматра да је текст у коначној редакцији заокружен и замишљен као *целина* (што потврђује повезаношћу 2, 7 са 3, 23), он ипак сматра да је у усменој традицији прича била традирана одвојено и то као приповест о стварању и приповест о рају. Овај Гункелов став ће обележити егзегезу 20. века. Коначни редактор по њему је спојио у јединствени текст две различите традиције: 1) приповест о пореклу света – земље, биљака, људи, животиња и жене са 2) приповешћу о рају (Еденском врту) и изгону из њега. Приповести о стварању припадају стихови 2, 4б-7 (9а.15), 18-24, а приповести о рају 2 (9б.15) 16.17.25 и цела трећа глава. Обе приповести су по Гункелу вештачки повезане у једну целину. Пост 3 притом је једна у себи добро компонована целина док се приповест о стварању може поделити на мање целине 1) пра-стање и воде, 2) стварање човека, 3) стварање биљака, 4) стварање животиња и жене.<sup>963</sup>

Постоје још неке недоследности у тексту: према 2, 5 се тек најављује стварање биљака, али тек 2, 9а говори о расту дрвећа у Еденском врту тако да уопште не сазнајемо како су заиста настале биљке на земљи. Осим тога, према 2, 5 киша је та од које треба да наступи плодност земље, док је према 2, 6 облак водени тај који натапа земљу. У 2, 5 се помиње да је човек тај који треба да обрађује земљу док он на земљу долази тек у 3, 23. Поред човека су у рају биле и животиње, али се не наводи да су и оне истеране из врта,

---

<sup>960</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 8.

<sup>961</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 22.

<sup>962</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 23.

<sup>963</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 23-24.

а подразумева се да су се распространиле по земљи. Све се ове потешкоће разрешују уколико избацимо 3, 23. Рај није било неко одређено место на земљи, него управо цела земља и баш се каже да је Јахве на целој *adamah* дао да израсту дрвета лепа за гледање и добра за јело. Целу земљу су напајале рајске реке које су потицале од јдног тока тако да човек није морао да се труди око наводњавања. Човек је просто био баштован и могао је јести од свих плодова земље. Када су људи згрешили, рајска река понире, а тамо где је стајало прелепо дрвеће сада расте само трње и коров. Тако је рад човека који раније није био потребан, постао прека потреба и постао тескобан и неиздржљив. Ако избацимо 2, 23 онда човек није „изгнан“ већ је проклетство које је изречено утицало на плодност земље. Тако би се приповест по Гункелу завршила са 3, 19. На тај начин су приповест о стварању земље и рају биле блискије: свет је створен као рај, а 2, 5 треба разумети као опис садашњег стања. Тек је каснији редактор додао локацију врта у Еден, на истоку пратећи једну општу традицију.<sup>964</sup>

Гункел даље разматра варијанте приповести о рају и какве паралеле има у самом Старом Завету. У Јов 15, 7-8 Елифас Темананац каже Јову: „Јеси ли се ти родио међу првим људима? Да ли си био на савету божанском и себи присвојио мудрост?“ Исто тако Елифас каже Јову: „Јеси ли толико мудар као што верујеш, јеси ли заиста прачовек?“ Он из ових текстова закључује да прачовек важи као парадигма мудрости. По Гункелу, дакле, мора да је постојала нека прича о првом човеку и његовој чудесној мудрости. Онда је тај човек био у божанском савету и покушао да украде мудрост, односно, направио је неки преступ. Следећа у низу приповести коју анализира је Јез 28 која описује пропаст цара Тира. Цар је живео у Едену, на „Божијем брегу“ и због преступа је изгнан. Гункел сматра да је у питању био један старији мит који је Језекиљ пренео на цара Тира.<sup>965</sup>

Обе приче садрже сличне елементе: једно биће, мудро и славно је било арогантно и желело да се постави истим Богу: „Ја сам Бог, живим у Божјем стану“. Онда је Бог том бићу доказао да је он човек, а Он Бог. Он је обесвећен, избачен, предат смрти. Ово показује да су оба текста могла да имају заједничку традицију. Еден је могао да буде „стан Божији“ са пуно чудесног дрвећа, змија је могла да буде демон, а антропоморфизми показују да приповест има јак митски призив. У том простору су и „богови“ јели од тог дрвећа.<sup>966</sup>

---

<sup>964</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 24.

<sup>965</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 30, уп. Н. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 74.

<sup>966</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 31.

Порекло Пост 3, по Гункелу, није израиљско, што потврђују многи митски елементи које он и даље поседује. Он га пореди са персијским митом о Мешија и Мешијане који веома личи на Пост 3, као и са митом о Адапи.<sup>967</sup>

Међутим, стари митови су „јевреизирани“ у Пост 2-3, његови антрополошки термини су искључиво јудејски *iš/išah, adam/adamah*, а оно митолошко је потиснуто.<sup>968</sup> То показује и разлика између Пост 3, Јов 15 и Јез 28 текстовима која се састоји се у положају раја: у последња два он је на „Божијем брегу“, односно ближе небеској сфери, док је Еден земаљска, пустињска оаза. Зато Гункел мисли да је Пост 3 старије од Пост 2.<sup>969</sup> Рај са својим рекама који је првобитно смештан на „Божији брег“ или у небеску сферу сада је на земљи као оаза, први човек, у почетку полу-бог, постаје обичан човек, а демон (зли бог) постаје змија.

Гункел сумња у Будеову тврдњу да је дрво познања добра и зла оригинално јудејски мотив и преиначује Будеову тезу: чудесно дрво у средини врта јесте било само једно, али оно је садржало квалитете и мудрости и живота, односно да се кроз полно познање стиче и могућност стварања новог живота, али и одржање постојећег без смрти.<sup>970</sup>

Гункел сматра да је Пост 3 у Израиљ ушло у веома древно време и древној форми и да чак и сада садржи неке од најстаријих мотива у себи. Гункел се осврће на Деличеву тврдњу да је у егзилно или предегзилно време мит ушао у јеврејску усмену културу<sup>971</sup> што сматра немогућим из унутрашњих разлога. Исто тако одбија и мишљења да је древни мит ушао за време цара Манасије из асиро-вавилонске религије. Он овде износи важну чињеницу: с обзиром на откриће текстова из Амарне који су омогућили продор вавилонских текстова у Палестину па све до Египта, Гункел сматра да је тај утицај морао много раније да се деси. Пошто је у причи једна „ратарска приповест о рају“ продор ове приче у Израиљ се десио тек након насељавања у Ханану и испрва живео у усменој култури, а био је веома омиљен. Зато постоје многе алузије на Еден у каснијем току СЗ, као и на плодност Едена и његове воде, на дрво живота и стварање од праха. Таквих је прича било много у Израиљу, али на самом почетку нису биле много теолошки рефлектоване јер питања о пореклу ствари нису била у центру пажње, него пре свега практично делање. Тек у каснијем јудејству су питања порекла дошла у средиште

---

<sup>967</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 34.

<sup>968</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 34.

<sup>969</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 31.

<sup>970</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 35.

<sup>971</sup> F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies? - Eine biblisch-assyriologische Studie*, Leipzig 1881, 93.

интересовања, па је и сам текст потпуно другачије читан и на крају у јудео-хришћанству кроз егзегезу постао један од темељних извора за догму о „прародитељском греху“.<sup>972</sup>

## 5.2. Критика усменог предања

Ј. Бегрих такође примећује бројне проблеме у тексту, пре свега оне које се тичу јединствености текста. Он се не слаже са тим да је Пост 2-3 јединствена целина и да се решење за ове проблеме може наћи у простим објашњењима кварења теста и редакторских додатака и измена.<sup>973</sup>

Бегрих нагиње мишљењу да су две приповедне нити (о стварању и рају – уп. Гункел) спојене у садашњи текст, те стога преузима задатак да јасније одвоји те две приповедне нити и њихове изворе. Он каже да већина истраживача као почетну тачку у раздвајању узима анализу дублета, а након тога неуједначености и противречности као да су у питању два текста која су већ била уобличена, а онда само механички спојена кроз редакторски чин узрокујући тиме поменуте проблеме. Међутим, ти проблеми су могли настати и на сасвим другачији начин.<sup>974</sup>

Прво питање по њему на које тумач мора да одговори јесте: у чему лежи разлог за вишеслојност текста?<sup>975</sup>Анализирајући низ мањих приповедака и њихове варијанте, Бегрих показује како у причама које се усмено преносе у народу настају скокови и противречности без порицања њихове целовитости и органског раста. Истовремено се види да се највише проблема у тексту јавља на ободима раније независних приповести и да се спајањем најбоље споје главни потези приповести, док се највише проблема јави приликом спајања споредних делова. Бегрих на основу ове анализе каже да је Пост 2-3 могло да срасте још у усменој традицији и да проблеми у тексту не потичу од механичког спајања две приповести него од срастања још у усменој форми.<sup>976</sup>

Бегрих „реконструише“ део приповести без прекида и дублета и каже да би могла да иде овако: Змија заводи жену и она даје плод свом мужу (1-6), сам преступ (7) води ка суочавању са казном (8) односно почиње саслушањем. На саслушању човек пребацује кривицу на жену, а она на змију. Проклетства иду обрнутим редоследом: змија, жена па

---

<sup>972</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 36.

<sup>973</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 93.

<sup>974</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 94.

<sup>975</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 93.

<sup>976</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 99.

човек и стих 19 би био крај те приповести. Дакле прво језгро континуиране приповести по Бегриху је 3, 1-19.<sup>977</sup>

Међутим, сами ст. 17 и 18 имају у себи два дела која дају различит крај. По 3, 18 човек треба да постане номад и да једе „зеље пољско“ односно степа треба да му даје храну (сигурно се није мислило на њега самог да једе траву и степско биље). Према 3, 17 је човек проклет да обрађује земљу док се не врати у исту од које је узет, односно да једе „хлеб у зноју лица свога“ и јасно је да се ово проклетство односи на ратара. Сам крај у ст. 19 се уствари више односи на проклетство да човек треба да постане ратар. Ово је по њему њему једна целовита приповест која нема неуједначености, дублета и противречности. Бегрих даље наставља са питањем како се онда прича даље наставља после 3, 19. Он каже да то не могу бити стихови 20, 21 и 22 него тек 23 у којем се говори о истеривању из врта. Онда је ово даља структура конзистентне приповести: 1-17а, 17б+19а+б+23 коју назива „ужа приповест о рају“ где стихови показују исте одлике стила, а избачени су 18, 20-22 и 24.<sup>978</sup>

„Ужа приповест о рају“ је затим проширивана причом о стварању. Ст. 2, 25 по Бегриху мора да припада овој првобитној приповести због повезаности са 3, 7 (мотив нагости). Он повезује 3, 1 где се помиње стварање животиња са Пост 2. Имајући све ово у виду, 2, 18-24 Бегрих припаја реконструисаној приповести и каже да су писане истим стилем (употреба низа односних зависних реченица). Поред тога 3, 2-3 је у уској вези са 2, 16-17 тако да и ово он припаја причи са том разликом што усваја Будеово мишљење о само једном дрвету у средини врта и изостављање додатака „добра и зла“ и „дрво живота“. Јасно ставља до знања да овај реконструисани говори само о једном, а не о два дрвета живота. Овој причи он прибраја још 2, 4-5, док 10-14 одбацује као каснију интерполацију, као и ст. 9 који сматра за дублет са ст. 8. Тако би комплетна прича без прекида и проблема ишла овако: 2, 4б-5, 7-8, 16-17\*, 18-25; 3, 1-17.19а.б.23.24. Као основни доказ за целовитост и јединственост овако реконструисаног текста, Бегрих наводи заједнички стил који се огледа у употреби односних реченица, као и игром речи и асонанцом *адам/адамах* и сл.<sup>979</sup>

Сви ови увиди воде ка закључку да се у реконструисаној приповести о рају налази и једна приповест о стварању која је првобитно била самостална и то у својој чврстој форми када ју је редактор уклопио са другом. Ипак, приповест о рају је по Бегриху

<sup>977</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 101.

<sup>978</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 102.

<sup>979</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 103.

старија од ње. Њен редослед је такође јасан: почиње стварањем човека и одређењем створеног света међу осталим живим бићима у којима не налази друга. Тако се долази до стварања жене и крај ове приповести је у 2, 24.<sup>980</sup>

Када се гледа „ужа“ приповест о рају (3, 1-17.19) као два кључна актера која имају последице по цео текст наводе се жена и змија, без мушкарца. Чињеница је да аутор наводи жену као ону која је мужу дала плод и тако га навела на зло.<sup>981</sup>

Имајући то у виду, Бегрих тврди да је у усменој традицији дошло до срastaња две традиције у „ужу“ приповест, а то је прва коју је назвао *прича о жени и змији* и о женином преступу као једењу са дрвета (3, 1-6а) и која има одјека у 3, 15 у „непријатељству“, а друга је *прича о прачовеку и преступу* у Едену и који због тога бива изгнан и постаје ратар. Зато се у коначно изгону помиње само човек. Због срastaња ове две традиције настали су сви проблеми.<sup>982</sup>

Бегрих покушава да реконструише и *причу о прачовеку и преступу*, без жене и змије. Он каже да је она приповедала о прадавним временима и о прачовеку. Док ничега још није било на земљи, ни травке, ни жбуна, човек бива створен од праха земаљског, а након тога Бог ствара простор где ће живети – Еден. У Едену је многобројно дрвеће укључујући и дрво познања и дрво живота. Човек је ту доведен да би га обрађивао и чувао (највероватније од звери). Између овог увода и краја имамо празнину која садржи преступ и о којем сазнајемо из 3, 22: јео је са дрвета познања које је било искључиво само за Јахвеа. Плодови два дрвета дају божанско знање и божански (вечни) живот, те је он успео ово прво да стекне. Онда следи проклетство и казна и потпуно је логично да се односи само на човека.<sup>983</sup>

Прича о преступу првог човека који се дрзнуо на божанску мудрост, односно на заузимање Божије позиције има паралелу у Јов 15, 7. Поста као „један од нас“ односи се на „Божији двор“ са небеском свитом. Бегрих претпоставља да човек није знао за тајну дрвећа, али је „начуо“ у током „божанског савета“ којем је првобитно припадао и онда хтео то да искористи. Зато је истеран и забрањен му је приступ дрвету живота како не би и од њега јео. Све ово подсећа према Бегриху на мит о Прометеју.<sup>984</sup>

---

<sup>980</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 107.

<sup>981</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 108.

<sup>982</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 109. *Vn. J. McKenzie, The Literary Characteristics of Genesis 2–3, Theological Studies* 15/4 (1954), 541-572. Мекензи тврди слично као и Бегрих да постоји једна традиција о стварању и две традиције приповести о рају.

<sup>983</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 112.

<sup>984</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 113.

Исто тако, женин преступ на који бива наговорена од стране змије тиче се мотива забрањеног дрвета. Овај мотив је по Бегриху био тај који је спојио испочетка одвојене традиције о жени и змији и о стварању и преступу човека. У Израилу су ове приче добиле нов и преиначен облик. Наиме, требало је избацити следеће мотиве: да је Јахве на „сабору богова“, затим „прометејске алузије“ и мотив „Божије љубоморе“.<sup>985</sup> Остао је мотив престапа и мотив дрвета који је повезао древније приповести. Преступ је онда наново дефинисан када је редефинисана заповест која је сада дата само мушкарцу, али је у подстицању на преступ укључена и жена.<sup>986</sup>

Већина истраживача сматра да приповест о рају има ванизраилско порекло, а притом постоји тежња да се порекло тражи у месопотамској односно акадској литератури. Само срастање и настанак приповести у данашњем облику по Бегриху се десио у Израилу, али је важно и да се проучи одакле су појединачни мотиви могли доћи. Он сматра да онда у старооријенталној литератури пре треба тражити *причу о жени и змији* и *причу о стварању и преступу прачовека* и да ће тако бити лакше пратити порекло ових мотива који су у Израилу добили срастањем сасвим нова значења.<sup>987</sup>

Валтер Цимерли претпоставља да постоји један старији предложак текста Пост 3 и да је он данас скраћен. Његову оригиналну поруку чујемо само делимично, а он представља првобитно језгро текста. Он наиме сматра да је то прича о човеку који се дрзнуо да дирне у драгоцени Божији посед односно у познање добра и зла, што је мудрост по себи. По њему, та старија прича има прометејски мотив односно мотив „крађе“ од богова (Прометеј краде Зевсу ватру, даје људима и бива кажњен).<sup>988</sup>

Даље, аутор кога он назива „први јахвиста“ повезује причу о стварању са текстом тзв. „другог јахвисте“ чији текст обилује митским сликама кроз мотиве дрвета живота и дрвета познања. Он у средиште свега поставља Божију заповест којом се оно митско потискује те и дрво живота и дрво познања добра и зла губе свој митски потенцијал. Тиме је говор о „крађи мудрости“ потиснут и једино је остао мотив „Божије љубоморе“ да човек поново не пружи руку за дрветом живота па поставља херувима.<sup>989</sup>

Ј. Дус покушава да реконструише један ханански мит у којем једно божанство ствара људски пар у свом врту. У том врту он даље ствара дрво живота и дрво познања

---

<sup>985</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 114.

<sup>986</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 115.

<sup>987</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 116. Уп. P. Humbert, *Die neuere Genesis-Forschung*, Theologia Reformata 6, 1934, 147-160, 207-228.

<sup>988</sup> W. Zimmerli, *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte*, Zürich 1995, 186-188.

<sup>989</sup> W. Zimmerli, *Urgeschichte*, 186-188.

добра и зла и за потоње брани људима да једу од њега, док непромишљено не помиње дрво живота. Људи преступају заповест захваљујући помоћи једног „прометејског бића“ и препознају своју „недостојну нагост“. Њихов покушај да се обуку то божанство препознаје као прекршај заповести и изгони их из врта.<sup>990</sup> Међутим, многи сматрају да је овакво виђење Бога, који брани човеку живот и мудрост, неспојиво са јахвистичком традицијом, док Дус тврди да и поред свих редакција ово виђење остаје у траговима.<sup>991</sup>

Вернер Фус покушава да реконструише две нити и то о стварању и паду у којој се смењују два места радње: један део радње у фокусу има представе везане за сеоско имање односно ратарски посед, док други говори о царском уређеном врту.<sup>992</sup>

Х. Хаг сматра да постоји једно предање о дрвету живота и Еденском врту у којем је актер човек и једно предање о преступу у којем постоје три актера: прво змија и жена па онда човек.<sup>993</sup> В. Шмит сматра да је Пост 2-3 настало кроз спајање приповести о стварању и приповести о рају, али је потоња говорила само о човеку. Међутим, спајањем са Пост 2 у којем се говори о жени, касније је у првобитну приповест о рају ушло још два актера: жена и змија.<sup>994</sup>

О. Штек, слично као Бегрих, сматра да је литерарна критика као метода за превазилажење потешкоћа у тексту Пост 2-3 недостатна и да се базира само на записаној верзији приповести. Он се недвосмислено окреће критици усменог предања која узима у обзир могуће стадијуме раста приповести у усменом предању. Тако се у усменом предању могу препознати и одвојити приповедни потези који су временом срасли, а међусобно не припадају један другом или су чак супротстављени. Њихово одвајање кроз анализу, а затим и анализа срастања у великој мери може осветлити саму приповест.<sup>995</sup>

Он тврди да је већ Гункел отворио врата ове методе, али се и даље у великој мери ослањао на литерарну критику. Критика усменог предања по њему је успела у великој мери да пронађе одговоре на потешкоће у тексту. Ипак, нека питања и даље остају отворена, пре свега оно у колико се стадијума приповест о рају изграђивала и колики је коначни допринос јахвисте.<sup>996</sup>

---

<sup>990</sup> J. Dus, *Zwei Schichten der biblischen Paradieserzählung*, ZAW 71, 1959, 102-103.

<sup>991</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 33, f86.

<sup>992</sup> W. Fuss, *Die sogenannte Paradieserzählung, Aufbau, Herkunft und Theologische Bedeutung*, Gütersloh 1968, 19.

<sup>993</sup> H. Haag, *Die Themata der Sündenfall-Geschichte*, in: FS H.Junker (H. Groß/F. Mußner), Trier 1961, 101.

<sup>994</sup> W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1 1 - 2 4a und 2 4b - 3 24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967, 194-228.

<sup>995</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 41.

<sup>996</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 42.



По њему, разликујемо *два основна приповедна потеза*: један у којем су три актера: змија, жена и човек и други у којем је актер само човек. Наиме, три актера се појављују заједно у контексту престапа и клетви, али се само човек појављује у контексту давања заповести и изгоњења из врта. Он сматра, стога, да у позадини данашњег текста Пост 2-3 лежи једна старија приповест која би се могла назвати *првобитна приповест о рају* и у којој се појављује као главни актер само човек, без животиња, змије и жене.<sup>997</sup>

Он подсећа да је Гункел поделио Пост 2-3 на приповест о стварању и рају, али да није препознао да иза приповести о рају стоји ова првобитна која се тиче само човека. Исто тако помиње и Бегриха који у Пост 3 види још две приповести и то причу о жени и змији и причу о човеку, док он тврди да је приповест о човеку у рају старија, а да су жена и змија касније додати актери.<sup>998</sup>

Упркос томе што постоји доста аргумената за постојање „првобитне приповести о рају“ у усменој традицији, каже да је њу тешко омеђити и јасније одредити њен садржај. Иако на Старом Оријенту постоји читав низ представа о рају (при чему подразумева мотив „Божјег врта“ или „рајске баште“), у Старом Завету по њему само један текст чија је приповедна нит упоредива са Пост 2-3 а то је *Јез 28* одн. *приповест о пропасту цара Тира*. Он узима приповедну нит овог текста као основну структуру за реконструкцију те првобитне приповести.<sup>999</sup>

И поред сличности Пост 2-3 са *Јез 28*, врло је тешко на основу потоњег одредити јаснији садржај „првобитне приповести о рају“. Осим тога реконструкција ове првобитне приповести на основу паралела из старооријенталних текстова код Штека наилази на још већу скепсу јер врло често води у насумичне закључке пре свега из разлога што је немогуће одредити контекст у којем би они ушли у приповест као и на који начин су ти мотиви укорењени у предфазама Пост 2-3.<sup>1000</sup> То не значи да Пост 2-3 није имало у себи мотиве ванизраилског порекла, него да сазнање о њима не доноси пуно у контексту реконструкције приповести. Контакти старооријенталне литературе са Пост 2-3 свODE се само на појединачне паралелне мотиве попут раја, змије, дрвета живота итд, док не постоји ниједна приповест са истим приповедним низом.<sup>1001</sup> Дакле, старооријентални мотиви постоје у Пост 2-3, али не постоји ниједна приповест по Штеку која има исти

---

<sup>997</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 42.

<sup>998</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 44, f51.

<sup>999</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 43.

<sup>1000</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 44.

<sup>1001</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 44, f51.

приповедни низ – фабулу као Пост 2-3, (као и исти положај у већем корпусу или оквиру попут Пост 2-3 у контексту Пост 1-11 као што тврди фон Рад).

Ипак, на основу главне паралеле Јез 28, Штек наводи да је првобитна приповест о рају имала следећи садржај:<sup>1002</sup>

- 1) боравак само човека у рају и његово изгнање
- 2) мотив „страже“ пред рајским вратима
- 3) представа о рају као „Божијем врту“
- 4) географско локализирање врта у Еден
- 5) мотив једног дрвета у средини врта које је као посебно дрво на почетку имало више улога (иако се после у тексту наводе два)
- 6) давање заповести је неопходно да би се прича завршила истеривањем, али заповест се даје само човеку
- 7) повезивање заповести са дрветом у средини врта.

Онда Штек наводи касније додатке:<sup>1003</sup>

А) претња смрћу у заповести је каснији додатак, јер је само истеривање из врта била првобитна казна.

Б) стварање животиња и жене 2, 18-24

В) мотив нагости човека и потоње облачење 2, 25 и 3, 7.10.21

Г) завођење и преступ 3, 1-6, саслушање (3, 8-13) и проклетства 3, 15-19 (али сматра да неки од ових елемената је могао бити и у првобитној приповести с том разликом што су били упућени само човеку)

Д) мотив дрвета живота

### 5.3. Тумачење текста Пост 2-3 као целине

Позивајући се на Бегриха, Герхард фон Рад сматра да се решавање потешкоћа у тексту не може омогућити кроз просту литерарну дисекцију, те су њени покушаји ограничени и вероватно исцрпљени. Дубље истраживање је донело нове приступе: фон Рад сматра да су бројни наративни контексти који су били привучени један к другом били уједињени много пре него што је садашња литерарна форма била обликована. Потешкоће у тексту стога можда није могуће објаснити просто литерарном критиком, јер не потичу из начина на који је текст литерарно комбинован, него кроз постепено срастање многих древних традиција много пре њихове литерарне фиксације од стране јависте. Текст

---

<sup>1002</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 45-46.

<sup>1003</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 47.

Пост 2-3 је, по фон Раду, настао из једног калуца и таквог га треба тумачити.<sup>1004</sup> Кључан допринос фон Рада на пољу егзегезе Пост 2-3 је његово инсистирање на постављању целовитог текста у контекст већих наративних оквира попут Пост 1-11 или чак целог Хексатеуха чиме ће он добити нова значења (види III.23).<sup>1005</sup>

К. Вестерман креће од становишта да је Пост 2-3 конципирано као целина и да тумачење мора строго да се држи приповедног лука представљеног у причи. Он наводи да коначна форма текста у себи садржи читав низ мањих приповести (попут Јез 28) које су усменој традицији срасле, *али не покушава да их реконструира него инсистира да тумачење мора да се пође од форме текста какав нам је предат.*<sup>1006</sup>

Вестерман у Пост 2-3, слично као Гункел, види приповест о стварању и приповест о рају, означавајући их, додуше, као прича А и прича Б како сами наслови не би навели тумаче на погрешне закључке. Те приповести су биле „самосталне“, али је по њему, стапање Пост 2 и Пост 3 у једну приповест генијални учинак јахвисте (Ј). Врло је тешко одредити у приповести шта је заиста дело Ј, а шта је користио од претпостојећих материјала, али упркос томе може се кроз структуру обе приповести видети на који начин их је Ј спојио. Кроз повезивање и прилагођавање материјала из различитих традиција може се најјасније видети учинак Ј састављача. Мора се такође нагласити да је приповест Пост 2-3 као спојено дело једна такође оригинална и „самостална“ приповест. Ј није просто надовезао Пост 2 и 3 једно на друго него их је на специфичан начин уклопио тако да је почетак Пост 3 (прича Б) укореењен на почетку тока радње у Пост 2, 8 (прича А) кроз које је настала сасвим нова приповест. Анализом структуре Пост 2-3 показаћемо технику и намеру уклапања две приче од стране јахвисте.<sup>1007</sup>

Посебан карактер новоствореног амалгама по Вестерману лежи и томе, што састављачу није била довољна стара представа по којој Бог Творац као грнчар прави људе од глине и онда им удахњује живот, јер стање човека створеног од глине није се могло узети више као подразумевано и довољно једног достојног људског битисања: овај први степен стварања човека приказан као „неуспешан“ или „несавршен“. Прича Пост 2 управо хоће да стварању човека да једно ново разумевање: *човек је потпуно Божије створење тек у заједници са човечицом, тек дакле у битисању једно са другим.* Тек тада постаје разумљиво зашто је Ј управо ову приповест повезао са причом о врту. Она као

---

<sup>1004</sup> G. v. Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia 1972, 74.

<sup>1005</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 13.

<sup>1006</sup> C. Westermann, *Genesis*, 264.

<sup>1007</sup> C. Westermann, *Genesis*, 264.

таква служи као одличан увод за Пост 3 јер се њоме лепо осликава однос између Бога и човека као *заједнице*. Јасно је да је Ј имао пред собом читав низ представа о стварању човека, али је за своју верзију изабрао управо ону која најбоље одговара његовој намери за оно што хоће рећи у Пост 3.<sup>1008</sup>

Спајање приче А и Б извршено је у два корака: први се састоји у стиховима 2, 9 и 15 којима се прича Б повезује са причом А. Ови стихови говоре о прелепом дрвећу које је добро за гледање и лепо за јело. Тако је већ у причи А дат одличан увод за оно што ће се дешавати у Пост 3.<sup>1009</sup> Уметање одломка 10-14 између с. 9 и 15 одлично одговара типичном поступку јахviste који на погодном месту убацује одломак о географији терена.<sup>1010</sup>

Даље, други корак: радња у приповести Б је припремљена кроз увођење заповести у ст. 16-17. Док је још увек била самостална, причи Б се припојио део 3, 1 о искушавању. Постоји једна потешкоћа током уклапања приче А и Б: наиме заповест о дрвету је чуо само човек, не и жена. Ипак, из 3, 1 закључујемо да је и жена и те како свесна заповести, тј. зна за њу. Ова потешкоћа тј. недоследност што је одељак 18-24 убачен у текст је безначајна у односу на добитак који јахвиста њиме постиже: одељак на најбољи начин осликава заједништво мушкарца и жене и партнерство те заједнице са Богом, а истовремено показује амбивалентност исте кроз позитивне и негативне моменте живота у заједници (мисли се да та заједница делује јединствено и у добру и у злу).

Циљ јахviste је био на овај начин да праисторијски догађај о кривици и казни прикаже као догађај који се тиче човека као заједнице. Да је ово била његова намера показује и поређење са једином паралелом Пост 2-3, а то је Јез 28 где се мотив кривице и казне тиче појединца (што је типично такође за сличне ванбиблијске приче). Постоји такође и могућност да се иза појединачних делова Пост 2-3 може разазнати једна старија верзија приче у којој је само једна особа била главни лик у причи о кривици и казни (уп. Бегрих)<sup>1011</sup>. Ипак постојећа прича упадљиво показује да је важно то што је човек као заједница (*Zusammensein des Menschen*) главни актер и то се може видети током искушавања, саслушања и изрицања казне. Сви ови делови недостају у Јез 28. Прича о преступу је додатно проширена сценом о томе како је до престапа дошло док је наставак

---

<sup>1008</sup> C. Westermann, *Genesis*, 262.

<sup>1009</sup> C. Westermann, *Genesis*, 264.

<sup>1010</sup> C. Westermann, *Genesis*, 265.

<sup>1011</sup> J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 109.112.114.

после преступа проширен комплетним „судским“ процесом: откривањем, саслушањем и изрицањем казне.<sup>1012</sup>

Оба ова проширења које је Ј унео нису плод његове фантазије. Много пре ће бити да се права уметничка генијалност Ј састоји у томе да се од многих приповести о људима праисторије одлучио само за оне одељке који одговарају његовој концепцији и да их је притом тако уклопио да делују као да су од самог почетка биле у истом калупу. Уколико тако посматрамо Пост 2-3 онда за многе недоумице налазимо проста објашњења. Специфичност сцене искушавања је рецимо препозната од стране многих истраживача и стога је различито и тумачена. Због ове специфичности претпоставља се да је сцена искушавања у 3, 1-7 била некада самостални приповедни одломак у којем су главну улогу имале жена и змија. Реконструкција ове приповести ипак није могућа; она је чврсто повезана са Ј и не можемо више са сигурношћу рећи шта је тачно на њој Ј променио.<sup>1013</sup>

У делу који говори о саслушању и казнама је препознатљиво проширење основног мотива о преступу. Често је примећивано да су мушкарац и жена кажњени дупло за свој преступ: изгоњењем из раја и осталим изреченим казнама. Нарочито је В. Шмит указивао на то да постоји извесна несразмерност у казни за преступ. Казна је много већа од преступа. Стога се може са сигурношћу тврдити да је заправо једина почетна казна за преступ човека и жене била изгоњење из раја, а да је остатак казни каснији додатак (то одговара и паралелним стиховима у Јез 28). Саслушање и изрицање казне су јасно каснији додаци јахвисте којима је он успео да повеже причу о преступу и казни са човеком у заједници. Са задивљујућом умешношћу, по Вестерману, јахвиста комбинује широко распрострањене и познате праисторијске мотиве.<sup>1014</sup>

Познат нам је читав низ мотива и приповедака етиолошког карактера који имају једну важну функцију: *да тренутно стање ограничености и оскудности људске егзистенције разјасни кроз причу о преступу и казни која се догодила у праисторији.* Тако је исто изрицање казне у ст. 14-19 могуће објаснити само кроз некадашње самосталне приповести. Кроз комбиновања ових појединачних мотива и прип. одломака јахвисти је успело да врло убедљиво разјасни нешто о људској егзистенцији: као порекло ограничења човечије датости одређује се људски преступ који прекида ону блискост и непосредност са Богом коју је имао у почетку. Сваки аспект људске

---

<sup>1012</sup> C. Westermann, *Genesis*, 266.

<sup>1013</sup> C. Westermann, *Genesis*, 266.

<sup>1014</sup> C. Westermann, *Genesis*, 266.

ограничености има порекло у људској удаљености од Бога – то је управо најимпресивнији теолошки став који се огледа у карактеру композиције Пост 2-3.<sup>1015</sup>

Стапање две приповести било је могуће управо из разлога што су обе биле блиске теми о којој говоре – обе говоре о човеку у доба праисторије. У причи А се говори о стварању човека, у причи Б се говори о удаљавању овог створења од свог Творца. Уколико се погледају усмене традиције које прате ове приче увидеће се да обе у себи спајају одлучујуће мотиве већине приповести о стварању човека.<sup>1016</sup>

Првобитни *Sitz im Leben* ових самосталних приповести А и Б припада давним временима и део је круга приповести о стварању људи којима је у древно време давано велико значење за заједницу; то можемо закључити из бројних мотива који су делимично или у алузији остали сачувани. О стадијумима усменог преношења данас имамо само претпоставке. Оно што је сигурно јесте да је круг приповести о стварању човека био одвојено традиран од приповести о настанку света, а такође им је био и *Sitz im Leben* различит. Постоје такође претпоставке да су приче о стварању човека биле коришћене у посебним ситуацијама у току људског живота, рецимо приликом рођења детета или током обичаја ступања у полну зрелост.<sup>1017</sup>

Г. Венхам наводи да је ранији критички рад настојао је да идентификује изворе који стоје иза Пост 2-3, јер је у тексту примећен низ дублета, неуједначености и прекида. Међутим, он наводи низ истраживача који су напустили овај приступ. Иако је је јасно да су постојали неки извори пре коначног састављања текста он наводи и низ истраживача који Пост 2-3 у готово целом обиму приписују јавхисти који се сматра главним аутором Постања.<sup>1018</sup>

Он се осврће на Штека и Мекензија и друге ауторе који причу деле на неколико мањих целина и у њима виде изворе за Пост 2-3 попут приче о стварању жене, жени и змији, преступ човека, приповест о рају итд. Онда Венхам износи једно веома важно мишљење: *ма колико да су те хипотезе привлачне, у недостатку извора који би потврдили да су оне испрва самостално традиране, оне морају да остану спекулативне и свакако не би било мудро базирати егзегезу ових поглавља на нагађањима како је приповедач модификовао постојеће изворе. Постојећа форма наратива је најсигурнији*

---

<sup>1015</sup> C. Westermann, *Genesis*, 267. J. Williams, *The Relationship of Genesis 3, 20 to the Serpent*, ZAW 89 (1977), 370, K. Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, 98, Ц. Дрејн, *Увођење у Стари Завет*, Београд 2003, 337-338

<sup>1016</sup> C. Westermann, *Genesis*, 267.

<sup>1017</sup> C. Westermann, *Genesis*, 267.

<sup>1018</sup> G. Wenham, *Genesis*, 51.

материјал на основу кога се може говорити о намери текста.<sup>1019</sup> Венхам разматра и однос Пост 2-3 са месопотамским текстовима и признаје да постоји доста паралела, али сматра да су ти мотиви уклопљени у сасвим различите приче.<sup>1020</sup>

А. Поповић разликује у жанровском смислу Пост 2 као приповест о стварању док Пост 3 сматра приповешћу о преступу при чему Пост 2 игра улогу увода. У коначној композицији су неки стихови повезани и уметнути како би текст деловао као јединствена приповедна целина.<sup>1021</sup>

Х. Пфајфер сматра да Пост 2-3 није настало срастањем две приповести у једну, већ да је једно изворно предање које приповеда о стварању и преступу, што је врло ретко мишљење.<sup>1022</sup> Чак и Вестерман који захтева егзегезу Пост 2-3 као целовитог текста сматра да је јависта спојио две приповести, али да је тиме настало ново и оригинално дело. Пфајфер у наставку, односно допуњеном делу свог текста који је објављен касније тврди да је приповест Пост 2-3 говорило о прелазу с примитивног на културно-цивилизацијски ниво живљења које је у каснијим редакцијама претворен у етиологију о пореклу зла, бола и тескобног рада односно о мањкавостима у људској егзистенцији. Библијско приповедање даље, према Пфајферу, доноси сасвим нов начин поимања човековог односа према Богу, према животињама и према жени у односу на то какав однос има Енкиду у Гилг. Библијска редакција изворног приповедања повезала је амбивалентну антропологију човекових цивилизацијских способности са злоупотребом тих способности (3, 6; 6, 5).<sup>1023</sup>

#### 5.4. Историја редакција

Приступ тексту Пост 2-3 који је подразумевао да тумачење мора да пође од финалне форме текста није остао једини правац у тумачењу. Иако је Вестерманов коментар утицао на читаву генерацију тумача и постао скоро опште место, временом је метода историје редакције преузела водећу улогу. То је донело прегршт нових теорија међу којима не постоји чак ни минимални консензус. У потоњим редовима изнећемо неке од најважнијих увида на пољу историје редакција.

---

<sup>1019</sup> G. Wenham, *Genesis*, 52.

<sup>1020</sup> G. Wenham, *Genesis*, 52.

<sup>1021</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 17.

<sup>1022</sup> H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b-3, 24). Teil I: Analyse*, ZAW 112 (2000), 493-494.

<sup>1023</sup> H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens (Gen 2, 4b-3, 24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische und theologische Akzente*, ZAW 113 (2001), 12-15.

Теорија „четири извора“ која је скоро 100 година била опште место у старозаветној библистици, изгубила је почев од 60их година 20. века своју актуелност. Тренутна позиција истраживања јесте да је *J* само једна од редакција ранијих предања, а *P* (свештенички) извор једини извор у правом смислу речи. Временом је било препознато да је текст растао корак по корак и сваки од њих део је посебног редакторског уплива. Зато историја редакција и њени заступници сматрају да је неопходно да се јасно утврди сваки редакторски слој и његова мотивација како бисмо уочили смисао Пост 2-3.<sup>1024</sup>

Један од првих истраживача који се интензивно ослањао на историју редакција био је Х. Гезе. Критика редакција је, иначе, своје почетке имала већ у тумачењима Будеа и Гункела, односно у њиховим тврдњама да је навођење два дрвета дублет или каснија интерполација (Буде), као и да су у редакторском захвату спојене две приче (о стварању и рају - Гункел). Он преузима на себе задатак да реконструише целокупну историју редакција на основу Пост 2-3 и разликује три редакције: редакција јавхвисте - *J*, затим тзв. јеховисте - *J*<sup>c</sup> (у спајању имена Јавхе-Елохим) и редактора Пентатеуха (*R*<sup>P</sup>).<sup>1025</sup> На Гезеов покушај надовезује се Вајмар: док је за Вестермана јавхвиста радио са усменим материјалом, код Вајмара су то литерарни предлошци и то *прича о стварању човека и прича о преступању Божије заповести* које је јавхвиста ујединио у „праисторију“.<sup>1026</sup> К. Домен такође сматра да текст почиње од два предјавхвистичка одломка које тек јавхвиста онда спаја. Коначна редакција наступа од стране тзв. јеховисте (*J*<sup>c</sup>) који оба дрвета истовремено додаје у текст.<sup>1027</sup>

Према Зеебасу, најтеже је одредити у тексту однос 3, 14-19, 20 и 22-24, односно он се бави питањем тзв. двоструке казне у завршетку Пост 2-3. Док су Гункел, фон Рад, Цимерли и други у 14-19 видели врхунац приповести, други попут Шмита и Штека потрудили су се да у њима нађу доказе да су ови стихови у предању секундарни, односно да су каснији редакторски додатак. Као доказ наводили су да 14-19 представљају тек секундарна образложења „пресуде“ и односа са стиховима 1-13. Ако на тренутак одложимо дијахрону анализу, сматра Зебас, остаје да се примети како и тада 14-19 не представља врхунац приповести зато што: а) ст. 20 би онда био остављен постранце и постао би приповедни додатак, б) тек би се ст. 22 поново дотицао најважнијег момента

---

<sup>1024</sup> J. L. Ska, *The Jahwist, a Hero with a Thousand Faces*, у: J.Gertz/K. Schmid/M.Witte (ppp), *Abschied vom Jahwisten, die Komposition des Hexateuch in jüngsten Tradition* (BZAW 315), Berlin 2002, 1-23.

<sup>1025</sup> H. Gese, *Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, у: H.Gese/P.Rüger (ppp), *Wort und Geschichte* (FS K. Elliger), Kevelaer 1973, 99.

<sup>1026</sup> P. Weimar, *Untersuchungen zu Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, Berlin 1977, 130.

<sup>1027</sup> C. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 169-180.



искушења: бити као Бог. Ст. 14-19 су према Зеебасу само припрема за праве санкције. Права санкција се по Зеебасу састоји у изгону из врта и из Божије близине и самим тим забране приласка дрвету живота (дакле, без двоструке казне). Права казна је један губитак – она је сачувана у колективној свести човечанства као нешто заувек изгубљено што заправо и носи најупечатљивију поруку овог наратива: да је стварност могла да буде боља него што сада јесте. Изгубљено примордијално поверење, изгубљена хармонија приписује се једном губитку пред Богом. И у нама познатој стварности доћи ће до близине Бога, хармоније и поверења, али за нас увек у сред наше изгубљености.<sup>1028</sup>

Ј. Шарберт, слично као Гункел и Вестерман, сматра да су Пост 2 и 3 биле две одвојене целине које су временом срасле. Међутим, он додаје да је прва приповест описивала стварање првог пара и обраду земље, а друга је описивала смештање човека у врт, преступ Божије заповести и протеривање. Када су срасли, они су проширивани допунама као што је опис четири реке 10-14 и етиологије у Пост 3, 15-19.<sup>1029</sup>

Л. Руперт не одваја стварање и пад. Он сматра да постоји само један текст, један мит који говори о томе да човек долази у врт у којем може јести са сваког дрвета осим са дрвета живота, јер је то само Богу дозвољено. Он ово преступа по наговору змије и бива изгоњен. Јахвиста (Ј) од овог материјала чини приповест о кривици и казни. Преиначење дрвета живота у дрво познања добра и зла он приписује Јеховисти (Ј<sup>е</sup>), али сматра да је овај додао и приповест о стварању жене који је опет преузео из једног старијег предлошка. Редактор Пентатеуха (P<sup>R</sup>) је онда кроз неколико обрађених реченица спојио Пост 2-3 са Пост 1 и Пост 4.<sup>1030</sup>

На ово се надовезује Вермејлен који сматра да је (P<sup>R</sup>) односно коначна редакција текста била *деветерономистичка редакција*.<sup>1031</sup> Њој осим 2, 4б-5 придодаје и 2, 7-8, 18-23 и 3, 14.16-18.20.21 тврдећи да је у тим стиховима јасно одређена последица греха чиме се наглашава мисао о праведности и поштовању закона.<sup>1032</sup>

Можда најимпресивнији пример примене историје редакција налазимо код К. Левина код кога су резултати примене методе врло издиференцирани. Левин полази од приче о стварању као главном извору и означава га са J<sup>Q</sup> приписујући му следеће стихове: 2, 5аа.7\*.8\*.19\*.20а\*.21\*.22; 3, 20.21\* што су дакле стварање човека, жене и именовање

<sup>1028</sup> H. Seebass, *Genesis*, 102.

<sup>1029</sup> J. Scharbert, *Genesis 1-11* (NEB), Würzburg <sup>3</sup>1990, 48.

<sup>1030</sup> L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (FB) Freiburg 1992, 118, 122.

<sup>1031</sup> J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, Revue théologique de Louvain 1981 (12/3), 324-346.

<sup>1032</sup> J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque*, 333.

животиња, називање жене мајком свих живих. Затим овде ступа прва јахвистичка редакција J<sup>R</sup> која додаје стихове о Еденском врту, давање заповести, стање нагости, преступ и казне (2, 5аβ.б.9\*.15-18, 23.25\*, 3, 6аα.7а.8-13б.14.16аα.17.19\*.23\*). После ње иде и друга јахвистичка редакција J<sup>S</sup> (2, 24; 3, 7б, 3, 18а.19аα.24а) где се налази „етиологија брака“ односно радостан сусрет човека и жене, скривање од Бога, други део казни и постављање страже на истоку врта. Коначно долази први редактор Пентатеуха R који спаја овај текст са Пост 1 (2,4б, 7б и 19б), а затим и коначни редактор R<sup>S</sup> који даје одлучујући печат: човек је од праха земаљског створен 2, 7 и повезан са 3, 19б, преступу претходи искушење 3, 1-6, 13-14; „протоеванђеље“ 3, 15; дрво живота 2, 9б и 3, 22.24 и рајски извор и четири реке 2, 6.10-14.<sup>1033</sup>

Искушење које води ка једењу плода по Левину припада тек коначној пост-јахвистичкој редакцији R<sup>S</sup> тако да из тога следи да жена потпуно без икаквог појма приступа једењу плода јер није ни била ту када је дата заповест. Исто тако, и за човека остаје отворено колико је разумео шта једе. Управо његово сваљивање кривице на жену показује да ни он „није знао шта једе“. Тако за Левина то што жена није чула заповест по њему није недореченост и недоследност, него је циљана замисао: треба по њему да се покаже да су људи несвесно преступили те сам преступ није у својој бити „толики грех“. Ипак, он оставља израз непослушност за овај чин. Он каже да је грех био замислив и да није било искушења.<sup>1034</sup>

Маркус Вите, слично као Левин, сматра да Пост 2-3 као основ има приповест о стварању, али се не слаже са њим по питању Пост 3 и сматра да је 3, 1-18 целовит текст.<sup>1035</sup> Тиме он редукује број редактора на два и сматра да су то „јахвиста“ и коначни редактор библијске праисторије.<sup>1036</sup> Оно што је ново код њега је да он потпуно искључује не само дрво живота у 2, 9 него и дрво познања и инсистира да постоји на почетку само ознака „дрво у средини врта“ о којем се не каже ништа више осим то да је у средини. Нема, дакле, дрвета живота и дрвета познања већ само једно дрво у средини врта. О овом дрвету се и нема ништа више рећи. Он прати Будеов правац у тумачењу 2, 17, али за разлику од њега који тврди да су људи од њега јели пре него што је његова тајна требало да буде откривена, Вите сматра да *нема никакве тајне* везане за ово дрво: оно је изабрано само у циљу *пробе људске послушности* те је стога стављено у средину.<sup>1037</sup>

<sup>1033</sup> C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 57), Göttingen 1993, 83.

<sup>1034</sup> C. Levin, *Der Jahwist*, 86.90.

<sup>1035</sup> M. Witte, *Die biblische Urgeschichte* (BZAW 265), Berlin 1998, 155.

<sup>1036</sup> M. Witte, *Urgeschichte*, 248.

<sup>1037</sup> M. Witte, *Urgeschichte*, 81-83.

Према Р. Крацу, Пост 2-3 је приповест о амбивалентности човековог стања. По њему, антропогонија је кључ за разумевање амбивалентног стања човечанства (*conditio humana*): са једне стране несвештеничка („јахвистичка“) историја не без поноса говори о стварању људи, његовом размножавању и његовом цивилизацијском напретку, али са друге стране овај напредак иде паралелно са удаљавањем од Бога за које је одговоран људски грех. Тако у Пост 2-4 можемо разликовати три литерарна нивоа 1) почетну антропогонију која говори о настанку и културно историјском напретку каинитског човечанства и 2) један редакторски слој који говори о проклетству са којим је човечанство повезано и преживљавање доводи у везу са Јахвеом. Због своје везе са јахвистичким култом може се овај редакторски слој назвати „јахвистичким“. 3) међуслојеви.<sup>1038</sup>

По Хусеру, Пост 2-3 је приповест о сазревању и еманципацији, радије него као приповест о греху. Он наводи савремене тумаче који се углавном слажу са овом тезом. Разлог за овакво вредновање текста види у самој историји редакција. На самом почетку стоји једна приповест о стварању која бива обрађена и у коначној редакцији допуњена мотивима из мудросне књижевности. Тиме је тема о преступу и греху преобликована у тему о сазревању.<sup>1039</sup>

Хусер каже да је основ прича о стварању и да приповедни лук почиње од 2, 5 где се каже да још никога нема ко би обрађивао земљу до 3, 23 где човек добија тај задатак. Он сматра да ова приповест стоји у потпуном сагласју са старооријенталном митологијом по којој је човек створен да обрађује земљу. Настанак текста смешта у предегзилно време, негде у доба цара Језекије. Ипак, мит о рајском врту који је млађи, по њему у дт-редакцији бива спојен са текстом о стварању. Рај треба да означава земљу у којој „теку мед и млеко“ и да је Израил ту земљу изгубио јер се није повиновао Божијим заповестима. Ова деветерономистичка редакција добија једну крајњу мудросну редакцију у којој у позадину бива смештен аспект кривнице наспрам стицања мудрости и зрелости.<sup>1040</sup>

---

<sup>1038</sup> R. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 253.256.

<sup>1039</sup> J. Husser, *Entre mythe et philosophie. La relecture sapientelle de Genèse 2-3*, RB 107 (2000), 232-259.

<sup>1040</sup> J. Husser, *La relecture sapientelle*, 232-259.

## 5.5. Метода критике традиција (предања)

Заступници историје редакције као методе су желели да објасне како је од једног основног текста настао текст Пост 2-3 који је пред нама. Међутим, увек се показивало да се постојећи предлози решавања проблема у тексту не могу одржати: разне комбинације првобитних верзија текста, анализа предања и редакторских захвата биле су већ у наредном покушају неког другог истраживача оповргаване. Сви покушаји су довели до мноштва теза и не постоји ни минимум консензуса. Зато су каснији аутори покушавали да кроз историју традиција надоместе недостатке претходних метода. Они нису покушавали са толико детаља да реконструишу претходне приповести нити редакцијске слојеве, иако их користе, него су се усредсредили на различите израилске и ванизраилске мотиве и приповести који су нам текстуално доступни и како би анализом њихових трагова, одјека, употребе, комбиновања и преиначења дошли до основне теолошке поруке садашњег текста.

По Ј. Сетерсу је јахвиста један редактор који је дошао на ред после девтеронимистичког, односно Пост 2-3 подразумева јасну девтеронимистичку теологију.<sup>1041</sup> Сетерс полази од зависности Пост 2-3 од Јез 28. У Јез 28 се по њему ради о вавилонској прослави Нове године и о обичају да цар исповеда грехе, а осим тога постоји и мотив царског врта. Језекиљ је, по њему, мит о стварању цара повезао са мотивом „Божијег врта“ и мотивом понижења цара и то тако да је то показао као догађај који се десио у праисторији са неким пра-царем. Царска фигура се у Пост 2-3 трансформисала у првобитног човека, а једино што је остало од претходне улоге јесте именовање животиња. За разлику од Јез 28 по Сетерсу, људи су стекли мудрост тек након непослушности, које није окарактерисано као хибрис него као резултат „младачке радозналости“. Осим тога јахвиста се надовезује митом о стварању човека на вавилонске митове о стварању света. Стварање жене је мотив који Сетерс види у западно-семитској традицији.<sup>1042</sup>

Е. Ото даје доста пажње разним паралелама и асоцијацијама Пост 2-3 ка девтеронимистичкој, свештеничкој и мудросној традицији. Управо због ове повезаности он сматра да Пост 2-3 припада коначној фази настанка Пентатеуха.<sup>1043</sup>

Један темељан приговор историји редакција саставио је Пфајфер. Он сматра да су теме стварања и преступа биле јединствен текст и да се јасна литерарна и редакцијска

<sup>1041</sup> J. v. Seters, *Prologue to History, The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992, 107-134.

<sup>1042</sup> J. v. Seters, *Prologue to History*, 107-134.

<sup>1043</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 167-192.

повезивања „једва могу видети“. У позадини спајања стварања и престапа стоји једна двослојна антропологија у којој је развој културе, породице и цивилизације повезан са кривицом.<sup>1044</sup>

Он одбацује методу историје редакција и уводи питање о „литерарном темељу“. Тврди да то није могуће дословно реконструисати, али су основни приповедни потези препознатљиви. Том литерарном темељу припадају: стварање човека (у сваком случају не од адама), постављање врта са „дрветом у средини врта“ и стицање способности за културу кроз „дирање“ дрвета.<sup>1045</sup>

Пфајфер повезује забрану једења плода са дрвета са Гилгамешовом и Енкидуовом борбом против Хумбабе. „Дирање“ плода дрвета у средини врта означава код Пфајфера прелаз од човека природе ка човеку културе<sup>1046</sup> Пфајфер покушава да повеже дрво са старооријенталним контекстом и да га ослободи од његове религијско-историје изолације.

Фриц Штолц сматра да у средишту приче лежи једна глобална промена живота која се просторно представља кроз истеривање уз раја. Он осликава следеће трансформације: живот без смрти - живот са смрћу; (предкултурна) нагост - (културно) облачење; сакупљач - ратар и сточар; (асексуално) понашање без стида - сексуално општење и стид; „неразумност“ – разумност, хармонична заједница са животињама и Богом – отуђење. Он овоме додаје да живот у Едену није био просто „добар“ него у првој линији „иреалан“. Ове трансформације ка реалности показују једно напредовање, делом и једну судбинску промену која нема везе са кривицом човека. Повезивање са кривицом је каснија редакција и тек тада долази у средиште приповести. (коме је по ставу Штолц сличан?).<sup>1047</sup>

К. Шмид држи текст као јединствену целину. Он се надовезује на чувену Будеову замерку о једном дрвету у средини врта и сматра да је дуплирање намерно остављено: само од једног дрвета од та два је смео човек јести, односно читава прича је о алтернативи живот без спознања или спознање без (вечног) живота. Проблем овог тумачења је то што оно не објашњава проблем заповести и претње смрћу као и саме клетве. За Шмида је преступ један амбивалентан корак: са једне стране Бог забрањује ово познање, са друге стране ово познање је за човека корисно. стр. 34 Зато он овде наводи да „грехопад“ није

---

<sup>1044</sup> H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens*, Teil I, ZAW 112 (2000), 487-500, Teil II: 113 (2001), 2-16.

<sup>1045</sup> H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte I*, 487.

<sup>1046</sup> H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte II*, 11.

<sup>1047</sup> F. Stolz, *Paradies*, у: TRE XXV (G.Müller), Berlin/New York 1995, 708.

добар израз и да овде није реч о губитку једног прелепог раја које је човек у свом скандалозном хибрису напустио, нити је реч о прелазу из позитивног у негативно, него је реч о преласку из једне амбиваленције у другу, при чему Шмид мисли да састављач има више симпатија за другу.<sup>1048</sup>

Коначну тачку на Будеову тезу о једном дрвету у средини врта, односно дрвету живота као глоси, ставио је А. Михел. Будеову тврдњу су, као што смо видели, пратиле генерације старозаветника. Противречност у 3, 3 где се помиње само једно дрво у средини врта Михел решава на тај начин што мисли да реч 'eš на овом месту мора да се разуме као збирна именица дрвеће и да укључи заједно и дрво познања и дрво живота. Осим тога, дуго се сматрало да је 2, 9 „лош“ јеврејски и да је у питању глоса, али је он први показао да је у питању „добар“ и устаљен јеврејски израз и да не смемо одбацити једно од два дрвета него прича подразумева оба.<sup>1049</sup>

На Михелове тезе се надовезује Е. Блум. Након врло опсежне анализе са убедљивим аргументима, Блум тврди да тумачење Пост 2-3 мора поћи од целовитог текста. Он, дакле, разумева текст као наративну целину при чему се традиционална полазишта могу показати веома корисним за дијахроне хипотезе. При томе мисли на чињеницу да традиционална егзегеза увек разумева причу *неодвојиво од оба дрвета* и као такву покушава да је протумачи. Том егзегетском правцу припадају обе тематске линије попут „познања добра и зла“ и односа живота и смрти који многим савременим тумачима делују као секундарни спој попут сапостојања два дрвета у врту. Овако постављено читање Пост 2-3 код Блума имплицира да два диспаратна елемента у овој причи бивају спојена у једно основно питање текста, а то је *питање о разлици између Творца и створења, између Бога и човека*.<sup>1050</sup>

Коначно видимо да су древне егзегете имале право, у најмању руку по питању „првобитног“ стања: то је стање блаженог обитавања у Божијој близини, са потенцијалношћу вечне младости дате кроз дрво живота. Оба дрвета у средини врта морају стајати једно поред другог (супротно Будеу и онима који га прате). То је, по њему, управо и оно најоригиналније односно највећа „иновација“ у Пост 2-3 у односу на литературу СО: не постоји више искључивост између мотива „познања“ и мотива

---

<sup>1048</sup> K. Schmid, *Die Unteilbarkeit der Weisheit*, ZAW 114 (2002), 21-39.

<sup>1049</sup> A. Michel, *Theologie aus der peripherie. Die gespaltene Koordination im biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997, 1-22. Уп. А. Михел, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1050</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie in Paradieserzählung*, у: W. Oswald, *Textgestalt und Komposition, Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, Tübingen 2010, 9.

„вечног живота“. Оба мотива представљају два аспекта божанског који стоје у непосредној близини човека: неисцрпну животну снагу у којој човек може учествовати и познање као аутономно одлучивање и уређење живота. Ово прво се појављује са разлогом на почетку и на крају док је ово друго доспело у средину због своје забране.<sup>1051</sup>

П. Кибел се усредсређује на два важна момента која леже испод површине Пост 2-3. Оба ова момента се могу разумети једино уколико се историја Израиља не посматра искључиво из монотеистичке перспективе него ако се призна да је библијски монотеизам резултат дуге борбе. Оба момента повезана су са змијом која се према архајским представама у збацивању коже подмлађује, што је по њему поменуто у Гилг. Први моменат је змијина изјава „нећете ви умрети“ не мисли да се човек не треба плашити казне, него ово значи „ви ћете се подмладити“ и плодови овог дрвета донеће вам младост као што то и змији чине. Када будете јели, схватићете да су они за то добри, обећава змија. Други моменат тиче се Еве која се назива „мајком свих живих“ и у којој је задржана архајска представа о „мајци земљи“ која је овде демитологизована и пребачена на од Бога створену жену.<sup>1052</sup>

Ова два момента се према Кибелу показују као најважнији кључ у истраживању предисторије текста. То значи да се испод површине Пост 2-3 налази једна старија приповест коју сада не можемо препознати. Садашња канонска верзија приче је према Кибелу обрада старијег мита у којем је писац мотив да се човек рађа из „мајке земље“ избацио и преобличио у мотив стварања човека од стране Творца путем вајања.<sup>1053</sup>

Исказ „постаћете као богови/Бог“ одговара овом разумевању: змија буди утисак да она заправо издаје неку тајну коју господар врта жели да им прећути: а то је тајна „божанска привилегија подмлађивања“.<sup>1054</sup> Плурал елохим је змији буквално „стављен у уста“, јер и сама змија припада кругу божанских бића, односно позадина је политеистичка. То значи да богови не умиру јер се стално овим чудесним дрветом подмлађују. Људи су једењем плода прешли границу између богова и људи и ушли у круг оних привилегованих.<sup>1055</sup> Кибел каже да ово његово тумачење не може бити у потпуности доказано. Међутим, он сматра да оно у најбољој мери решава питања која

---

<sup>1051</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 17.

<sup>1052</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, IX.

<sup>1053</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, IX.

<sup>1054</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 81.

<sup>1055</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 82.

настају у тексту и да онај који се држи канонског текста и традиционалних тумачења мора да се помири са тим да је текст неразумљив.<sup>1056</sup>

Реконструисани текст првобитне „приповести о рају“ по П. Кибелу би изгледао овако: Јахве сади врт и даје дрвеће да никне, даје заповест, забрањује за дрво у средини врта, долази змија и разговара са женом, „ви ћете се подмладити“ обећава змија, они једу, Јахве пролази вртом, они се крију, разговор Бога и човека, саслушање и изгон из врта.<sup>1057</sup> По Кибелу је из приче јасно: у њој се огледа проблематика из времена царства и то из Соломоновог времена, те стога обилује митским елементима, а од девтерономистичке редакције нема ни трага него је пратекст уствари потпуно предевтерономистички.<sup>1058</sup>

Проблем са Кибеловом реконструкцијом је претпоставка о јакој митолошкој традицији и негација скоро свих каснијих редакција које су то потискивале. Његова тврдња претпоставља да би Јахвеу било потребно подмлађивање, а то онда не стоји у сагласју са схватањем Јахвеа у Пентатеуху, па чак и ужем јахвистичком комплексу.

Е. Нилсен у свом тексту рекапитулира све до тада постојеће приступе тексту, али сматра да је сваки од тих корака неопходан за правилно разумевање текста. Он наводи да се метода литерарне критике исцрпла у својој педантерији и ригорозности приступа тексту, као и да је произвела многа даља питања која није мога да реши. Зато је била наглашена критика усменог предања као и други методски кораци који су погоднији за анализу, јер наглашавају значај усмене традиције.<sup>1059</sup>

Затим, Нилсен сматра *критику редакција* као методу која је најпогоднија за боље разумевање теолошких идеја јахвисте с обзиром на то да она може да утврди како је сам аутор/редактор користио материјал који је био већ релативно раширен и фиксан. *Жанровска критика* је прва увела у разматрање питање структуре бројних текстова и њихове жанровске разноврсности: епски наративи, закони, легенде, белешке, родослови са питањима контекстуализације ових жанрова и лаганим откривањем порекла мотива који се налазе у тексту.<sup>1060</sup>

Текстуални материјал у Пост 1-3 су „популарни“ наративи, не-израиљског порекла, који рефлектују универзалне људске проблеме. Треба имати на уму да су и Ј и Р имали јасне теолошке представе у односу на материјал који су користили и који је био

---

<sup>1056</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 82, ф234.

<sup>1057</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 98.

<sup>1058</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 99.

<sup>1059</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall of Man. A Cross-Disciplinary Investigation*, HUCA 44, 1973, 2.

<sup>1060</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 3.



посредован у појединачним наративима. Ти наративи су могли имати и више слојева у којима су појединачне јединице биле спајане заједно у наративним циклусима.<sup>1061</sup>

Коначно он методски опус закључује историјом традиција. Он се надовезује на Гункелову тврдњу да је јахвисти на располагању стајао читав низ локалних традиција и простих легенди махом етиолошког карактера, а затим и на М. Нота који је тврдио да је већи део овог материјала претопљен у једну кохерентнију целину, писану или усмену чак и пре јахвисте. То по њему објашњава како јахвистичко дело и даље у себи садржи низ независних композиција као и стилских разлика као и у разлици између површног и детаљног приповедања о неким догађајима.<sup>1062</sup>

Примењујући све поменуте кораке са историјом традиција на крају, он препознаје у Пост 2-3 низ тема односно мотива који потичу из предјахвистичког неизраиљског материјала: хаос, стварање света, стварање човека, стварање жене, дрво живота, дрво познања, локација раја (са географским и културно историјским белешкама), однос између човека и жене као и однос људи и животиња, живот и смрт, непослушност и казан, тескобно стање људске егзистенције, стража пред вратима раја итд.<sup>1063</sup>

Главни јахвистички допринос се састојао у томе да комбинује овај материјал тако да изрази свој теолошки став на упечатљив начин. Његов главни допринос се састоји у томе, по Нилсену, што је основне одлике људске егзистенције протумачио као секундарне услове наметнуте од Бога човеку због непослушности. То стоји иначе у јакој вези са тематиком јахвистичког епа које се даље наставља по сличној схеми у Изл-Бр и огледа се у Божијој милости, израиљској непослушности закону и Божијој казни.<sup>1064</sup>

Нилсен наглашава да Пост 3 намерно циља на људску ароганцију и непослушност и да је овај мотив позајмљен из пророчке литературе. Овај мотив потиче из контекста пророчке критике многих моћних царева тог времена и то се највише види код Исаије, Авакума и Језекиља. Казна која је наметнута човеку по Нилсену треба да се тражи у девтерономистичкој литератури и да је реч о *мотиву хибриса*. Иако је мотив хибриса независан елемент који је јахвиста ставио некако на маргину свог извештаја, он је касније постао најутицајнији фактор за тумачење приповести као целине. Мотив хибриса односно заповести и казне условио је следећи приповедни низ: заповест (забрана) - непослушност – испитивање – казна.<sup>1065</sup> То се види у текстовим попут Ис 2, Ис 10, Авк

---

<sup>1061</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 4.

<sup>1062</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 13.

<sup>1063</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 13.

<sup>1064</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 15.

<sup>1065</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 15.

1, 15 који говоре против асирског цара, а нарочито у Ис 14, 11-15.<sup>1066</sup> Ипак, најближа паралела Пост 2-3 по Нилсену је, као и Штеку, Јез 28, односно пад цара Тира.<sup>1067</sup>

Поређење Пост 2-3 са старооријенталним материјалом: основна јахвистичка концепција Пост 2-3 по Нилсену, која подразумева повезивање мотива у приповедни низ „заповест – преступ – саслушање – казна“ нема своју паралелу ни у једном за сада познатом старооријенталном тексту. Додуше сматра да је повезивање мотива мудрости и бесмртности поменуто Миту о Адапи.<sup>1068</sup>

Нилсен даје приближну реконструкцију мањих митова који су постојали у Израилу пре састављања Пост 2-3. Прва у низу мањих приповести је *Стварање човека* са следећом структуром: „док још не беше“ – човек створен од земље и дунут дух животни - човек да обрађује земљу – и земља даје плодове – од земље ће се човек хранити док се у земљу не врати. Следећа је *Приповест о рају*: сађење Еденског врта – дрвета добра за гледање и за јело – вода натапа врт – опис врта 2, 10-14 – четири реке, географија – постављање човека у Еден да га „обрађује и да га чува“. Затим, приповест *О стварању животиња*: стварање животиња од земље и довођење човеку да види како ће их назвати и како их назове тако да им буду имена - човек даде имена. Коначно за Пост 2, приповест *О стварању жене*: успављивање мушкарца, узимање ребра – стварање жене од ребра – довођење човеку - човек назива жену мајком свих живих – Бог говори жени: „жеља ће те водити мужу и он ће ти бити господар“.<sup>1069</sup>

Што се тиче Пост 3 по Нилсену, јахвиста је користио следеће мање приповести: *О дрвету живота* - Бог постаје „свестан“ ако човек поједе од тог дрвета да ће постати бесмртан и поставља стражу. Затим је уследило комбиновање ових 5 фрагмената у мит о стварању и мит о рају са следећом структуром: спајање стварања човека, животиња и жене – додатак именовања у 2, 23-24 и „није добро да је човек сам“ па спајање са митом о дрвету живота које се смешта у сред врта и митом о рају у контексту забране приласка дрвету у средини врта. Тако је прича добила приповедни низ „заповест – преступ – саслушање – казна“ који је и остао доминантан у тумачењу и разумевању приче.<sup>1070</sup>

---

<sup>1066</sup> „Спусти се у пакао понос твој, звука псалтира твојих; прострти су пода те мољци, а црви су ти покривач. Како паде с неба, звијездо данице, кћери зорина? како се обори на земљу који си газио народе? А говорио си у срцу свом: изаћи ћу на небо, више звијезда Божијих подигнућу пријесто свој, и сјешћу на гори зборној на страни сјеверној; Изаћи ћу у висине над облаке, изједначићу се с вишњим. А ти се у пакао сврже, у дубину гробну. Који те виде погледаће на те, и гледаће те говорећи: то ли је онај који је тресао земљу, који је дрмао царства, Који је васиљену обраћао у пустињу, и градове њезине раскопавао? робље своје није отпуштао кући?“

<sup>1067</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 16.

<sup>1068</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 17.

<sup>1069</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 20-21.

<sup>1070</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 21-22.

## 5.6. Кратак осврт на закључке одељка Настанак текста

Излагањем Нилсеновог мишљења стижемо до краја одељка о настанку текста. Од велике је важности да се притом осврнемо на главне тезе овог одељка, да их критички преиспитамо и вреднујемо како бисмо извукли кључне закључке за даљи ток истраживања.

Буде примењује у тумачењу Пост 2-3 методу литерарне критике. Он сматра дрво живота сувишним у причи (као глосу) и дрво познања добра и зла види као мотив средишту приповести. Дрво живота је додатак који је близак митолошком миљеу (ванизраиљском-старооријенталном), док је дрво познања оригиналан јудејски мотив и ставља морално-етичко деловање у средиште интересовања. Гункел поред литерарне критике отвара врата и за критику усменог предања која ће касније добити много више пажње. Он основу за Пост 2-3 види у причи о првом човеку, његовој чудесној мудрости и суноврату коју упоређује са Јов 15 и Јез 28. Оне имају ванизраиљско порекло (доба Амарне), а онда су те древне приповести „јевреизиране“ и оно митолошко у њима је потиснуто. Са овом приповешћу спојене су усмене традиције о стварању човека.

Бегрих наставља са интензивном применом методе критике усменог предања. Бегрих тврди да је у усменој традицији дошло до срастања две традиције у „ужу приповест о рају“, а то је прва коју је назвао *прича о жени и змији*, а друга је *прича о пра човеку и преступу* у Едену и који због тога бива изгнан и постаје ратар. Преступ човеков који се дрзнуо да узме нешто „божанско“ попут познања-мудрости Бегриха подсећа на „прометејски“ мотив (ванизраиљско порекло) и такође подсећа на Јов 15 и Јез 28. Цимерли такође инсистира на овом „прометејском“ мотиву сматрајући да се додатком заповести оно митско потискује и преноси из митолошке у етичку раван.

Штек, слично као Бегрих, сматра да је литерарна критика недостатна те се окреће критици усменог предања и покушава да препозна и одвоји приповедне потезе који су временом срасли, а који су по себи разнородни, чак супротстављени. Он покушава да реконструише тзв. *првобитну приповест о рају* и у којој се појављује као главни актер само човек, без животиња, змије и жене. Важна је Штекова тврдња да Пост 2-3 у себи садржи мотиве ванизраиљског порекла, али да се контакти старооријенталне литературе са Пост 2-3 своде само на појединачне паралелне мотиве попут раја, змије, дрвета живота итд, док не постоји ниједна приповест са истим приповедним низом.

У одељку се наводи и низ аутора са различитим тезама попут Дуса, Хага, Шмита и Фуса, од којих свако порекло текста види на различит начин и у различитим изворима.

Од кључне важности у одељку било је разматрање радова фон Рада, Вестермана, Венхама, Блума и Пфајфера. Сви они се залажу за целовитост текста као почетну тачку за тумачење. Пост 2-3 је, по фон Раду, настао из једног калупа и таквог га треба тумачити. Вестерман креће од становишта да је Пост 2-3 конципирано као целина и да тумачење мора строго да се држи приповедног лука представљеног у причи. Он наводи да коначна форма текста у себи садржи читав низ мањих приповести (попут Јез 28) које су усменој традицији срасле, али најважније је што не покушава да их реконструише него инсистира да тумачење мора да се пође од форме текста какав нам је предат.

Венхам такође признаје да је постојало доста претпостојећег материјала, али да фокус треба задржати на структури приповести каква је сада, јер се из ње може видети како их је састављач/редактор/аутор спојио и уобличио. Кроз повезивање и прилагођавање материјала из различитих традиција може се најјасније видети теолошка интенција састављача. Јасно је да је Ј имао пред собом читав низ представа о стварању човека, али је за своју верзију изабрао управо ону која најбоље одговара његовој намери за оно што хоће да саопшти. Ту Венхам износи једну од кључних мисли: у недостатку извора који би потврдили да су оне испрва самостално традиране, оне морају да остану спекулативне и свакако не би било мудро базирати егзегезу ових поглавља на нагађањима како је приповедач модификовао постојеће изворе. *Постојећа форма наратива је најсигурнији материјал на основу кога се може говорити о намери текста.*

Самим тим опадају сва она мишљења која као полазну тачку за тумачење узимају један од мотива (попут Цимерлијевог и Бегриховог мотива „Божије љубоморе“ и поређења са прометејским приповестима).

Историја редакција пружила је извесност сазнања да је текст поступно растао и пружила увид у низ теолошких интенција у обради текста. Међутим, њени закључци су изузетно дисперзни и различити и тешко се може наћи заједнички именитељ. Текст је комадан на различите слојеве и управо жеља да се текст боље разуме кроз критику редакција довела је до већег несалагања и неразумевања. У томе се види највећа недостатност ове методе. Ипак, она је донела и низ важних закључака попут тражења паралела Пост 2-3 не из ванизраилског материјала или „реконструисаним“ приповестима из усмене традиције, него управо у самом библијском тексту. У Пост 2-3 препознати су слојеви свештеничке, девтерономистичке редакције као и сличност са мудросном литературом. То је свакако бацило ново светло на неке мотиве у тексту.

Коначно, на сцену је ступила и метода критике традиција (са жанровском критиком) која се није исцрпљивала као историја редакција или претходни методски

кораци у детаљном реконструисању настанка текста. Она је уважавала постојећу структуру текста, али је препознавала заједничке мотиве Пост 2-3 са израиљским и ванизраиљским текстовима који су нам сада доступни. Тиме су спречили спекулације критике усменог предања, превазишле противречности литерарне критике, а растеретили истраживање комплексног апарата историје редакција.

Увидевши кроз детаљну анализу све недостатности појединачних методских корака, немогућност „реконструкције“ конкретних текстуалних предлогака и дисперзије резултата истраживања, у потоњем тумачењу текста Пост 2-3 држаћемо се теза фон Рада, Вестермана и Венхама који се залажу да *почетна тачка тумачења буде коначан канонски текст какав нам је дат и то као најсигурнијег материјала*. У том смислу одбацујемо Будеову тезу о једном дрвету у средини врта (као и свих који прате овај пут) и држимо се закључака А. Михела и Е. Блума. Нарочито Блумово инсистирање на *оба дрвета као оригиналност* Пост 2-3 биће у потоњим деловима рада од великог значаја. Ипак, сва поменута дијахрона анализа омогућиће јасно увиђање различитих мотива у тексту, разних редакторских слојева и алузија, али се у даљем истраживању нећемо бавити „реконструкцијом“ предлогака нити исцрпљивати у детаљној анализи настанка текста.

У том смислу треба рећи да је Нилсенова метода идентификације мотива у тексту као део критике редакција примењене после претходних методских корака врло корисна за овај рад и да ћемо је овде искористити, али и надопунити. Пре свега, листи мотива коју он даје могу се додати још неки, а осим набрајања мотива више ће се пажње посветити и самој структури текста са комбинованим мотивима, односно значењу текста у целини. Јасно је да су уклапањем у такву структуру неки мотиви потпуно преиначени, а други су добили на важности. Искористићемо, дакле, Нилсенову методу која се практично своди на методски корак историје традиција, примењене након осталих методских корака опуса историјско критичке методе као један од финалних и најзначајнијих корака за давање одговора на питања постављена на самом почетку ове дисертације: како је библијски писац користио материјал који је постојао пре њега и какве антрополошке импликације из тога следе?

## 6. Тумачење 2, 4б-6

4а. То је постање неба и земље, кад посташе. // 4б. Кад (עִוֶן - b'youm) сазда Господ Бог земљу и небо, 5. не беше на земљи (סֵדָה - sedah) ниједан грм пољски и још не ницаше ниједна травка пољска, јер не пусти Господ Бог дажда на земљу, а човека не беше да обрађује земљу. 6. Али извор (עֵד - 'ed) извираше из земље и натапаше сву земљу.

Стих 2, 4 се јасно састоји од два дела. У првом делу је једна независна реченица, док је други део једна зависна реченица која се наслања на ст. 5 па би се на први поглед радије могла прибројати ст. 5. Спајање ова два дела приписивало се редактору који је хтео да споји два извештаја. Сама реченица 2, 4а се јасно више односи на стварање света у Пост 1, него на оно о чему се говори у Пост 2. Стога је стих 2, 4а најчешће прибрајан свештеничком извештају Пост 1,1-2,4а као његов завршетак, а сматрало се да 2, 4б припада оквиру Пост 2-3. Говор од седмом дану, „дану починка“, налази се у 2, 2-3 и садржински јасно одговара Пост 1, а због ст. 2, 1 („тако се доврши небо и земља“) је највероватније нововековна подела на поглавља одредила крај Пост 1. Ова подела на поглавља је често прекидала нит наратије не неким местима, а сада је јасније да би крај поглавља 1 природније био 2, 4а.<sup>1071</sup>

На ово се надовезује Венхам и наводи да је уводна формула 2, 4а „ово је постање (אֵלֶּה הַתּוֹלְדוֹת - 'ele toledot) X (нпр. неба и земље)“ свуда у Пост наслов једном циклусу наратије (6, 9; 11, 27; 37, 2) или некој генеалогiji (5, 1; 25, 12).<sup>1072</sup> На свим другим местима где се појављује ова формула она има лично име на крају, на пример „Ово су догађаји (родослови) Нојеви (или Адамови)“. Пошто се 2, 4а уопште не односи на оно што следи, многи сматрају да то није наслов онога што следи него *постскрипtum* онога што је већ испричано у 1,1-2,3 и самим тим је 2, 4а сматран за једну интертекстуалну паралелу са 1,1.<sup>1073</sup>

Примећујемо да је у МТ инвертовани ред речи, дакле „земљу па небо“ у односу на LXX где стоји οὐρανόν καὶ τὴν γῆν. Приметан је хијастички распоред целог стиха – у првом делу стиха (4а) „небо и земља“, док у другом делу (4б) „земљу и небо“. Самаријско Петокњижје и сиријски текст читају 2,4б као „небо и земљу“ уместо „земљу и небо“ што неки тумаче као покушај хармонизације са Пост 1 1.<sup>1074</sup>

<sup>1071</sup> Уп. С. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 34 и Е. Otto, *Die Paradieserzählung*, 185-7.

<sup>1072</sup> Уп. G. V. Rad, *Genesis*, 63.

<sup>1073</sup> G. Wenham, *Genesis*, 49; B. Jacob, *Genesis*, 71, уп. Е. Otto, *Die Paradieserzählung*, 187-8.

<sup>1074</sup> Уп. Е. Nielsen, *Creation and the Fall*, 11.

Приметивши ову хијастичку структуру, Венхам износи и једно другачије мишљење: 2, 4 по њему не мора нужно да представља постскрипtum 1,1-2,3 већ постоје индиције да може бити читан и као наслов поглавља 2-4. Венхам сматра да овај инвертовани распоред у МТ, којег су иначе покушали LXX и Самаријски текст да коригују, не мора да буде нужно дело редактора који је спојио различите делове. По њему, то је можда била и намера самог писца да стих уреди по хијастичкој структури. Тиме би 2, 4а као наслов омогућавао пун нагласак уобичајеном значењу израза *толедот*. Осим тога израз 2, 4а је идентичан са 5, 1 где је други наслов Адамове породичне историје. Самим тим по Венхаму 2, 4 би онда, укупно гледано био наслов, односно *увод у први блок приповести о првобитној историји људи: о Адаму и његовим синовима*. Овакво његово тумачење има за циљ да очува јединство и континуитет текста и он се позива често на ауторе који Пост 1-3 виде као целину.<sup>1075</sup>

Бено Јакоб износи овде занимљиву тезу: *'ele toledot* – као почетак 2, 4а помиње се укупно 10 пута у Пост. Смисао и циљ сваког *толедот* исказа у Пост је да покаже порекло синова Израилевих. Дванаест синова Израилевих који се множе у седамдесеторо деце, а из којег произлази читав народ произлазе од Јакова, а Јаков од Исака, а Исак од Аврама и тако све уназад. Пошто је сваки човек рођен од жене, и сваки који рађа је једном био рођен. Међутим, он каже да се Пост 2 управо бави питањем како је први човек који није био рођен, него створен могао да рађа, односно долази до питања прачовека и на свој начин покушава да да одговор на њега.<sup>1076</sup> У том смислу *толедот* земље и неба је човек по телу и човекова душа, односно од земље се „рађа“ људско тело, а од неба његова „душа“. Представивши први људски пар као део родослова неба и земље, библијски писац је по Јакобу органски спојио природу и историју у исти приповедни низ.<sup>1077</sup>

Редак редослед речи „земљу и небо“ (уп. Иса 45, 12; 48, 13) по Вестерману је такође једна *ad hoc* конструкција попут имена Јахве-Елохим која служи прелазу са свештеничког на јахвистички извештај.<sup>1078</sup> Обрнути редослед „земља и небо“ по Зебасу је тзв. меризам који има уобичајену употребу у западносемитској области.<sup>1079</sup>

---

<sup>1075</sup> G. Wenham, *Genesis*, 49. U. Cassuto, *Genesis*, 2 који тврди да су сами текстови Постања различити од постулираних извора, а да оно што многи називају противречностима и проблемима у тексту и коришћењем других извора потиче уствари из различитих мање познатих синтаксичких форми, реторичких фигура, репетиција са извесним модификацијама синонимним или антитетичким паралелизмима као и специфичног начина навођења структуре стихова или параграфа. Уп. В. Jacob, *Genesis*, 74-75 и С. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 225-6.

<sup>1076</sup> В. Jacob, *Genesis*, 72.

<sup>1077</sup> В. Jacob, *Genesis*, 74.

<sup>1078</sup> С. Westermann, *Genesis*, 271.

<sup>1079</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 105.

Израз  $\text{בַּיּוֹם}$  (*b<sup>e</sup>yom*) на почетку увода врши функцију темпоралног везника и најбоље га је превести „кад(а), у то време“ (као Даничић). Са друге стране, буквалан превод израза би био „у дан“ (А. Јевтић). Буквалан превод би тиме остављао нејасноћу да ли је реч о првом дану стварања Ј извештаја или је реч о неком „неограниченом дану“ или почетном времену. Буквалан превод би по Вестерману алудирао на то да Ј жели да нагласи да се свет и човек стварају у истом дану што би била велика разлика у односу на Пост 1.<sup>1080</sup> А. Јевтић каже да сам израз не мора означавати дан као време од 24 часа већ и један временски период, дакле „у време“, „када“ као што је то у Пс 90, 4. Слично њему, по Зебасу израз *b<sup>e</sup>yom* „у дан, када“ може наравно значити тачно један дан, али то није вероватно, јер убрзо у ст. 17 имамо исту конструкцију, а *b<sup>e</sup>yom* се не може несумњиво превести само као дан (уп. Јер 11, 4 и 34, 13).<sup>1081</sup> Стога, најбољи превод *b<sup>e</sup>yom* је „кад(а)“.

Име  $\text{יהוה אלהים}$  се у 2, 4б по први пут помиње у Св. Писму. Јахве-Елохим се најбоље преводи као „Господ Бог“. LXX цео израз на овом месту преводи као  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , као и у ст. 5 и 7, док у даљем току текста на сваком месту где стоји  $\text{יהוה אלהים}$  чита  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ .

Херман Гункел сматра да употреба два имена потиче из спајања приповести о стварању у којој је било име Јахве, и приповести о рају у којој се користило Елохим, мада не искључује да је Јахве-Елохим конструкција која је требало да изједначи Пост 1 и 2.<sup>1082</sup> Ото Прокш наводи да је вероватно испрва стајало само Јахве па је Елохим додато како би се избегла употреба светог имена Божијег.<sup>1083</sup>

Ова конструкција по Вестерману носи са собом бројне потешкоће, почев од граматичког проблема спајања та два назива па све до питања ауторства текста. Ако у 2, 4б почиње јахвистичка приповест, онда многи очекују да је име које се користи само Јахве. Како се онда може објаснити Јахве Елохим? Јахве-Елохим срећемо још и у Изл 9, 30, али је текст несигуран, јер неки преводи и рукописи одступају од ове спојене верзије имена. Пошто се осим у Пост 2-3 ова верзија име нигде не спомиње, Вестерман сматра да је и овде *ad hoc* употребљена.<sup>1084</sup> У сваком случају је јасно да није постојала широка употреба имена Јахве Елохим. Стога се разлог овог имена мора тражити у самом тексту, у говору о стварању: деловање Бога ствараоца се наглашава употребом специфичног имена које се користи. Није искључена могућност ни да је у питању редакторски унос

<sup>1080</sup> C. Westermann, *Genesis*, 270.

<sup>1081</sup> H. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1082</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 4.

<sup>1083</sup> O. Proksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Kommentar zum Alten Testament, Band I (E.Sellin et. all), Leipzig/Erlangen 1924, 19.

<sup>1084</sup> C. Westermann, *Genesis*, 270.



(Ф. Делич сматра да је Јахве Елохим прелазни назив због преласка елохистичког извештаја на јахвистички). Овакав начин размишљања потврђује и LXX која у 2, 4.5.7.9.19 чита просто ὁ θεός. Тенденција изједначавања оих термина види се и у причи о потопу где LXX преводи израз са κύριος ὁ θεός. Да спајање имена Јахве и Елохим није било у употреби говори и коришћење само израза Елохим у разговору жене и змије.<sup>1085</sup>

И Зебас примећује да је „Јахве Бог“ одн. „Јахве Елохим“ је филолошки неуобичајена конструкција: израз Елохим (Бог) као апозиција би требало да стоји онда са чланом. У Петокњижју се појављује још само једном у Изл 9, 30. Ако је МТ овде остао доследан, онда се може рећи да је намена овога била да Египћанима покаже Јахвеову надмоћност и величанство. На овом месту по Зебасу недостаје једно задовољавајуће објашњење. С обзиром на неуобичајену многоструку мотиву, асоцијација и алузија у Пост 2, Зебас сматра да је пажње вредно размотрити није ли вероватни приповедач, тзв. јахвиста, самостално додао име Јахве и да саму комбинацију као такву није затекао, нити је пре постојала него је сам сковао.<sup>1086</sup>

Постоје и другачија мишљења. За Б. Јакоба, различита ознака за Божије име није ознака два различита извора, него један приповедач намерно мења и комбинује имена сходно њиховој различитој теолошкој функцији (као што је у Изл једна од главних тема била да се покаже како је Јахве већи од свих Елохима). Из Пост 1 сазнајемо да је Елохим Творац неба и земље заједно са човеком. Све ствари у природи су створења Елохимова, а само је човек слика Елохима. Он даје човеку владање над природом. Све ствари у природи морају да прате закон који је Бог за њих устројио, док једино човек не мора: управо зато је њему дата заповест и он може да бира. Јахве је избавио Израил из Египта, али је Елохим дао Десет заповести које почињу: „Ја сам Јахве, Елохим твој“. У Пост 2-3 људи треба да у Елохиму (Творцу) препознају препознају Јахвеа, односно имена се прожимају.<sup>1087</sup>

Вестерман посматра 2, 4б-6 као увод у главну радњу која је саопштена у ст. 7 који нам саопштава нешто о стању у којем се дешава ст. 7 односно стварање човека.<sup>1088</sup> Зебас се слаже и допуњава да је темпорална одредница (*b'om*) у 4б исказ о стању, односно дескриптивна реченица која заједно са ст. 5-6 служи као увод у реченицу 7 (уп.

<sup>1085</sup> С. Westermann, *Genesis*, 271. Постоје мишљења да је употреба овог израза преузета из клинастог писма N. Tur-Sinai, *Jhwh Elohim in der Paradieserzählung*, VT 11/1 (1961), 94-99.

<sup>1086</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1087</sup> В. Jacob, *Genesis*, 76-77.

<sup>1088</sup> С. Westermann, *Genesis*, 269. Уп. Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 45.

конструкцијске паралеле са 1Цар 2, 37а.42).<sup>1089</sup> С обзиром да се опис овог стања сврстава у описе стања пре стварања човека, одељак се по свом жанру може сврстати у приповести под формулом, „док још не беше“. Из овог жанра „док још не беше“ опадају стихови 4б и 6 јер су оба потврдне реченице и остаје само стих 5. Ст. 4б је додат као прелаз са свештеничког на јахвистички извештај и стоји у тесној корелацији са 1,1 или као нови самосталан почетак Пост 2-3. Ст. 6 је са друге стране један додаток који јасно прекида нит приповести и који потиче из сасвим другог контекста. С обзиром да ст. 6 није суштински важан ни за део текста пре нити после њега, тешко можемо одредити смисао овог проширења. У некој ранијој форми текста, увод би се састојао само од ст. 5 на који би се одмах надовезао ст. 7. Тако би се још интензивније показало да је у Пост 2 главна тема стварање човека, а не стварање света.<sup>1090</sup> У даљем току ћемо видети да Вестерман није у праву.

У многим коментарима пореди се редослед стварања који је дат у Пост 1 и 2-3. Један од многих примера је следећи: „Земља је испрва потпуно сува, а тек након тога настаје вода, човек, дрвеће, животиње и жена док је овај редослед потпуно различит у Р“. <sup>1091</sup> Међутим, по Вестерману такво поређење губи смисао ако Пост 2-3 посматрамо не као стварање света и свега постојећег већ само као приповест о стварању човека. Подређење дрвећа и животиња људима је један сасвим други исказ у односу на стварање делова света.<sup>1092</sup>

Реченица у ст. 5 садржи четири навода о ономе што „још није било“. Оба ова навода имају за циљ да буду увод за ст. 7 као временска одредница. Четири одричне реченице („док још *не* беше“) одређују време стварања човека као праисторијско. Притом није важно шта јесте постојало односно није постојало, важно је само оно што тиме једнозначно бива наглашено: стварност какву ми познајемо није још постојала.<sup>1093</sup> Са Вестерманом се слаже и Зебас који сматра да увод 2, 4б-6 има за циљ не да опише стање пре стварања као таквог већ она описује стање пре стварања човека.<sup>1094</sup>

Фон Рад сматра да је ст. 2, 5 *традиционална стилска формула* позната из вавилонских текстова о стварању. Наивна древна мисао посредовала је концепт примитивног стања света путем голог набрајања шта недостаје.<sup>1095</sup> Нема ни грма пољског

---

<sup>1089</sup> H. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1090</sup> C. Westermann, *Genesis*, 269.

<sup>1091</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 3.

<sup>1092</sup> C. Westermann, *Genesis*, 270.

<sup>1093</sup> C. Westermann, *Genesis*, 271.

<sup>1094</sup> H. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1095</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 75-76.

нити какве травке што је слично опису „хаотичног“ стања у Пост 1, 2. Међутим, велика разлика је у томе слика света-земље у Пост 2, 5 нема кише, чиме је упадљива велика разлика у односу на Пост 1 где је вода негативан принцип, овде вода застрашујуће недостаје. Вода је овде управо непходни елемент у стварању.<sup>1096</sup>

В. Цимерли сматра да ст. 5 описује једно „ништавило“ којем најбоље одговара слика „беживотне, суве пустиње“. Међутим, Вестерман критикује Цимерлија и надовезује се на фон Радово мишљење сматрајући да осликавањем стања „док још не беше жбуња“ и „зеља пољског“ нема за циљ осликавање „ништавила“ или „хаоса“ већ указује на основну материју потребну свему живућем – воду. Прича о стварању човека има за циљ да исприча о стварању живота те тако слика „беживотне суве пустиње“ служи одлично као увод.<sup>1097</sup>

Обе ознаке – жбуње (*siah*) и травка, зеље, зелен (*esev*) сажимају у себи свеукупност биљног живота једног пространства док израз *esev* може да означава и култивисане биљке (Пост 3, 18; Пс 104, 14 итд). Израз שדח (*sedah*) се овде употребљава у значењу пространства, огромног поља. Пошто *siah* означава углавном степско биље, подразумева се да им је потребна киша. Израз *esev* се односи на култивисане биљке и подразумева људску негу.<sup>1098</sup> *Esev* се појављује поново и у 3, 18 када је то биље указано човеку као храна уместо плодова врта, а *siah* може бити схваћен као синоним са „трње и коров“.<sup>1099</sup>

Гункел сматра да је старим Израјљцима било јасно да је Јахве тај који дарује кишу, јер киша долази са неба те читава Палестина зависи од посебне милости Божије. Тако биљке у пољу (*siah*) зависе од те кише, а с друге стране и палестинским сељацима је јасно да морају и они нешто да учине да биљке расту, а то је да се лично потруде око култивације (*esev*). С обзиром да нема ни кише, ни човека да култивише земљу, земља је беживотна пустош. Гункел примећује да овде нема говора о дрвећу што указује да је порекло овог стиха из пејзажа у коме је вегетација изузетно посна.<sup>1100</sup> Киша је просто схватана као дар Божији (отуд словенски израз дажд) – „Јахве још није пустио дажда на земљу“.

Игра речи којом се завршава ст. 5 (*adam - adamah*) од самог почетка указује на основну повезаност човека и земље. Ова повезаност је одлучујућа одредница древне

---

<sup>1096</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 76-77. Уп. О. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 144; Уп. Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 45.

<sup>1097</sup> С. Westermann, *Genesis*, 272.

<sup>1098</sup> С. Westermann, *Genesis*, 272. Уп. Н. Gunkel, *Genesis*, 4; G. Wenham, *Genesis*, 58.

<sup>1099</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 102.

<sup>1100</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 4.

агрокултуре. Као што је човеку својствено култивисање неке земље како би се прехранио, тако и земља то постаје (*adamah*) тек од тренутка када је човек култивише. Овој агрокултури припада као неопходан услов киша која чини да семе расте и воће сазрева.<sup>1101</sup>

Иако ст. 5 износи низ негација, он нам скицира негацију једног света у чијој средини се налази човек који обрађује земљу опкољену степом и пустињом и у којој живот зависи од кише. Међутим, Вестерман наводи да аутор/састављач управо жели да избегне такву слику и да представи свет када свега тога још не беше да би се на то могао надовезати ст. 7.<sup>1102</sup>

А. Шеленберг сматра да је кључна реч у Пост 2 אדמה - *adamah* и да се она по први помиње у ст. 2, 5 у којем се и човек אדם - *adam* помиње по први пут и то док још није ни био створен и као актер уведен у причу. Управо је ту кључна порука: у том стању „пре“ није било људи који би могли да „обрађују“ (עבד) земљу и ту лежи велика разлика у односу на акадске митове у којима је човек створен да би преузео посао богова који већ „обрађују“ земљу тј. раде на пољима, одржавају их и копају канале. Човек према 2, 5; 2, 15 и 3, 23 јесте одређен да „обрађује“ (עבד) земљу али се тиме не мисли на исти рад. У 2, 15 рад се не односи на исту земљу, већ на „обраду“ и „одржавање“ Еденског врта (види III.12).<sup>1103</sup>

Зебас сматра да ст. 5 подразумева ст. 4 и као такав не одговара тези да је 4б редакторски захват како би се изједначио са извештајем 1,1 – 2,3. Земља је већ створена, не влада више *tohu-wabohu*, а такође је и небо лепо уређено. Но ипак, земља је још увек чиста потенцијалност. Реч жбун (*siah*) појављује се још једном само у 21, 25 и Јов 30, 4.7, оба пута у степи. То опет није сигурна индиција да је земља овде замишљена као степа, већ да је овде *sedah* површина земље у општем смислу. Жбун расте само када киша пада док *esev* подсећа више на култивисане биљке које човек својом негом одгаја.<sup>1104</sup>

Имајући у виду претходно, Зебас тврди да се у 2, 4б-6 не мисли на плавну земљу Месопотамије нити Египта него на земљу у којој пада киша као што је Сирија/Палестина (слично Вестерман).<sup>1105</sup> Он скреће пажњу на то да ст. 5 као и уопште Пост 2 наглашава Јахвеову јединствену иницијативу: он још није пустио кишу да пада. Непосредно „поред“

<sup>1101</sup> C. Westermann, *Genesis*, 272. Парономасија адам/адамах, уп. Н. Seebass, *Genesis*, 105.

<sup>1102</sup> C. Westermann, *Genesis*, 272.

<sup>1103</sup> A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 205.

<sup>1104</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 105.

<sup>1105</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 105. Уп. C. Westermann, *Genesis*, 272 такође смешта извештај у Палестину; Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 45 – Р по њему настаје у Вавилону, а Ј у Палестини.

библијског Бога библијски стоји човек као његов партнер који има предност и привилегију приликом стварања.<sup>1106</sup> На ово би се могла надовезати мисао О. Кела: „пустити дажд“ је један акт стварања (Јов 38, 25), али њега „још не беше“. Притом, недостаје и Адам, Земљанко-Земљанин, да обрађује земљу. Стварање је овде приказано као *сарадња божанског и човечанског деловања*. Стварање света није повезано са романтичарским идејама о примордијалној нетакнутој природи, већ је у самој својој основи схваћено као *акт култивације* односно акт културе.<sup>1107</sup>

Вестерман примећује да ст. 6 искаче из конструкције. Он одмах наглашава разлику између ст. 5 и 6 где је други потврдна дескриптивна реченица, а први одрична реченица у форми „док још не беше“.<sup>1108</sup> Зато Вестерман ст. 6 сматра за додатак, а ст. 5 и 6 као одблеске различитих традиција односно представа о свету током стварања. То није ништа неуобичајено, јер се и у даљем току приповести спајају различити мотиви, приповедни одломци и представе. Традиција иза ст. 6 по Вестерману нам није позната.<sup>1109</sup>

Он значење речи  $\text{עָד}$  - 'ed дели се у три групе: а) изједначење са значењем на другим местима у СЗ као у Јов 36, 27 - водени ток из облака, с тим да глагол „натапаше“ одскаче од овог значења; б) 'ed као измаглица, водена пара и в) гл. „натапаше“ који се повезује са једним извором из земље, бунаром као у Бр 21, 17; г) четврто значење се може повезати са месопотамским изворима.<sup>1110</sup> Помињање 'ed у Јов 36, 27 условила је да данашњи преводи 'ed преводе као „облак (водени)“, „пара“, „измаглица“ (Даничић – „пара“, Јефтић – „пара од воде“). Међутим, превод LXX као  $\text{πηγή}$  извор којег прати и Аквилин превод као и Вулгата (*fons*) показаће се као бољи превод имајући у виду месопотамско порекло овог израза.

Цумура сматра да ст. 5 дели целокупну земљу у два дела:  $\text{עֵרֶשׁ}$  - *ereš* широка отворена земља на којој расту дивље биљке (*siah*) и другу обрадиву земљу (*adamah*) коју човек култивише (*esev*) и коју натапа 'ed. Широкој земљи *ereš* припада и степа *sedah*.<sup>1111</sup> Он каже да писац креће из широке перспективе ка све мањем подручју и дели простор у

<sup>1106</sup> H. Seebass, *Genesis*, 105.

<sup>1107</sup> O. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 144.

<sup>1108</sup> C. Westermann, *Genesis*, 273. П. Хумберт је сматрао да се 5 и 6 они допуњују при чему ст. 5 означава кишу као природно стање натапања земље, док је облак у ст. 6 једно „натприродно“ натапање земље (*ed* – облак је у том смислу био посебна Божија намера да се земља натапа пре стварања човека и кише). Цит. прем. С. Westermann, *Genesis*, 273.

<sup>1109</sup> C. Westermann, *Genesis*, 273.

<sup>1110</sup> C. Westermann, *Genesis*, 273-4. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 102.

<sup>1111</sup> D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation*, JSOTS 83, Sheffield 1989, 88.

три концентрична круга: *ereš* (површина целе земље), *adamah* (коју натапа *'ed* и коју обрађује човек - *adam*) и коначно Еден који је најбогатији водом и у коме је врт као средишна тачка.<sup>1112</sup>

Цумура констатује да док киша долази одозго, *'ed* се разликује јер он натапа земљу одоздо. Он за разлику од Вестермана овде не види супротстављеност ст. 5 и 6, јер *'ed* не напаја целу земљу *ereš* већ само *adamah*.<sup>1113</sup> Етимологија израза *'ed* је била дуго предмет дискусије. Чак и сами преводи показују различито превођење овог израза. Цумура наводи да су пре свега тражене етимологије овог израза у семитским језицима, у угаритском или арапском, али су те тезе напуштене.<sup>1114</sup>

Тумачење овог израза је узело два главна правца у тумачењима Олбрајта и Шпајзера. Олбрајт је тврдио са јевр. израз *'ed* треба поистоветити са сумерским *id* односно са „подводним слатководним извором-океаном“. Он наводи да је у Месопотамији постојало речно-водено божанство Ид које се вероватно код западних Семита изговарало као Еда и наводи низ текстова где се ово божанство помиње. Ово божанство је репрезентовало слатководне подземне изворе за које се веровало да све реке извиру из њих и од којег зависи сва плодност.<sup>1115</sup>

Шпајзер ревидира Олбрајтово виђење и тврди да се сумерско *id* другачије читало у акадском (као *naru*) те предлаже повезивање јевр. *'ed* акадским *edu* што значи поплава, таласи, натапање.<sup>1116</sup> А. Дилман је међу првима повезао *'ed* са акадским *edu*.<sup>1117</sup> Овај израз у себи садржи и претходно поменуто значење односно подземни водени резервоар који избија на површину, слично гејзиру. Шпајзер сматра да се *'ed* може превести и као *ток*.

Истраживачи су се онда одлучивали за један од та два тумачења. С обзиром да је акд. *edu* као потоп означавао неки катастрофични догађај, многи су се одлучили за Олбрајтово виђење.<sup>1118</sup> Међутим, Цумура сматра да акд. *edu* није морало нужно да означава неку катастрофу. Након детаљне филолошке анализе Цумура сматра да је акд.

---

<sup>1112</sup> D. T. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 90. Уп. E. Pentiu, *Jesus – The Messiah in the Hebrew Bible*, New York 2006, 25-6. Он сматра да је Еден води порекло од сум. *edinu* што значи степа тако да би по њему у та три круга у средини била адама била повезана са степом.

<sup>1113</sup> D. T. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 93.

<sup>1114</sup> D. T. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 94-5.

<sup>1115</sup> W. Albright, *The Babylonian Matter in the Predeuteronomiac Primeval History (JE) in Gen 1-11*, JBL 58 (1939), 102. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 102.

<sup>1116</sup> E. Speiser, *Ed in the Story of Creation*, BASOR 140 (1955), 9.

<sup>1117</sup> A. Dillman, *Die Genesis*, Leipzig 1892, 52.

<sup>1118</sup> D. T. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 101.

*edu* у значењу водотока који извире из подземног океана бољи парњак за порекло речи *ed* у јеврејском. Он то доказује и преводом LXX као πηγῆ (уп. Вулгата и Пешито).<sup>1119</sup>

Слично Цумури, за Венхама је „земља“ (*ereš*) најшири израз за земљину површину, док „степа“ (*sedah*) или „земља“ (*adamah*) може бити део ове површине. *Ereš* у 2, 4 стоји као контраст небу – *šamaim*. На *ereš*-у биљке расту и киша пада 2, 5, а из њега се издиже водена пара која натапа *adamah*. Прецизније, *adamah* је представљена као пољопривредна земља која се састоји од праха 2, 7 и коју човек треба да обрађује 2, 5 и 2, 17, и 4, 2. Човекова посебно блиска повезаност са земљом адамама се показује у ст. 7 где је он створен од праха земаљског. Култивисана земља сада стоји насупрот степи (седах) која је дом дивљих животиња 2, 19, 20 и 3, 1.14. На степи, пољу напасају се стада 4, 8 и човеков живот је борба да се поље-степа доведе под култивацију.<sup>1120</sup>

Венхам сматра да се ово добро уклапа у месопотамски миље и да се у академском прави разлика између „земље“ *eršetu* (поље - *šeru*), и обрадиве земље *mātu*. Но, у овој фази није било вегетације нити је било кише да пустиња процвета нити је било човека да обрађује-наводњава земљу. У Месопотамији је наводњавање било кључно да би се контролисале сезонске бујице Тигра и Еуфрата и тиме наводњавале сушну земљу.<sup>1121</sup> Према 2, 9 Јахве даје да никне дрвеће из земље, али наводњавање пошто још не беше човека врши се кроз тајанствени подземни извор који натапа земљу.<sup>1122</sup>

Уколико је постојао тако богат подземни извор воде за земљу, Венхам се пита како је онда могуће да нам је ст. 5 описао земљу као веома сушну степену, скоро пустињу јер нема кише? Вестерман је стога ст. 6 сматрао додатком, али Венхам се не слаже са њим да би састављач односно аутор дозволио да једна изолована реченица буде убачена и да се направи пометња у већ постојећем тексту. Он 2, 4б-6 посматра као јединствену целину. Одељак у 10-14 види као наставак 2, 4б-6 јер се помиње слична идеја и где река (ток) „тече из Едена да натапа врт“. Мањак вегетације на земљи треба да нагласи одсуство човека којег нема да наводњава земљу, те је без даљих канала сам извор бескористан. Када се то упореди са географијом Месопотамије, то је по Венхаму прилично јасно. Игра речи *adam/adamah* исказује повезаност човека и земље од самог почетка (колевка, дом и гроб).<sup>1123</sup>

---

<sup>1119</sup> D. T. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 110-112. Исто размишља и M. Sæbø, *Die hebräischen Nomina 'ed und 'ēd*, ST 24, 1970, 130-141.

<sup>1120</sup> G. Wenham, *Genesis*, 58. Уп. E. Pentiu, *The Messiah*, 25.

<sup>1121</sup> G. Wenham, *Genesis*, 48.

<sup>1122</sup> O. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 143.

<sup>1123</sup> G. Wenham, *Genesis*, 59.

Зеебас сматра да натапање земље из подземног извора не узрокује раст биљака него само чини земљу влажном како би се од ње могло нешто уобличити, формирати те ст. 6 представља увод за ст. 7. Иако би се из ст. 5 очекивао пад кише, приповедач уводи једну нову представу. Наиме, киша која припада нама познатој реалности није искоришћена од приповедача већ једна древна представа да постоји један дубоки подземни слатководни океан који натапа земљу.<sup>1124</sup>

#### 6.1. Пост 2, 4б-6 у светлу академске литературе

Вестерман одређује жанр 2, 5 као текст са формулом „док још не беше“. Он сматра да је сличан исказ имплицитно препознатљив је у Пост 1, 1-3, али да је много очигледнија његова веза са старооријенталним текстовима. Док је овај старооријентални жанр теже препознатљив у Пост 1, 1-3, у Пост 4б-6 традиран је у архаичнијој, необрађеној форми. По њему, овај израз у потпуности одговара првим речима епа Енума Елиш.<sup>1125</sup> Гункел такође сматра да су овакви почетни описи присутни су и у вавилонским митовима о стварању света (Ее и други; уп. 4Језд 6, 1; ПрС 8, 22). То је очигледно стил митова о стварању.<sup>1126</sup> Недвосмислена асоцијација 2, 4б-6 на Ее очигледна је и код О. Кела.<sup>1127</sup> Он наводи да нису само вавилонски текстови имали такве описе, већ их налази и у староегипатским пирамидалним текстовима у контексту описа примордијалног стања у форми „док још не беше“ реченица.<sup>1128</sup> Слично тврди и Зеебас с тим што сматра да уводне формуле старооријенталних митова нису биле у читавом том периоду један стилски узор на којег су се сви угледали. По њему, 2, 4б-7 је под стилистичким утицајем позитивних, али и негативних уводних дескрипција старооријенталних описа стварања.<sup>1129</sup> То је тачно уколико упоредимо увод у KAR4 који ниже позитивне дескрипције у формули „након што“ или „кад посташе“: „након што се небо и земља одвојише и чврсто утврдише и богиње мајке постадоше... насипи и корита...Тигар и Еуфрат... и канали“ (види 5.2). У Ее VII, 2 налази се похвала Мардука који уређује „обрадиву земљу“ и који је назван „творцем семења и житарица“ који такође исказује укупност вегетације. Он бива хваљен као неко ко даје да зеленило ниче и буја.<sup>1130</sup>

<sup>1124</sup> H. Seebass, *Genesis*, 106.

<sup>1125</sup> C. Westerman, *Genesis*, 269-270.

<sup>1126</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 4, уп. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 401.419.

<sup>1127</sup> O. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 143.

<sup>1128</sup> O. Keel/S. Schroer, *Schöpfungstheologien*, 143.

<sup>1129</sup> H. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1130</sup> *Enuma Elisch* (K. Hecker), TUAT III/4, 597.



По Вестерману почетак Ее има следећу структуру: „док тога и тога још не беше, онда беху створени...“.<sup>1131</sup> Сам превод почетка Ее помоћи ће нам да увидимо сличности, али и разлике: „*Кад горе небо* још немаше име, *и доле земља* још немаше име. Кад искомски Апсу што их породи, кад Тиамат, њихова свеопшта мајка, стадоше мешати воде, *кад* станишта Божија *не беху саздана*, *кад* трске у мочвари *још не би*, кад ниједан бог не беше створен, кад ниједан бог немаше име, кад ниједна судбина не беше одређена, богови из утробе рођени беху“.<sup>1132</sup>

Немати име на Старом Оријенту значило је не постојати. Давање имена значило је идентификацију а самим тим и одређење односно прелазак из неодређеног хаотичног у одређено и лично стање. Зато у свим митовима СО само највећи богови имају способност именовања.<sup>1133</sup>

А. Хајдел повезује *b<sup>e</sup>uot* из 2, 4б са акадским изразом *enita* и сматра да потпуно одговарају један другом, односно да се он употребљава увек са значењем „у дан када“ или просто „када“. Хајдел тврди да писац Пост 1 није користио овај израз који је био устаљен за акадске извештаје о стварању и да „намерно“ користи *b<sup>e</sup>rešit*.<sup>1134</sup> Сходно томе можемо закључити да се за разлику од Пост 1 аутор/состављач Пост 2 користио таквим извештајима и конкретним формама израза. Позиција „док још не беше“ формула на самом почетку великог акадског епа упоредива је истом формулом у 4б-6 која се налази на скоро на самом почетку Библије.

Ипак, коришћење ових форми није било сасвим олако „преузимање“. Морамо приметити да само помињање уводне формуле *b<sup>e</sup>uot* на почетку етимолошки не одговара акадском *enita*, а структура ст. 4б-5 не одговара у потпуности схеми „када горе“ и „када доле“ још не беше: „када Бог сазда земљу и небо“ помиње се земља која је доле и контраст неба које је горе, али се у с. 5 наставља само са исказима шта на земљи не беше. На овом месту пре треба размотрити однос 2, 4б-6 са Атр него са Ее.

У Атр II, i описује се претпотопно стање: Енлил се жали савету богова да ће послати пошаст и муке да смањи људски род који се пренамножио. Он каже да: „Адад (горе) неће давати дажда, и доле ток (*milu*) неће извирати из бездана“ (Атр II, i, 12). У овом стиху се јасно види сличност са 2, 5-6: слика беживотне земље где Јахве не пушта дажда на земљу, али ипак постоји облак водени (извор) који натапа земљу.<sup>1135</sup> У Атр II,

<sup>1131</sup> С. Westerman, *Genesis*, 134.

<sup>1132</sup> *Enuma Elisch* (К. Hecker), TUAT III/4, 569. Уп. превод *Enuma Eliš* (М. Višić), 5.

<sup>1133</sup> *Enuma Eliš* (М. Višić), 5, f1.

<sup>1134</sup> А. Heidel, *Babylonian Genesis*, 95.

<sup>1135</sup> *Atra-ḫasis*, (W. Lambert/A. Millard), 73.

iv, 4, стихови 1-6 још интензивније подсећају на 2, 5-6: „Горе [.....], доле ток (*milu*) не извираше из бездана, утроба земље није рађала, нити биљке ницале, а човека нико не виде“.<sup>1136</sup> Постоје јаке индикације да иако се овде не користи израз *edu* већ *milu* да су оба израза синоними.<sup>1137</sup> Адад који не даје кишу упоредив је са Јахвеом који није пустио дажд, а повезивање овог стиха са подземним извором чини сличност Атр и Пост 2, 4б-6 још већом.

Ламберт/Милард наводе и једну асирску рецензију ове друге плоче Атр у којој се још детаљније описује претпотопно стање: богиња Намтар шаље болести, а Нисаба бог жита окреће своје лице од земље и Адад бог кише не шаље дажда. Као последица црна плодна земља постаје бела, равница се пуни сољу и песком и коначно: „нека се земљина утроба побуни, да не ниче поврће (*šam-tu*) нити жито (*šu'u*)“.<sup>1138</sup> Слика сушног хаоса на земљи који смањује број људи због пренамножености овде је описан у контексту потопа, а не у контексту стварања.<sup>1139</sup> Цумура упоређује овај пар *šam-tu* и *šu'u* са *siah* и *esev* и каже да он исто тако симболизује укупност земљине вегетације, оне која потребује кишу и оне која потребује култивацију.<sup>1139</sup> На самом почетку Атр немамо слику земље као беживотног сушног хаоса, већ је земља уређена, али на њој раде нижи богови како би она била плодна. У Пост 2 земља је на почетку сушна и беживотна, јер још нема човека.

У Ее VII, 2 налази се похвала Мардука који уређује „обрадиву земљу“ и који је назван „творцем семења и житарица“ који такође исказује укупност вегетације. Он бива хваљен као неко ко даје да зеленило ниче и буја.<sup>1140</sup>

Текст који поред Атр формално одговара 2, 4б-6 је Мит о Мардуковом стварању света и човека - Мдк (види 6.2) који обилује „док још не беше“ реченицама.<sup>1141</sup> Опис је у поређењу са 2, 4б-6 изузетно детаљан. Упадљиви су ст. 2, 10 и 11: „трска још не беше израсла, дрво још не беше створено.... све земље бејаху још море, а извор у средини мора бејаше тек поток“. Занимљив је у тексту избор речи за описивање недостатка вегетације: трска и дрво у односу на жбуње пољско и зеље (траву) у Пост 2. Море и копно у овом тексту још нису издиференцирани што нас подсећа на Пост 1, 2 и 9-10. Подземни извор постоји испод морских дубина и буја (уп. 3, 2.1).<sup>1142</sup>

<sup>1136</sup> *Atra-ḫasis* (W. Lambert/A. Millard), 78-9.

<sup>1137</sup> M. Sæbø, *Die hebräischen Nomina 'ed und 'ēd*, ST 24, 1970, 135.

<sup>1138</sup> *Atra-ḫasis* (W. Lambert/A. Millard), 107-109.

<sup>1139</sup> D. Tsumura, *Earth and Waters in Genesis*, 91.

<sup>1140</sup> *Enuma Elisch* (K. Hecker), TUAT III/4, 597.

<sup>1141</sup> *Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 608. A. Heidl, *Babylonian Genesis*, 61.

<sup>1142</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. George), 523.

Оно што је упадљиво различито у односу на Пост 2 јесте помињање „цивилизацијских“ мотива. Опис примордијалног стања се дочарава кроз негацију свега онога што одликује један град, односно цивилизацију: нема цигле, зида, куће, насеља, града, и што је најважније нема „дома богова“ – храма. Тек онда следи раздвајање копна и мора, стварање људи, па дивље животиње - звери, па река: Тигар и Еуфрат, (даје имена рекама), мочвара, трска, зеленило степско, биље, домаће животиње, шуме у којима опет дивље животиње (али као ловиште), Мардук сади „врт“, (дублет) одвајање обале и мочваре, (дублет) стварање биљака и коначно изградња Храма као коначан циљ (уп. 2.16).<sup>1143</sup>

Редослед стварања у Мдк неодољиво нас подсећа на редослед стварања у Пост 2: стварање света (раздвајање копна и воде), стварање људи, дивље животиње-звери, реке (и то управо Тигар и Еуфрат), врт. Јасно је да распоред није сасвим исти, али је упадљиво да је човек први након стварања света, након њега су животиње и биљке, затим реке и врт. Суштинска разлика јесте што је врт коначна етапа у Пост 2 док је у Мдк то стварање града и Храма. Управо ова разлика је одлучујућа: аутор/састављач Пост 2 је *избацио* Храм и град као коначан циљ стварања, јер Мдк 19-20 изјављује да је циљ стварања човека на првом месту „да би боговима почивалиште саградио, у којем им се срце радује“. У Пост 2 циљ стварања људи је циљ по себи, стварање је коначно настанком врта у којем човек живи. Јахвеу није потребна кућа као Мардуку Есагила. Осим тога споредна разлика је да у Едену извире ток од којег настају Тигар и Еуфрат, док је врт у Мдк на обалама мора.

Горе поменути академски текстови настали су на сумерској традицији те имамо доста сличних мотива и у сумерским космогонијама. Један текст из Нибруа који носи назив „Пре стварања“ каже у почетним стиховима следеће: „Ану господар осветли небо, а земља беше тамна, у подземље не би гледано, из дубине не извираше вода, ништа не беше створено“<sup>1144</sup>

У једном сумерском миту, који се по почетним речима назива Лугал, а познат је и под именом „Нинуртина херојства“ постоји алузија на подземни извор попут *ed*: „Тада не извираше плодносна вода која из земље долажаше на тло, ледена вода која све испуњава и срећу доноси као најсветлији дан, него вода с планина пустош доношаше“.

---

<sup>1143</sup> О храму као коначном циљу стварања види А. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 23. J. G. Westenholz, *The Theological foundation of the city, the capital city and Babylon*, 43-53.

<sup>1144</sup> *Die Urzeit: Vor der Schöpfung I* (W. Römer), у: O. Kaiser, *TUAT III/3, Mythen und Epen I (sumerische)*, Gütersloh 1993, 353.

У овом миту говори се о овом богу-ратнику којем је супротстављен бог хаоса Асаг („беспоредак“) који чини земљу бесплодном и загађује воду. На почетку се описује хаотично и бесплодно стање свега, а након Нинуртине победе над Асагом уместо пустоши буја живот.<sup>1145</sup>

Венхам сматра да је концепт подземних извора који наводњавају земљу познат је у сумерским и акадским изворима и да се једно таква представа крије иза јевр. *'ed*.<sup>1146</sup> У. Касуто се такође слаже да је месопотамска позадина најбоље објашњење за ст. 6, пратећи Олбрајтову етимологију, при чему *id* представља месопотамско божанство чувара дубина.<sup>1147</sup> Зебас је повезивао подземни слатководни океан са задужењем бога Енкија, као и за кишу, земљу и вегетацију што је у 2. м. пХ приписано Елу.<sup>1148</sup> Међутим, М. Сабо додаје да иако је библијски писац користио ове материјале или имао слични представе приликом писања/састављања, он је потпуно испразнио овај стих од митског садржаја, па чак и употреба израза који је сличан сумерском (или по другој етимологији акадском) не призива никакве митске представе: *'ed* је само велики извор који извире из подземног слатководног океана.<sup>1149</sup>

Осим тога, не треба заборавити да је модел *formatio* као начин стварања заменио древнију представу о настанку човека путем ницања из земље која се обично означавала речју *emersio* (види I.5.4.г). *Emersio* као начин стварања био је одлика примитивнијих аграрних култура, док је *formatio* ознака развијеније цивилизације (види II.1.11). *Formatio* је спојио животну снагу влажне земље са снагом и замисли рукодељца, скулптора (I.5.4.д). *Emersio* као модел је пратио тзв. космички принцип карактеристичан за традицију Нипура док је *formatio* наставак Ериду традиције која је пратила хтонски принцип – снагу влажне земље (глине) и слатких подземних извора као извора живота и плодности (I.5.4.д). Већина акадских текстова који су анализирани у овом раду (осим KAR4) прати традицију Еридуа (хтонски принцип) и модел *formatio*. Коришћење представе о подземном извору *ed* у 2,6 који доноси плодност може бити и блага алузија на овај хтонски принцип без учитавања било каквог даљег митског садржаја.

Даље разлике такође почињу да се нижу: У Атр бог Адад даје кишу, у Ее је Мардук тај који чини да биље зелени, у Пост 2 Јахве обједињује ове функције – он је тај

---

<sup>1145</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 93-94. Уп. *Lugal* (W. Römer) TUAT III/3, Mythen und Epen I (sumerische), Gütersloh 1993, 445.

<sup>1146</sup> G. Wenham, *Genesis*, 58.

<sup>1147</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 104.

<sup>1148</sup> H. Seebass, *Genesis*, 106.

<sup>1149</sup> M. Sæbø, *Die hebräischen Nomina 'ed und 'ēd*, 130-141.

који даје кишу и самим тим плодност земљи, не помињу се други богови. Што се тиче формула „док још не беше“ оне су употребљене само као *патерн*, али је садржина сасвим различита: нема низа богова из којих се стварају други богови међусобним оплођавањем или називањем – разлика је у начину стварања. Употребљена је само проста конструкција „док још не беше“ како би се слушалац – читалац привукао да замисли стање које је уопште тешко замислити, јер је реч о потпуној негацији свега што сада знамо и тако нас уводи поступно у дело стварања. Разлика је и у структури уклапања мотива и његовој примени мотива: писац/састављач Пост 2-3 користи ове изразе као увод у стварање човека, док је у акд текстовима ова формула употребљена за стварање света и то кроз сукцесивно умножавање богова односно диференцирање примордијалне материје. Осим можда позиције „док још не беше“ формула у Ее, која је слична позицији скоро на самом почетку Библије, у Атр „док још не беше“ је опис препотопног стања, а у Мдк је у питању опис пре стварања света. Пост 2, 4б-6 је увод у стварање човека, а не стварање света.

Повезивање човека и земље у 2, 4б-6 врши се не само у контексту обраде земље, него сама употреба паронимске *adam/adamah* од стране библ. писца и то на самом почетку указује на њихову блиску повезаност и важност овог мотива (Шеленберг и Зебас). Неки истраживачи су у томе видели да је назначење човека да обрађује земљу као у академским текстовима што је алузија да је библијски писац познавао академске традиције. Имајући у виду горепоменуте сличности и разлике, тачно је да ова повезаност такође има везе са академским текстовима, али по питању назначења човека и циља његовог стварања разлике су велике када се посматра текст у целини. У даљем току текста ће Пост 2 потпуно деконструисати такву слику тескобног рада на обради земље кроз увођење „вртларства“ у Еденском врту и представљање посебног положаја човека у свету (види III.12, III.19, III.22.3 и III.23). Повезаност човека и земље на самом почетку јесте одблесак академских представа који се налази испод површине текста, али не игра велику улогу, већ је вероватно унесен кроз подражавање „док још не беше“ жанра.

## 6.2. Закључак одељка

Већина истраживача сматра да ст. 2, 4б представља почетак приповести о стварању и рају, док је 2, 4а постскриптум одељка 1,1-2,3. Венхам и Јакоб представљају мањину. Венхам сматра да је 2, 4аб целовит стих у хијастичкој структури (отуд неуобичајени редослед земља па небо) и да је наслов Пост 2-3 односно *увод у први блок приповести о првобитној историји људи: о Адаму и његовим синовима*. Јакоб сматра да је 2, 4 као целовит стих *толедот* првог људског пара од земље и неба, а спојивши толедот

Адамов 5, 1 са осталим родословима (Ноје, Сим, Аврам, Исак, Јаков) у Постању указује да је настанак света повезан са настанком Израиља.<sup>1150</sup>

Вестерман, Зебас и већина истраживача посматрају 2, 4б-6 као увод у главну радњу која је саопштена у ст. 7 односно стварање човека. Вестерман сматра да је 6 додатак у овом уводу и да би радња после ст. 5 могла да иде директно на ст. 7. Венхам и Цумура виде ст. 6 као интегрални део увода и не сматрају да он прекида нит приповести, при чему је њихова аргументација убедљивија. Цумура дели простор на три круга: *eres* (површина целе земље), *adamah* (коју натапа 'ed и коју обрађује човек - *adam*) и коначно Еден који је најбогатији водом (слично Венхам *eres - sedah – adamah*).

Вестерман и Зебас сматрају да ст. 5 нема намеру да опише шта јесте постојало шта не, него да покаже да стварност какву ми познајемо није још постојала. То се постиже простим набрајањем чега нема (фон Рад). Цимерли сматра да је циљ ст. 5 да опише „сушни хаос“ односно „ништавило“ (супротно воденом хаосу у Пост 1, 2-3), док ово Вестерман оповргава и појачава контраст воде и суше да укаже на потребу воде свему живућем. У сред тог сушног хаоса (са изузетком земље коју натапа извор) настаје живо биће – човек показујући тиме Јахвеа као господара живота над сушним хаосом.

Жбуње (*siah*) и травка, зеље, зелен (*esev*) којих нема сажимају у себи свеукупност биљног живота једног простора, при чему су прве дивље, а ове друге култивисане. Навођење да је један од разлога суше киша коју Бог још није пустио, а други што нема човека да обрађује земљу, писац нам даје један важан податак: напоредо са библијским Богом стоји библијски човек као његов партнер који има предност и привилегију приликом стварања (Зебас). Стварање је овде приказано као *сарадња божанског и човечанског деловања*. Стварање као што наводи Кел није повезано са романтичарским идејама о примордијалној нетакнутој природи, већ је у самој својој основи схваћено као *акт култивације* односно акт културе.

Док Гункел, Вестерман и Зебас порекло 4б-5 због описа сушног пејзажа због кише налазе у Палестини/Сирији, Цумура и Венхам због помињања да нема човека да обрађује земљу (у смислу култивације и иригације) порекло виде у месопотамским текстовима. Цумура и Венхам поново имају јачу аргументацију од првих и то пре свега што виде 4б-6 као целовит текст и што су успели да покажу његове представе и те како имају везе академским текстовима. Осим тога иако ст. 6 говори да извор натапа земљу, нема човека

---

<sup>1150</sup> Уп. Р. Thompson, *The Yahwist Creation Story*, VT 21/2 (1971), 207-8.

који би водоток усмерио (иригација) и тиме земљу учинио плодном што опет одговара месопотамским представама.

Гункел је међу првима уочио сличност 2, 5 са „док још не беше“ формом која се користи у вавилонским текстовима. Шпајзер је у свом чланку показао да етимологија израза *'ed* потиче од акадског *edu* што значи поплава, талас, натапање и што се може односити на један подземни извор који избија на површину (слично Цумура). У том смислу LXX има више смисла када израз *'ed* преводи као извор. Олбрајт сматра да *'ed* потиче од сум. *id* што је једно речно-водено божанство које репрезентује слатководне подземне изворе. Венхам сматра да која год етимологија да је тачна, то не мења чињеницу да иза ст. 6 стоји древна месопотамска представа о слатководном подземном резервоару који избија на површину (слично Касуто).

Сличност 2, 5 са формулама „док још не беше“ у акадским текстовима је брзо примећена. Вестерман повезује 2, 5 директно са Ее I, 1-10 и сматра библиј. писац користио овај материјал у архаичнијој, необрађеној форми (у односу на Пост 1, 1-3). Исто тврди и О. Кел. Зебас с правом додаје да нису у питању само негативне уводне формуле, какве имамо у KAR4. За Хајдела је *b<sup>e</sup>uot* из 2, 4б еквивалент акадском *enuta* (за разл. Од Пост 1 - *b<sup>e</sup>rešit*). Позиција формула „док још не беше“ на самом почетку акадског епа и Ј извештаја делује као паралела.

Међутим, етимологија *b<sup>e</sup>uot* и акадског *enuta* није иста, а структура се такође разликује: небо и земља у Пост 2, 4б и „горе“ и „доле“ у Ее I, 1-2 одговарају једно другом, али у ст. 5 се ради само о ономе чега не беше на земљи. У Ее је реч контекст стварање света, а у Пост 2 је увод о стварању човека. Осим тога, у Пост 2 нема говора о томе да се свет даље развија путем деобе, борбе или размножавања богова као у Ее. Стога би паралелу са 2, 4б-6 са Ее требало узимати са резервом. *Употреба формула „док још не беше“ од стране библиј. писца остаје у само контексту приповедачког стила, али не и садржине. Овај приповедачки стил показао се као веома користан да посредује теолошку поруку писца и потпуно је испразњен од своје митске садржине.*

Пост 2, 4б-6 јаснију паралелу има у Атр II, i, 12 где се каже да „Адад (горе) неће давати дажда, и доле ток (*milu*) неће извирати из бездана“. Јасан је однос Јахве-Адад, подземни извор и негативне одредбе. Описује се такође сушни хаос, али у Атр у контексту претпотопног стања и пошаста (земља не даје рода), не ниче поврће ни жито (свеукупност вегетације попут жбуње и зеље у 2, 5). Контекст овог описа у Атр није на самом почетку, него у претпотопно време, а на самом почетку нижи богови раде на земљи па се ствара човек као одмена. У том смислу ова дескрипција је могла да има

утицаја на библ. писца, али јој је сасвим измењен контекст. Сушни хаос је у Пост 2 описан као контраст са Јахвеом који ствара живот и човеком који је судеоник стварања кроз култивацију тла, а не као казна богова за пренамноженост људи.

Коначно, трећи у низу сличних текстова који обилује „док још не беше“ исказима је Мит о Мардуковом стварању света и човека. Упадљива је сличност, додуше не потпуна, између редоследа стварања: људи, па животиње, реке Тигар и Еуфрат, биљке. Истини за вољу, редослед стварања у Мдк је прилично набацан са доста дублета и не би могао служити као узорит образац за Пост 2, али помињање човека пре животиња и биљака као и помињање врта је врло индикативно. Основна разлика се састоји у томе што Мдк као циљ стварања види Мардуков храм – Есагилу и човека као биће које ће помоћи у изградњи тог дома богова. Стварањем човека и жене који се налазе у врту и владају животињама у Пост 2 се завршава стварање. То показује да је циљ стварања људи циљ по себи, а не као средство ка неком другом циљу. Осим тога, Јахвеу није потребна земаљска кућа.

Иако су у одредници да човек треба обрађује земљу у 2, 5 многи видели сличност са академским текстовима, велика је разлика у схватању рада која ће се развити у даљем току текста. Повезаност земље у смислу назначења за култивацију јесте одблесак академских текстова и вероватно је продро у библ. текст кроз коришћење приповедне технике „док још не беше“, али у антрополошком смислу нема исто вредновање у академским текстовима и Пост 2-3 (више у Ш.7.1).

## 7. Тумачење Пост 2, 7

*„А од праха земаљског (עֶפֶר תַּרְוַח הָאֲדָמָה) сазда [уобличи] (וַיִּצְרָף) Господ Бог човека, и удахну му у нос дух животни [удах живући] (וַיִּנְשֵׁם בְּחַיִּים) и поста човек живо биће (וַיִּהְיֶה אָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה)“.*

Већ у првим стиховима Пост 2 се показује да Бог може постојати без човека, док човек не може без Бога: човек тек кроз божанско делање постаје „живо биће“ (נֶפֶשׁ חַיָּה - *nefeš hayyah*). Слика беживотног света из ст. 5 из којег израња човек као живо биће (*nefeš hayyah*) показује да је то могуће само кроз божанско делање. Повезаност између *adam* и



*adamah* није само игра речи, она наглашава два битна момента: порекло и одређење човека, а који се последично тичу и односа човека са Богом.<sup>1151</sup>

Стварање људи није тема која је била својствена само Јахвеовом народу, него један широко светски феномен. Но, за приповедача и слушаоца оно одлучујуће важно било је шта је тај конкретан човек у светлу јединственог Бога – Јахвеа и његовог откривењског односа са његовим створењем.<sup>1152</sup>

Стварање човека описано је глаголом *jašar*. Основно значење семитског корена *jšr* јесте „градити“, „обликовати“, а облици овог корена појављују се у СЗ укупно 70 пута. Глаголски облици су скоро искључиво у Qal-у. Укупно 20 пута *jšr* се појављује као партицип што се најбоље преводи као грнчар, вајар. Овај корен и његове изведенице се најчешће налазе у предегзилним пророчким текстовима (20 пута), у постегзилним пророчким текстовима (20 пута код Девтеро Исаије и на још 10 места), 10 пута у псалмима и укупно 5 пута у текстовима који се означавају као „јахвистички“. Паралелни глаголи са *jašar* су *’asah* и *bara*. У LXX се глагол најчешће преводио са πλάσσω, а партицип као κεραμεύς.<sup>1153</sup>

Основно значење корена *jšr* односи се на означавање различитих рукодељних активности, пре свега за рад грнчара. Понекад означава и идолске фигуре као и њихове скулпторе (Иса 44, 9). Међутим, Вестерман наводи да је на 42 од 63 места на којима се употребљава глагол *jašar* субјекат Бог, док објекат може да буде различит: Бог ствара (гради) људе, животиње, копно, брда, сунце и зиму, светлост.<sup>1154</sup> Стога, употреба овог корена у СЗ је врло ретка у контексту свакодневице и када се користи *увек је повезана са извесном теолошком рефлексijом по којој или сам грнчар представља метафору божанског ствараоца или сама грнчарија представља метафору божанске творевине*. Исто тако ломљење грнчарских посуда била би метафора за суд над Израиљем. Такве сликовите представе биле су у оптицају и Израиљу као и у другим народима, а нарочито је била позната она по којој неко божанство ствара човека од глине попут грнчара.<sup>1155</sup>

Сликовита представа Бога као грнчара највероватније је продрла прво у мудросну литературу попут Јов 10, 9 и 33, 6, а код пророка је још чешћа и сликовитија. Иса 29, 15-16 нам саопштава да су политичке одлуке у Јерусалиму против Божије воље и да се човек њој треба повиновати: као што се грнчарски суд не може окренути против свог грнчара,

<sup>1151</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 205.

<sup>1152</sup> H. Seebass, *Genesis*, 105.

<sup>1153</sup> B. Otzen, יָצַר, ThWAT III (G. Botterweck/H. Ringgren), Berlin/Köln/Mainz 1982, 830-1.

<sup>1154</sup> C. Westermann, *Genesis*, 277.

<sup>1155</sup> B. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 832.

тако не може ни човек против свог Бога Створитеља. Јер 18, 1-12 слично Исаји саопштава о преимућству Јахвеа као грнчара који суверено управља својим дело – може га уништити ако му се не свиђа. Док Исаија жели да сликовито прикаже однос Творца и човека, Јеремија осликава однос Јахвеа и Израилља, као и универзалног Бога Творца са свим народима. Каснији текстови попут ИСир 33, 10.13 мењају значење од осликавања односа Творца и створеног ка наглашавању трошности твари (Ис 30, 14; Јер 19, 1-13; Пс 2, 9).<sup>1156</sup>

Ефектност слике грнчара учинила је да ова представа продре у сликовити религиозни говор. Сам корен *jsr* био је мост између две сфере значења: са једне стране представљао је људску рукодељну делатност, а са друге стране божанску стваралачку активност. У СЗ је глагол *jašar* заправо много више коришћен у овом другом контексту.<sup>1157</sup>

У Пост 2, 7 *jašar* се употребљава да се опише стварање човека. За разлику од Пост 1 где се употребљавају глаголи *'asah* и *bara* (1, 26) у Пост 2 се јасно помиње материјал за стварање - прах. На стварање од праха постоје алузије и на другим СЗ местима. Јов 10, 9, Иса 29, 16, Пс 90, 3; 104, 29. Осим за стварање човека, исти гл. се употребљава и за стварање животиња у 2, 19. Врло занимљиво, за стварање жене 2, 22 употребљава се гл. *banah* што значи „градити“ и одговара акадском *banum* (види одељак Стварање жене).<sup>1158</sup> Иако је представа о Божијем стварању као „обликовању“ била свакако древна у Израилју, али Б. Оцен сматра да је ипак у питању страни утицај.

Осим употребе овог глагола за стварање човека он се појављује и у контексту стварања света (нарочито код Девтеро Исаије). Корен се користио и за описе стварања планина (Ам 4, 13), земље и копна (Иса 45, 18), животиња (Ам 7, 1 и Пост 2, 19) као и Левијатана (Пс 104, 26), људи (Пост 2, 7) и људских органа (Пс 33, 15; 94, 9), чак и читавога света (Јер 10, 16 и 51, 19), светла (Иса 45, 7) и годишњих доба Пс 74, 17 и одређених историјских догађаја. Једино где се не користи јесте за стварање мора.<sup>1159</sup>

На неким местима *jašar* је употребљен да означи и како Јахве „ствара“ одређене историјске околности односно да опише „уплив“ у историју путем неког делања-чињења: „Нијеси ли чуо да ја то одавна *чиним* и од искона да сам тако уредио? Сада пуштам то, да превратиш тврде градове у пусте гомиле“ (2Цар 19, 25).<sup>1160</sup>

<sup>1156</sup> В. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 833.

<sup>1157</sup> В. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 833.

<sup>1158</sup> В. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 834.

<sup>1159</sup> В. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 835.

<sup>1160</sup> В. Otzen, יָצַר, ThWAT III, 838.

Иако је земља на почетку била сува, 'ed је ипак натапао површину. Тако је по Гункелу настала влажна земља од које је Јахве створио човека. Под стварањем у ст. 7 се подразумева „сздавање-обликовање“ човека, а касније исто од влажне земље настају и животиње. Поступак је сличан оном који чини грнчар, а глагол *jašar* је *terminus technicus* грнчарства у којем се предмети такође обликују од влажне земље. Изгледа да Гункел овај гл. разумева само у контексту „пластичног“ описа вајања, без његовог теолошког контекста и осталих значења у СЗ. Из влажне земље ће такође у ст. 8 нићи и дрвеће. Овакве представе о стварању познате су и у СЗ и међу вавилонским и грчким митовима.<sup>1161</sup>

Гункел посматра 2, 7 као покушај одговора на питање од чега се састоји људско тело, као неку врсту примитивне органске хемије, а сам древни одговор је да је то земља, јер се човек опет враћа у земљу 3, 19 (уп. II.5.6.1). Прах је узет од земље *adamah* и има за циљ да објасни порекло речи човек – *adam*: односно, он се зове *adam* зато што је од *adamah* настао. *Adamah* је натопљена обрадива земља од које је живот Земљанка директно завистан. Од земље је Земљанко створен, земљу треба да обрађује 2, 5 и 3, 23, на земљи је његов дом и у земљу се враћа кад умре 3, 19. Имајући у виду оволики акценат на земљу, он сматра да је ова етимологија настала у оквиру неког седелачког народа који се бавио пољопривредом.<sup>1162</sup>

Фон Рад наводи да у Пост 1 човек стоји на „врху пирамиде“, у Пост 2 човек је „у центру круга“. У Пост 2 је човек је прво биће које се ствара, што га чини изразито антропоцентричним текстом. Док у Пост 1 писац прелази пут од света у хаосу до уређеног света, овде је у центру света човек, а свет је људски свет и свет његовог живота: човек настаје из земље, обрађује земљу, живи на њој, има свој врт, животиње и жену. То је по њему поента игре речи *adam/adamah*. Пост 2, 7 је *locus classicus* старозаветне антропологије. Бог ствара-обликује човека од земље, док прах фон Рад сматра за каснији додатак како би се поклопио са 3, 19.<sup>1163</sup>

Са ст. 7 почиње исказ на који увод од 4б циља: стварање човека. Стварање човека се у 2, 7 по Вестерману одвија у два чина: обликовање и оживљавање.<sup>1164</sup> Вестерман полази од чињенице да се гл. *yašar* не односи тако једнозначно на контекст грнчарског

---

<sup>1161</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 5

<sup>1162</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 5.

<sup>1163</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 76-77.

<sup>1164</sup> C. Westermann, *Genesis*, 279. Он заправо тврди да само у 2, 7 препознајемо два чина, али у контексту целог текста ће рећи да је последњи чин стварања заправо стварање жене чиме човек постаје потпун. О овоме ће бити касније више речи у одељку о стварању жене.

рада. Наводећи неколико истраживача, Вестерман тврди да *yašar* не може подсећати само на рад грнчара, и то из простог разлога што израз *afar* то не дозвољава. Грнчар обликује од глине, а не од праха. У 2, 7 се уосталом и не употребљава израз глина који је на јеврејском טִיט - *tiṭ* и јер је материјал за грнчара глина, кало (הֹמֶר - *homer*). Повезивање гл. *yašar* са представом о занатском обликовању гради се утисак да оно што се ствара јесте настало кроз један *мануелан, вештаствени процес* који се стално понавља, док Пост 2 не размишља тако него је овај поступак стварања нешто јединствено, нешто што бисмо радије могли повезати са *моделовањем (вајањем) неког уметничког дела*. Стога гл. *yašar* у Пост 2, 7 треба радије повезати са вајањем једне *уметничке фигуре* од чега треба разликовати просту мануелну продукцију предмета.<sup>1165</sup>

Вестерман се не слаже са Гункеловим увидом да је човек створен у једном грнчарском захвату од влажне земље коју је *'ed* натопио. Једно такво схватање по њему није замишљено у тексту, јер је одељак 4б-6 првобитно био самосталан елемент са дескриптивном функцијом. Стварање човека од праха земаљског по Вестерману *није замишљено да буде „видљиво“ представљено* у смислу да је облак оквасио земљу па је Бог обликовао, већ да је *стварање човека од праха замишљено као један у потпуности необјашњиви, „невидљиви“ и чудесни поступак који припада праисторији те нашем разумевању није доступан*. Јахвиста жели кроз овај поступак да хиљадугодишње представе о стварању човека од земље учини „недоступним“.<sup>1166</sup>

У том смислу употреба израза *afar* у потпуности деконструише стандардну представу по којој неко божанство откида парче глине и онда ваја. Употреба овог израза, осим тога, циља од самог почетка на један важан *исказ о природи створеног бића*, тачније о његовој *ограничености* које већ у 3, 19 постаје циљ приповести: „прах си и у прах ћеш се вратити“. Оба израза (*afar* и *adamah*) указују на *ограниченост људске земаљске егзистенције*. За јахвисту онда нестаје стварање као такво, тј. као један догађај који је могуће разумети или посматрати, зато на сцену ступа говор о људском стању које улази у средину приче.<sup>1167</sup>

Осим тог аспекта ограничености и пролазности, спајање *afar* са *adamah* (*afar* бива узето од *adamah*): нам говори о упућености човека на земљу и обрнуто: земља је ту за човека да га прехрани, а човек је ту за земљу да је насели и без човека, она не даје рода (Иса 45, 18). Рад човека упућен на земљу као што је и земља упућена на рад човека (уп.

<sup>1165</sup> С. Westermann, *Genesis*, 277.

<sup>1166</sup> С. Westermann, *Genesis*, 279.

<sup>1167</sup> С. Westermann, *Genesis*, 279.

Гункел) односно „земљанко“ је једно биће од земље и припада земљи. Ипак, Вестерман и поред ове повезаности сматра да не треба цео стих 2, 7 сузити тако као да се ради само о стварању сељака и његовог поседа, него је реч о стварању човечанства и стога је човек у тексту замишљен са свим својим потенцијалима, не само као пољопривредник.<sup>1168</sup>

По Шеленберговој, *afar* је кључна реч и кроз њено коришћење аутору успева да са једне стране *нагласи снагу Божијег стваралачког деловања који од праха земаљског ствара жива створења*. Са друге стране, на самом крају приповести, прах поново постаје тема, али тада већ овом речју бива наглашена *пролазност* човекова. Тај моменат пролазности некако тихо звучи у 2, 7 и не даје му се пуно простора. Порекло човека од земље (праха земаљског) на који се подсећа у 3,23б има функцију једне *етиологије* зашто човек треба да обрађује земљу. Међутим, по Шеленберговој, исказивање етиологије је ишло кроз етимологију *adam/adamah*, а сама та етимологија је изазивала велику збуњеност. Она сматра да је писац кроз порекло човека желео да представи и његово одређење.<sup>1169</sup>

Слично као Вестерман, и Венхам сматра да је гл. *yašar*, иако може садржати представу Бога као грнчара тиме асоцирајући на прозаично и мануелно рукодеље, ипак наглашавао *вајање као уметничку, креативну активност која потребује вештину и планирање* (попут Иса 4, 9-10). Божија креативна и стваралачка вештина је показана у стварању човека, било то од праха или у утроби мајке Иса 44, 2.24 или у обликовању људског карактера да би испунио одређену улогу Иса 43, 21; 44, 21.<sup>1170</sup>

Зебас се надовезује на Венхама и Вестермана и слаже се са мишљу да обликовање човека у 2, 7 не води нужно до древне представе о Јахвеу као грнчару јер њему припада глина као материјал, а не прах земаљски. Циљ помињања праха јесте да се укаже на *пролазност* човека (уп. тужбалице Пс 49 и 50), а упркос сликовитости приказа, ст. 7 не представља један замисливи процес стварања. Ипак, поред пролазности коју наглашва *afar*, у даљем току приповести видимо такође и достојанство које добија постављањем у Еден и давањем владарског статуса. Реч *adam* се може употребљавати како у контексту партнера и сарадника Божијег тако и онога који стоји у опозицији према Богу.<sup>1171</sup>

Касуто скреће пажњу на то да је већина народа старог Истока међу материјале које богови користе за стварање човека убрајала глину и да она игра веома важну улогу.

<sup>1168</sup> C. Westermann, *Genesis*, 281.

<sup>1169</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 206.

<sup>1170</sup> G. Wenham, *Genesis*, 59.

<sup>1171</sup> H. Seebass, *Genesis*, 105.

На јевр. глина је טיט - *tit*, а може значити блато или кало, или הֶמֶר - *homer* што може значити цемент, глина, материјал који се користи за спајање цигли у зидовима. У поетској и пророчкој литератури постоје јасне алузије према којима Бог обликује човека специфично од глине. На пример Јов 33, 6: „од кала сам начињен и ја“ где гл. קִרְצָתִי (*qorašti*) - начињен буквално значи „откинут“. Касуто указује на то да је гл. קָרַץ (*qaraš*) у истом смислу употребљаван и у акадском у Гилг приликом стварања Енкидуа када је Аруру „откинула“ (*ik-ta-ri-iš* од гл. *k/qarašu, harašu*, уп. 3.4) парче глине (*ti-ta* - од им. *tidu(m), titu*) и бацила га на земљу, а онда уобличила Енкидуа. Даље, сличне представе налазимо опет код Јова 4, 19: „А камоли у онијех који стоје у кућама земљанијем, којима је темељ на праху и сатиру се брже него мољац“ што су речи које Елифас Теманац упућује Јову у контексту односа Бога и човека односно човекове пролазности.<sup>1172</sup>

Тако читамо у Иса 29, 16: „Наопаке мисли ваше нијесу ли као као лончарски? Говори ли дјело за онога који га је начинио: није ме начинио? И лонац говори ли за онога који га је начинио: не разумије?“ и Иса 64, 8: „Али сада, Господе, ти си наш отац; ми смо кало, а ти си наш лончар, и сви смо дјело руку твојих.“ Јер 17, 1-14 почива на горепоменутиим традицијама, а затим и Пс 119, 73: „Твоје руке створише ме и саздаше ме“ или исто Јов 10, 8-9 итд.

Касуто наводи да се *пророци и песници пратећи устаљене праксе нису уздржавали од прихватања оригиналних форми израза и богате акадске (и старооријенталне уопште) традиције користећи их као поетске фигуре*. Међутим, аутор Петокњижја је овде *обазривији*. Писац Пост 2 изјављује само да је Јахве Елохим створио човека од праха земаљског, а не помиње нити Божије „руке“ нити глину. Уместо глине која даје јасну асоцијацију на дело грнчара на точку, он користи израз עָפָר (*afar*) – прах који је често синоним за глину у Јов 4, 19; 10, 9; 27, 16; 30, 19. Тора није до детаља објаснила израз „прах земаљски“ (עָפָר מִן־הָאָדָמָה), с обзиром да је употребила овај израз у даљем наставку приповести у дидактичке сврхе (3, 19.23).<sup>1173</sup>

Касуто се осврће на тврдњу да је „прах“ земаљски каснија интерполација, али он мисли да је ово мишљење нетачно као што је јасно показано паралелама у наставку секције 3, 19 као и сличним местима код Јова где се користи идентична конструкција. Додатак прах има за циљ да покаже материјал од којег је прах узет.<sup>1174</sup>

<sup>1172</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 105.

<sup>1173</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 105.

<sup>1174</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 106.

Б. Јакоб се критички осврће на устаљену мисао по којој Пост 1 и 2 стоје у супротности: у Пост 1 сви акти стварања вршени су речју, док овде гл. *yašar* подразумева једну пластичнију, конкретнију представу Бога као грнчара који ваја од глине, односно ваја „рукама“. Међутим, он каже да је писац овде намерно заобишао антропоморфизме који би били бројни да их није *избацио*: да је хтео да их употребљава, он би морао да помене глагол *laqah* што значи узети (земљу) и чинити нешто као у Изл 4, 9 и Лев 4, 5. Управо недостаје то „са својим рукама“. Глагол *yašar* је употребљен у дидактичке сврхе да би показао одређење човека који уобличује земљу, односно обрађује је, који на њој живи и у њу се враћа. Он то и песнички изражава: „Земља је човеку колевка, његова домовина и његов гроб“.<sup>1175</sup>

Израз *afar* по Јакобу се односи на површину земље у коју се сеје, односно плодно тле обрадиве површине, без камења, дакле земља као таква. Прах земаљски је овде ознака материје земље као такве и он за разлику од других не прави разлику између *afar* и *adamah*. Улога афар је овде другачија: уобичајена представа о мајци земљи која рађа човека овде је потиснута управо кроз обликовање човека од (праха) земље. Реч *afar* носи морални напон: човек је прах и у прах ће се вратити. Тело човеково створено од неживог материјала које по себи нема живот.<sup>1176</sup>

Р. Кубат указује да је стварање човека од земље повезано са мишљу о *слабости-крхкости* човековој и о поновном повратку у прашину (Пост 3, 19, 23; 18, 27, Пс 90, 3, 103, 14; 146, 4) (уп. Вестерману, Шеленберг).<sup>1177</sup> Он следи Д. Станилоја<sup>1178</sup> који не подржава уобичајену тезу да је стварање текло у два чина: обликовање (тела-скулптуре) 7а и удахњивање даха 7б. Он даље наводи да је човек створен симултано у својој целини, да у опису стварања нема никакве следствености и да је искључено свако временско претхођење тела или душе. Душа изниче и рађа се с телом. Постоји извесно логичко претхођење тела, али оно нема временске димензије већ је логички захтев људског ума који не мора бити емпиријски нужно исправан. Стварање човека је као и стварање света тешко докучиво, тај „прелаз“ из непостојања у постојање неухватљив је за мисао (уп. Вестерман).<sup>1179</sup>

---

<sup>1175</sup> В. Јакоб, *Genesis*, 83. Јакоб се осврће и на једну филолошку неодумицу, зашто је слово јод дуплирано у облику гл. *yašar* (אָשַׁר) што је неуобичајено и обично је само једно јод. По њему, нагласак је на комплексност обликовања човека у односу на животињу где је само једно јод у гл. облику.

<sup>1176</sup> В. Јакоб, *Genesis*, 84.

<sup>1177</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 46.

<sup>1178</sup> Уп. Д. Станилоје, *Православна догматика*, Београд 1993, 301.

<sup>1179</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 47.

Р. Кубат помиње да сам чин настанка људског бића у Пост садржи извесно „достојанство стварања“ којим Јахве саздава човека и да се саздавање тела човековог разликује од саздавања осталих живих бића (уп. горе Зебас). Бог је створио тело узевши земаљски прах и није просто заповедио земљи да га произведе (као остале биљке и животиње).<sup>1180</sup> Постављање јасне разлике између ницања из земље и „личног обликовања“, дакле не посредно преко земље него непосредно „рукама“, указује на извесну присност и привилегију као и на посебно достојанство (уп. III.4.3).<sup>1181</sup> Р. Кубат даље ову мисао развија у тумачењу примања духа животног који такође указује на ову „непосредност“ између Творца и створења.<sup>1182</sup>

За Кубата повезивање *afar* и *adamah* је дело јахвисте који је „на силу“ увео ову реч како би приказао да човек није саздан од земље, већ од њене површине. По њему *afar* нарушава ритам реченице. Ј је то учинио по њему из два разлога: први да би се дистанцирао од ранијих традиција и идеја које такође говоре о стварању човека од земље, а са друге како би нагласио мисао о човековој трошности, слабости и пролазности. Отуда повезаност и 2, 7 са 3, 19.<sup>1183</sup>

Он даље наставља аргументацијом да се прах земаљски разликује од земље иако се на први поглед чини да је у питању исто. У Библији, наводи он, земља не асоцира на нешто слабо и крхко, јер је „Бог васељену утврдио и неће се померити“ (Пс 93, 1), док прах земљин заиста асоцира на нешто слабо и пропадљиво. Прах је безобличан и непостојан, развејава се на ветру и нестаје па је тако алузија на пролазност јасна. Р. Кубат сматра да је намера библијског писца да покаже да иако је човек врхунац творевине, он је истовремено слабо и пропадљиво биће. С Богом човек је господар творевине Пост 1, 28 и нешто мањи од Елохима Пс 8, 5, а без Бога само прах земаљски 3, 19.<sup>1184</sup>

О. Кел и С. Шроер повезују 2, 7 са моделом стварања *formatio* (уп. I.5.4) на Старом Оријенту, односно стварање као рукодеље. Представа да је Јахве *deus faber* јесте библијска и врло је честа и они сматрају да сама та представа за библијског аутора није била проблематична иако је била раширена у политеизму. Бог је *jošer* (партицип од гл. *yašar*), односно вајар или скулптор. Оваква представа о Богу није увек метафорички

---

<sup>1180</sup> Д. Станилоје, *Православна догматика*, 301. Уп. Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, 278.

<sup>1181</sup> Theodoret of Syg, *Compendium of Heretical Myths*, ACCS I, 52. Уп. Д. Станилоје, *Православна догматика*, 310.

<sup>1182</sup> За Кубата је ток стварања нераздељив и истовремен: један аспект човековог бића је земља, већ постојећа твар, а други је одуховљавање. Тако гледано човек је двоструко биће, разумно и чулно и по самој природи је нека веза између творевине и Бога. Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 47.

<sup>1183</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 48.

<sup>1184</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 48.



схваћена, јер је процес стварања понекад веома реалистично приказан као вајање од глине попут горе поменуте псаламске, мудросне и пророчке литературе.<sup>1185</sup> Међутим, они напомињу да када се Бог представља као грнчар, онда није акценат на оном техничком начину стварања, него на друга два аспекта: *Бог као грнчар стоји неупоредиво више у односу на човека и тиме се наглашава његова узвишеност, док се истовремено показује пропадљивост, фрагилност и немоћ човекове егзистенције.*<sup>1186</sup> То је могао бити разлог зашто је овакав модел стварања примењен у 2, 7.

Поред грнчарства постоје и друге вештине *deus faber-a* које истичу његову *сувереност наспрам створеног*. Он поставља темељ земље (Пс 24, 2; 89, 12), растеже небо као „кожу“ (Пс 104, 16) и тка (Пс 139, 15). Уопште узев, Бог врло суверено поставља звезде и светила небеска и све је дело „руку његових“ (Пс 19, 2; 102, 26). Осим тога, Бог је тај који оспособљава мајсторе и занатлије да имају мудрости да направе одређене ствари (нпр. скинију). На СО као главне архитекте храма важе сама божанства, док СЗ наглашава да је свака људска грађевина без божанског Градитеља узалудна. Ипак, по питању култних статуа и слика СЗ је веома критичан, док су њихови творци на СО били поштовани као веома мудри грнчари и рукодељци који стоје у посебном односу са божанством.<sup>1187</sup>

Ст. 2, 7б говори о томе како је човек постао „живо биће“ односно како је оживео. Јахве-Елохим му удахњује дах живући односно дах животни (Constr. נִשְׁמָה (*nišmat*) од им. נִשְׁמָה (*nešamah*) што значи удах, животност) и човек постаје נֶפֶשׁ הַיָּיָהּ (*nefeš hayyah*).

Загонетка живота се у 2, 7 по Гункелу објашњава на детињи начин: човек има у себи нешто тајновито, живот, што му је удахнуто у нос као *nišmat hayyim* – дах животни. Поистовећење живота и даха је честа у антици: док год човек дише, он живи, чим испусти дах, више није жив. А одакле долази ово чудновато и тајновито попут живота? То може само Бог дати. Мит са детињском наивношћу наводи да је Бог човеку удахнуо нешто од свог сопственог даха који је у човеку постао једно посебно, независно биће – *nefeš hayyah*. Постоји разлика између *nišmat hayyim* и *nefeš hayyah*, ово прво је нешто попут животног принципа, виталитета, док је ово друго актуелни живот који је везан за индивидуу. У смрти Бог поново узима *nišmat hayyim* Јов 34, 14, а *nefeš* иде у шеол. По Гункелу, мисао да је човек створен бесмртан је мисао која врло далека древном

<sup>1185</sup> O. Keel/S. Schröer, *Schöpfungstheologien*, 122.

<sup>1186</sup> O. Keel/S. Schröer, *Schöpfungstheologien*, 123.

<sup>1187</sup> O. Keel/S. Schröer, *Schöpfungstheologien*, 123.

приповедачу, јер он жели да разјасни чињенице живота. Приповест пре свега одговара на низ питања о људском телу, животу, имену и позвању.<sup>1188</sup>

Човек који је створен од земље постаје живо биће само када му бива удахнут дах живота. Овде се не ради о односу „душе“ и „тела“ као у класичној догматици, већ о односу тела и живота, сматра фон Рад. „Душа жива“ (*nefeš hayyah*) подразумева човека као психофизичко биће. Живот извире директно од Бога и тако беживотно људско тело постаје живо примајући дах из „Божијих уста“. Постоји притајена меланхолија у овој тврдњи – Пс 104 29 и Јов 34, 14 када човек губи дах и у прах се свој враћа.<sup>1189</sup>

Након обликовања неживе фигуре, Бог је омогућио истој да удахне ваздух што је јасна индикација живота и самим тим беживотно тело постаје жива душа, живо биће. Касуто ово упоређује са Јов 33, 4: „Дух Божји створио ме је, и дах Свемогућег дао ми је живот“.<sup>1190</sup>

Б. Јакоб истиче да се под *nišmat* још увек не подразумева индивидуална људска душа. Оно што човека чини посебним у односу на животиње није овај *nišmat hayyim* (Проп 3, 18), нити сам његов живот по себи (Пост 7, 22 и Пс 150, 6), јер читав живи свет на земљи има овај удах Божији (Пс 104, 29), а и животиње су *nefeš hayyah*.<sup>1191</sup> Посебност човека лежи у томе да је слика Бога (*selem Elohim* - Пост 1, 27). Тако у човеку постоји она напетост између његове „чулне“ и „божанске“ природе и насупрот Гункелу, у томе нема ничега „наивног“ и „дечијег“ него је реч о дубоким и вечно истинитим мислима о бићу човека исказаним на један чудесно прост начин.<sup>1192</sup>

Супротно Јакобу, постоје мишљења да је *nišmat hayyim* један специфично људски удах и да се он не појављује код животиња које су такође *nefeš hayyah*. К. Клаус долази до закључка да је у питању један „удах“ који са собом носи језичку способност и омогућава мишљење. Он се притом ослања на ПрС 20, 27, Јов 26, 24; 32, 8 и Дан 10, 17. Честа паралелност између нешама и руах (ветар, удах, дух) дозвољава да се приликом удахњивања даха мисли и на дух.<sup>1193</sup>

Венхам указује на употребу израза „удахну“ (נפח – *parah*) у Иса 54, 16 где он означава велико дување које је могло да распири ватру. Најближа паралелу види у Јез 37, 9 где је пророку речено да дува на тела убијених како би оживели, а онда они испуњени

<sup>1188</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 5.

<sup>1189</sup> G. V. Rad, *Genesis*, 77.

<sup>1190</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 106.

<sup>1191</sup> Уп. G. Wenham, *Genesis*, 60-61: нпр. Пост 2, 19 и 9, 9 а у 1, 20 се употребљава и за животиње у води.

<sup>1192</sup> B. Jacob, *Genesis*, 84-5.

<sup>1193</sup> K. Klaus, *Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben...*, *Überlegungen zu Gen 2, 7*, BN 48 (1988), 50-59. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 107.

„духом/ветром“ (*ruah*) стајаше живи. Једнако као у 2, 7, Божији дах, односно удахњивање је оно што даје живот. Он даље разматра однос *ruah* и *nišmat* и сматра да се ипак разликују. Понекад се они паралелно користе као у Јов 27, 3 и Иса 42, 5. А заправо је *nišmat* – „(у)дах“ ужи и ређи термин од *ruah* – „дување/ветар/дух“, јер дисање представља кључну карактеристику животиња насупрот биљкама. Потоп је уништио све оно што има „душу живу у носу, тј. оно што дише“ 7, 22. Ипак, употреба речи „дах“ је понекад и рестриктивнија те имати дах значи бити човек (ИНав 11, 11 и Иса 2, 22), али се може користити и за описивање Божијег даха (2Сам 22, 16). Тако када овај стих каже да је Бог удахнуо човеку дах животни, он указује на то да је Бог човека учинио живим тако што је учинио „да (про)дише“.<sup>1194</sup>

Израз *nefeš* је један од најчешћих у СЗ (754 пута) и има широк спектар значења – апетит, грло, особа, душа, сопство, леш. Било је доста покушаја да се овај израз дефинише и интерпретира и управо је овај стих био један од кључних који је требало да пружи посебан увид у „психологију“ библијског писца, односно учење о „души“.<sup>1195</sup>

Међутим, Венхам сматра да се у таквим дискусијама често превиђа да је човек постао „душа жива“, а не само „душа“, односно „живо биће“, а не само „биће“. Овај придев је важан јер показује живо биће као контраст мртвом Бр 5, 2 и 6,6. Зато Венхам сматра да ст. 7 треба разумети као да другим речима каже: „и човек поче да живи“.<sup>1196</sup>

Зебас се осврће на питање односа „тела“ и „душе“. То да Бог удахњује човеку „дах живота“, не даје човеку један део „божанског“ него показује његов дах као дар Божији. То да човек постаје живо сопство (*nefeš haуyah*) показује га као целосно биће: он није дуално састављен, нема подвојеност душе и тела, него је *nefeš haуyah* и тиме је индивидуализована животност, виталност.<sup>1197</sup>

Вестерман се такође бави овим питањем. „Други чин стварања“ био је јакхисти већ у предању расположив и познат. У њему се огледа једно специфично разумевање човека или природе човека, које је миленијумима било преовладавајуће. Човек се не састоји од више делова (као касније од душе и тела), него се он састоји у „нечему“ што кроз оживљавање постаје човек. Оваквом схватању у основи лежи једно искуство да се човек састоји у „нечем“ опипљивом и оживљеном. Пост 2, 7 указује на *јединственост, целовитост човека као бића* посебно у трећем делу реченице. Зато Вестерман сматра да

---

<sup>1194</sup> G. Wenham, *Genesis*, 60.

<sup>1195</sup> C. Westerman, שָׁנָה, THAT II (E.Jenni/C.Westerman), München 1976, 71-91, уп. H. Seebass, שָׁנָה, ThWAT V, (G.J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986, 531-555.

<sup>1196</sup> G. Wenham, *Genesis*, 61.

<sup>1197</sup> H. Seebass, *Genesis*, 106-7. Уп. G. v. Rad, *Genesis*, 77.

нам није дозвољено да учитавамо како је човеку овде дато „нешто божанско“ (нарочито због сродности *nišmat* и *ruah* и каснијем разумевању појма „духа“). Дах животни означава просто животност, а удахњивање просто оживљавање човека, ништа друго. Тиме отпада схватање по којем је Бог створио човека бесмртним. Постоји и друго схватање по којем се животност човека не састоји у даху, тј. дисању већ у крви нпр. Пост 9, 6.<sup>1198</sup>

Кубат се такође бави овим питањем, али додаје још неколико важних нијанси, нарочито у светлу патристичке егзегезе. За разлику од Р предања Јахвиста не каже да је Јахве створио човека по свом лику, али у 2, 7б говори да човек оживљава духом Божијим. Кубат даље прецизније тумачи овај стих и сматра да човек не добија дух Божији (Дух Свети) у себе већ му Бог удахњује само дах животни. Човек не оживљава добијајући неки „супстанцијални“ део Божанства у себе на основу којег живи. „Он је Бог, а она (душа) није Бог; Он је Творац, а она твар; Он Саздаатељ, а она саздање; и нема ничег заједничког између Његове и њене природе“ (Макарије Египатски).<sup>1199</sup>

Удахњивање животног даха значи оживљавање и Јахве свеукупно ствара човека „неухватљиво у једном мигу“ (уп. Вестерман). Дах животни значи давање живота, постајање живим бићем, а не примање неке божанске супстанце ма колико он био невидљив и суптилан. Људски дух је исто тако суштински различит од Бога колико је то његово тело. И поред ове разлике то не значи да аутор Ј не показује неку сродност Бога и човека. Човек у Еденском врту добија оно што немају друга створења – могућност да слободно одговори на Божији позив, односно добија слободу. Само удахњивање даха у ноздрве подразумева велику присност односно „непосредност“ између Творца и створења.<sup>1200</sup> Првостворени човек није био „безусловно“ бесмртан, и пре би се могло рећи да је био „условно“ бесмртан: да се није одвојио од Бога као извора живота, не би умро, а пошто јесте, остао је у границама створености.<sup>1201</sup>

### 7.1. Антрополошки термин אָדָם (*adam*)

Израз אָדָם (*adam*) се у Старом Завету као и у другим западносемитским језицима користи пре свега као заједничка именица, односно колективни сингулар и преводи као

<sup>1198</sup> С. Westermann, *Genesis*, 282.

<sup>1199</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 49.

<sup>1200</sup> За Кубата је ток стварања нераздељив и истовремен: један аспект човековог бића је земља, већ постојећа твар, а други је одуховљавање. Тако гледано човек је двоструко биће, разумно и чулно и по самој природи је нека веза између творевине и Бога. Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 47. Уп. А. Schellenberg, 207.

<sup>1201</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 112.

„човек/човечанство“. Као лично име Адам појављује се у Пост 4, 25; 5, 1-5 и 1Дн 1,1.<sup>1202</sup> Може се превести штавише и као множина „људи“. Не тако ретко појављују се у функцији одређеније ознаке људи (у блаженствима у термину: „благо човеку“ Пс 32, 2; Јез 27, 13) као и придевска ознака „човечан“. Никада се не појављује у множини нити у *constructus*-у.<sup>1203</sup>

Етимологију речи *adam* је веома тешко са сигурношћу одредити. Делич је својевремено изводио порекло од корена *adamu* што значи градити те се на њега односи реч *admanu* – „зграда“ и *admu* што значи дете, што се испоставило као нетачно, јер се те речи данас другачије читају и указују на други корен. Други истраживачи попут Сајса су покушали да реч *adam* извуку из имена Адапа, Нолдеке из арапског *anam*, док Вокер изводи из сумерске речи *addamu* што значи „отац људи“. Бауер сматра да *adam* има почетно значење „кожа“, са чим комбинација *adom* „бити црвен“ добро пристаје (ову тезу подржавали Педерсен и Брокелман: „убичајена боја људског тела браонкасто-црвена која појављује после прања“). Исто тако повезаност *adam* са *adamah* „земља“ долази у обзир према Пост 2, 7 и 3, 19.<sup>1204</sup>

Вестерман прати Бауера и слаже се са њим да се *adam* изводи из њему одговарајуће арапске речи са значењем „кожа“, „површина“ која је *pars pro toto* у јужноарапском и јеврејском стекла значење „човек“. По њему, *adam* и *adamah* потичу од исте речи при чему *adamah* означава најпре земљину површину па тек онда обрадиву земљу.<sup>1205</sup>

Иако Вестерман сматра да *adam* и *adamah* имају исто етимолошко порекло, Оцен је опрезан и тврди да се оно не може са сигурношћу одредити. Он наводи да акадска реч *adamatu* има значења само у вези са „земљом“ или „црвеним-тамним“ док се не доводи у везу са људима.<sup>1206</sup>

Пфајфер наводи да би *adam* као и *adamah* могли да вуку порекло из семитског корена *'dm* из којег се изводи израз *adom* - „црвен, риђ“ у којем се онда препознаје боја

---

<sup>1202</sup> Н. Pfeiffer, *Adam und Eva*, WikiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12492/>, преузето 11.06.2017.

<sup>1203</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 82. Уп. Р. Кубат, *Старосазна антропологија*, 53.

<sup>1204</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 85. Уп. Plöger, J. אָדָם, ThWAT I (G. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1973, 96-106.

<sup>1205</sup> С. Westermann, *Genesis*, 275.281. Бегрих сматра да су у 2, 7 испреpletене две традиције, прва која говори о пореклу човека, односно настанак од праха земаљског и коју приписује номадској традицији, и друга која говори о одређењу човека и повезаности са земљом и која припада седелачкој, ратарској традицији. J. Begrich, *Paradieserzählung*, 101. Овај став критикује Вестерман сматрајући да није реч о спајању две традиције с обзиром на то да обе по њему воде порекло од истог израза. С. Westermann, *Genesis*, 275.

<sup>1206</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 85.

људске коже и површине земље. Међутим, он само наводи ову тезу као једину вредну помена, а само питање етимологије сматра нерешеним.<sup>1207</sup>

Венхам иде још даље и сумња у заједничко порекло. Он каже да је *adamah* граматички гледано женски облик од именице *adam*, али има сасвим другачије значење. *Adam* и *adamah* је свесна ауторова примена игре речи, односно познате библијске стилске фигуре по имену *парономасија*. Иако ове речи немају исто етимолошко порекло, по Венхаму, парономасијом аутор исказује и наглашава човекову повезаност са земљом: настанак од ње, живот на њој, повратак у њу.<sup>1208</sup> Дакле, иако сама етимологија не потврђује заједничко порекло човека и земље, аутор жели да нам сугерише да првог човека треба сматрати „земљанком“.

Ово се може посматрати и у светлу антропогонског концепта који покушава да одговори на питање од чега се састоји човек (П.5.6.1). Повезивање *adam* и *adamah* има за циљ указивање на тзв. консубстанцијалност односно истосуштност човека и земље.<sup>1209</sup>

*Adam* се у СЗ појављује 562 пута. У најстаријим слојевима Пентатеуха, Ј и Е, могу се избројати 48 навода, од чега чак 24 у Пост 2-3 (осим у стиху 2, 5 свуда се појављује са чланом; уп. 2, 20б и 3, 17.21).<sup>1210</sup> Учесталост појаве *adam* у Постању 1-11 је упадљиво већа у односу на Пост 12-50 где се ова реч осим у 16, 12 нигде не помиње. Текстови од 1-11 говоре о стварању човека и ограничености људског постојања.<sup>1211</sup> На око 60 места човек је постављен насупротив Бога: путем израза *adam* илуструје се створење које стоји у односу са Богом и који је биће „супротно“, „различито“ од Бога. У овом контексту се *adam* употребљава и код Јез (на кога отпада 25% библијске употребе термина *adam*). У Ис 1-39 реч се појављује 17 пута. У Ис 31, 3 дистанца између Бога и човека је формулисана језгровито: „Египћани су људи, не Бог, њихови пастуви месо, а не дух“. Јахве ствара *adama* од праха земаљског, чини га живим бићем (*nefeš hayyah*) тако што му удахњује дах живота (*nišmat hajjim*). Пост 6, 3 сугерише да „дух“ (*ruah elohim*) живи у *adam*-у. Ниједан *adam* „не може Бога видети и остати жив“ (Исл 33, 20; Суд 13, 22).<sup>1212</sup>

У Пнз је упадљив теолошки акценат на примени израза *adam*. Пнз 4, 32 и 32,8 подсећају на стварање човека и његово издвајање. На многим сличним местима ради се о достојанству човека коју је човек као Божије створење добио. Пнз 5, 24 говори о

<sup>1207</sup> H. Pfeiffer, *Adam und Eva*, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12492/>, преузето 11.06.2017.

<sup>1208</sup> G. Wenham, *Genesis*, 59. Уп. H. Gunkel, *Genesis*, 5 и A. Schellenberg, *Bild Gottes*, 206.

<sup>1209</sup> Уп. H. Wißmann, „Mensch I“, TRE XXII, 458-9.

<sup>1210</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 85.

<sup>1211</sup> C. Westermann, *Genesis*, 275.

<sup>1212</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 85.

искуству Бога на планини Синај након којег Бог разговара са човеком без да он мора умре (супротно Изл 33, 20; Суд 13, 22). Девтерономистичка литература употребљава *adam* у законским одредбама (о убиству човека, ИНав 11, 14), као и у полемици против страних култова чији су богови дело људских руку (Пнз 4, 28, уп. 2Цар 13, 2; 23, 14.20).<sup>1213</sup>

У Р извору *adam* се помиње се 49 пута, од тога 14 пута у вези са разликом људи у односу на животиње (Пост 1, 26). Ипак, током стварања је потврђено да се човек и животиња могу заједно сврстати у жива бића као у Пост 1, 22.28 и 2, 7.<sup>1214</sup>

У Псалтиру се *adam* појављује 62 пута. Упадљиво је стално коришћење опште ознаке *bene-adam*. Бог је створио све људе и дао им земљу (89, 48; 115, 16) и гледа на њих са неба (14, 2), због својих добрих дела човеку треба га хвалити (107), праведнику показује пред људима наклоност и доброту; они се скривају у сенци крила његових (36, 8). Указује се на човекову смртност (49, 3-13; 90, 3), каже се „шта је човек“ (8, 5 и 144, 3), само „дах“ (39, 6), смртан (82, 7) – (м.б. ово повезати са Пост 2, 7 и 3, 19 – одмах се примећује да је антропологија псалама слична са Пост 2-3). Човек је такође неповерљив (118, 8 и 146, 3), и лажов (116, 11). На три места је *ptk* повезан са *ašre* (32, 2; 84, 6) тј. у конструкцији која обично иде са *iš*. Такође се каже да су идоли дела људских руку (115, 4).<sup>1215</sup>

Свих 27 *adam*-места у Јов стоје у вези са сусретом Бога и човека и одређивањем људске судбине. Бог је заштитник људи (7, 20) и он пази на народ и човечанство, и враћа сваком по његовој заслуги (34, 11) води их к познању (37, 7; 28, 28) одлучује између људи (16, 21; 21, 4) и сви гледају на његово дело (36, 25); човек је створен од жене (14, 1) за муку и беду (5, 7). Он се не може сетити прапочетака: (15, 7 и 20,4) и сличан је црву (25, 6), прикрива свој грех (31, 33).<sup>1216</sup>

Нарочито је пролазност човека тема у Проп – радикална спознаја ништавности *adama*.<sup>1217</sup> Нема могућности противречења томе (3, 19; 6, 10). Смрт се намерно предочава (7, 2). Живот је тежак и на крхком темељу (1, 13; 6, 7; 8, 6), а срце човеково је пуно зла (9, 3; 8, 9). И поред свега, човек треба да ужива у животу и да се радује свему што му

<sup>1213</sup> F. Maass, *אדם*, ThWAT I, 86.

<sup>1214</sup> F. Maass, *אדם*, ThWAT I, 85.

<sup>1215</sup> F. Maass, *אדם*, ThWAT I, 88-9.

<sup>1216</sup> F. Maass, *אדם*, ThWAT I, 89.

<sup>1217</sup> C. Westermann, *Genesis*, 276.

Господ даје (3, 13; 11, 8).<sup>1218</sup> Човеку је својствена пролазност Бр 16, 29, Пс 49, 13, а такође и туговање због пролазности. Ипак, у Плч Бог гледа на патње *adama*<sup>1219</sup>

По Оцену, употреба речи *adam* је један од најчешћих обележја староизраилског библијског универзализма. У многим текстовима који користе овај термин не мисли се специјално на Израил већ на све људе. У тим текстовима је такође Бог представљен као господар и покровитељ свих људи којег Израил искључиво и изнад свих жели да исповеда. Оно што се саопштава о човеку чини се кроз описивање сусрета са Богом као и самих назива Божијих. Старозаветна представа о Богу који влада над васељеном и који је над свим људима, где год човек да крене налази се у некој врсти односа са тим Богом и не постоји могућност ескапизма као у политеизму.<sup>1220</sup>

Старозаветне антрополошке исказе треба посматрати као учење о могућностима и границама човека кроз призму мудросне литературе.<sup>1221</sup> Употреба израза *adam* исказује следеће антрополошке аспекте:<sup>1222</sup>

- 1) *adam* је биће издвојено од осталих створења, јер једино њему Бог удахњује дух животни.
- 2) *adam* је слика Бога при чему се највероватније овај исказ употребљава да означи господарско достојанство човека над светом.
- 3) Живот *adam*-а је ограничен на период између рођења и смрти. Он је зависан од многих фактора пред којима је немоћан. Живот *adam*-а, ипак, има неке законитости и поред ових непредвидивости бива охрабрен да верује да све те околности имају испуњење у Божијем промислу.
- 4) *adam* има одговорност и његова дела носе са собом последице: попут престапа у Едену којим је на себе навукао „проклетство“. Оно је посматрало човека из перспективе тог прагреха којим се он удаљио од Бога. Тескобна егзистенција приписана је том догађају у древности, а посредовано је кроз слику једења плода. Уствари, може бити да је реч о промени која се десила у солмонско доба кроз асимилацију у религиозно окружење у Ханану, као и преузимање њихове технике и цивилизације које је окарактерисано као отуђење од Бога. Прагрех је искорак из старог стања детиње послушности Јахвеу.

<sup>1218</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 89.

<sup>1219</sup> C. Westermann, *Genesis*, 275.

<sup>1220</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 90.

<sup>1221</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 91.

<sup>1222</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 93-4.



- 5) *adam* је грешан и несталан, али и поред тога остаје под Божијом заштитом, односно Бог не одустаје од човека.<sup>1223</sup>

Вестерман наглашава да се комплексност библијског антрополошког термина *adam* са његовим теолошким конотацијама само делимично преклапа са данашњим значењем речи *човек*. *Adam* у СЗ често није појединац или неки конкретан човек, већ врста, прецизније - *човечанство*. Човечанство је одређено својом створеном датошћу са којим имају везе скоро све групе текстова које употребљавају израз. Када се користи лик Адама у НЗ, пре свега код ап. Павла, он добија значај за исказивање историје спасења, што је блиско употреби у СЗ (корпоративна личност).<sup>1224</sup>

## 7.2. Израз *adam* између појединца и заједнице

За тумачење Пост 2-3 важно је разјаснити однос термина *adam* као заједничке именице (ознаке рода) човек/човечанство, и истог као властите именице односно личног имена Адам.<sup>1225</sup> Већина истраживача сматра да се Адам као лично име помиње у Пост 4, 25; 5, 1-5 и 1Дн 1,1.<sup>1226</sup> Са друге стране, LXX од 2, 16 па надаље אָדָם (*ha-adam* – човек) се преводи личним именом אַדָּם, уместо ἄνθρωπος којег користи од 2, 4-15, док Вулгата наводи Adam од 2, 19. Иако са чланом אָדָם (*ha-adam*) у преводима МТ се увек преводи као заједничка именица човек. Даничића од преводи као лично име 2, 18,<sup>1227</sup> док А. Јефтић у МТ оставља заједничку именицу човек, а у паралелном преводу LXX оставља Адам. И други савремени преводи се веома разликују по овом питању. Стога се поставља питање како се у јеврејском тексту одређује да ли је реч о заједничкој именици или властитом имену? У сваком случају проблем постаје још заостренији уколико се сетимо да древни рукописи нису имали правило великог слова да се направи разлика између заједничке и властите именице него су писани и без интерпункцијских знакова, *in continuo*, тако да је све још теже пратити.

<sup>1223</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 93-4.

<sup>1224</sup> C. Westermann, *Genesis*, 276.

<sup>1225</sup> О проблематици превода термина אָדָם, и његовом истовременом утицају на егзегезу самог текста више види у Н. Тумара, *Адам и Ева, човек и жена: Именица אָדָם и проблематика превода Пост 1-3*, у: „Кад Израил беше дете“ - Зборник радова у част професора Драгана Милина поводом 70. рођендана, Р. Кубат (прр), Београд 2015, 71-77. У овом тексту Тумара такође износи и варијанте превода у таргумској литератури.

<sup>1226</sup> F. Maass, אָדָם, ThWAT I, 82 и H. Pfeiffer, *Adam und Eva*, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12492/>, преузето 11.06.2017.

<sup>1227</sup> Вероватно прати латински текст, док у Лутеровом преводу стоји лично име тек од 3, 8.

Одговор на ово питање превазилази обим овог рада, међутим, неколико извесних ставки ћемо навести. Домен примећује да у Пост 3, 20 иначе општи назив за жену (*išah*) бива замењен личним именом Ева (*hawah*) која се назива и “мајком свих живих”. Он сматра да овај стих припада последњем редакторском захвату P<sup>R</sup> и да за циљ има измену карактера текста како би се уклопио у контекст Петокњижја.<sup>1228</sup> *Пост 2-3 је замисљено као прототипска, етиолошка приповест, по свом карактеру општа за човечанство* (према концепцији прве две редакције J, J<sup>E</sup>), *док последњом добија карактер приповести о конкретном људском пару, Адаму и Еви.*<sup>1229</sup> Тиме се нагласак пра-историје ставља на индивидуалну историју конкретних родоначалника чиме се *продубљује и наставља историја стварања* описана у Пост 1 1-2 4а. Истовремено, овако преиначен текст оставља погодан завршетак за надовезивање приповести о Каину и Авељу у Пост 4.<sup>1230</sup>

Кубат наводи да је једини наин на који човек може да постоји јесте у заједници – један човек није човек и само у заједници он је људско биће по лику Божијем.<sup>1231</sup> По њему, израз *adam* у Пост 2 не означава човечанство као врсту, већ групу људи – конкретну заједницу. Стари Завет посматра заједницу као постојећу стварност, а не као нешто апстрактно.<sup>1232</sup>

Стари Завет се пре свега занима за човеков живот унутар једне конкретне заједнице и његове односе према Богу, другима и свету. Колективни смисао речи *adam* налазимо и у Пост 1, 27 и Пост 5, 2 док означавање једног конкретног човека налазимо у Пост 5, 3 где се мисли на праоца Адама и где му је то лично име. Само се за релативно мали број текстова може са сигурношћу рећи да у њима אָדָם не означава људе, заједницу, већ појединачног човека, док је на свим другим местима אָדָם заједница.<sup>1233</sup>

Имајући у виду претходну анализу, израз *adam* у Пост 2-3 најбоље је превести заједничком именицом *човек* пре него личним именом Адам. Значење *adam*-а у том смислу се креће у распону од опште ознаке човечанства до конкретне људске заједнице (мушкарца и жене). Пост 2-3 се односи на цело човечанство, а обресе првородног пара односно појединца Адама и Еве добија тек касније уклапањем у Пост 1-11.

---

<sup>1228</sup> С. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 224.

<sup>1229</sup> Тако остаје и у целокупној историји тумачења овог текста.

<sup>1230</sup> С. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 225.

<sup>1231</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 51. То заправо магловито од првих старозаветних страница показује да је Бог вечна заједница три личности.

<sup>1232</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 53-4. Израз заједница много прикладнији него група, нарочито у библијском смислу, јер група може окупљати и нешто хетерогено док заједница подразумева јаку и суштинску повезаност њених чланова. Он даље указује на заједницу као праобраз и историјски темељ новозаветне заједнице у Христу.

<sup>1233</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 54.

### 7.3. Пост 2, 7 у светлу академске литературе

Стварање човека путем обликовања неког материјала је једна од најдоминантнијих антропогонских представа (види I.5.4.д). Овакав начин стварања најчешће се означава латинском речју *formatio*. Недостатак емпиријских увида о почецима човека надомешћиван је изградњом аналогича које почивају на свакодневном искуству и које су пројектоване на исконско доба (види I.5.4). У том смислу представа грнчара-вајара који својим рукодељем нешто ствара била је фасцинантна за људе у древним културама и пренесена је на виши, метафизички ниво. *Formatio* као модел стварања, односно мотив стварања човека као обликовања скулптуре доминантан је у академским текстовима, а исти мотив се употребљава и у 2, 7.<sup>1234</sup>

Венхам такође примећује да је идеја стварања кроз вајање-моделовање опште место ван академских и старозаветних текстова. Очигледно је, по њему, да се Пост 2, 7 надовезује на древну традицију о стварању човека и овим идејама даје посебну ноту.<sup>1235</sup> У одељку II.1.11 поменут је египатски рељеф у којем је показан Хнум како на вајарском точку прави човека и даје му „знак живота“.<sup>1236</sup> Вестерман сматра да су развијене цивилизације примиле мотив стварања кроз вајање од својих дивљих предака или од варварских народа. Стога, Пост 2, 7 не мора нужно да се ослања на неки писани извор или усмени из непосредне близине, већ ову представу може да баштини из веома дуге предисторије.<sup>1237</sup>

Задатак овог одељка јесте да утврди на који начин је овај мотив искоришћен и примењен у библијском тексту. Притом ће поступно бити анализирани стихови академских текстова који су најближи са 2, 7 и упоредиће се њихова евентуална вербална (терминолошка) и синтаксичка сличност кроз анализу глагола стварања, антрополошких термина и посебних термина за материјал стварања, а затим и шири контекст тог стиха кроз анализу порекла и значења материјала за стварање и актера стварања.

---

<sup>1234</sup> Уп. С. Westerman, *Genesis*, 278.

<sup>1235</sup> G. Wenham, *Genesis*, 59;

<sup>1236</sup> O. Keel/S. Schröer, *Schöpfungstheologien*, 121-2. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 105. Више о концептима стварања у египатској религији J. Assman, *Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten*, Heidelberg Jahrbücher 44, Heidelberg 2000, 157-188.

<sup>1237</sup> C. Westermann, *Genesis*, 278. Уп. Р. Кубат, *Старозаветна антропологија*, 47.

#### 7.4. Глаголи стварања у Пост 2, 7 и акадским текстовима

Као што је у одељку 1.6 поменуто, Атр има два извештаја о стварању. У овом одељку ће више пажње бити обрађено на први део, конкретно на стихове I, 223-228 који се најчешће доводе у везу са Пост 2, 7, док ће други извештај бити анализиран у одељку 2, 18-25 због стварања људских парова.

На самом почетку упадљив је опширан увод у стварање човека у Атр за разлику од Пост 2, 7. Увод у Атр приповеда о саветовању богова и наговарању богиње Мами да створи човека како би богове ослободила тескобног рада. Она моли за помоћ Енкија који пристаје да суделује у стварању. Самом „вајању“ претходи озбиљна припрема: потребно је култно-ритуално очишћење свих богова, а затим и само очишћење глине које ће учинити Енки.

Након припреме одређује се жртва и приступа се стварању које тече у неколико корака: 1. *клање и комадање* – 2. *мешање меса и крви са глином* – 3. *настанак човека Едимуа* – 4. *пљување на глину* (окончање стварања – потврда).

У другом извештају у I, 251-258 пре самог стварања Мами изводи магијски рецитал, а затим „откида“ (*k/qarāsu*) 14 комадића глине (*tidum*) које поставља око „цигле“ (вероватно „порођајне столице“), док богиње рађања заправо спроводе процес стварања-рађања мушкараца и жена. О томе ће више речи бити касније.

Чак и летимичан поглед на Пост 2, 7 и Атр I, 223-228 као и I, 251-258 показује велике разлике. Пре свега, увод у Пост 2, 7 је кратак, и у форми контраста служи да нагласи стваралачку моћ Јахвеа који у „сушном хаосу“ ствара живот. Затим, нема говора о убиству неког божанства нити какве жртве која је потребна за стварање човека. Јахве у себи има сву творачку силу потребну за обликовање и оживљавање човека. Даље, Јахве није условљен никаквим култно-ритуалним поступцима којима се повинују асиро-вавилонска божанства. Он стварању приступа директно.

У Атр постоји неколико глагола којима се описује процес стварања. Први међу њима је гл. *banum*. Овај гл. је *terminus technicus* акадских текстова о стварању и пре свега значи „градити“, а објекти су разни град, зграда, зид, канал, статуа, брод, обликовати, направити конструкцију (схему) итд (више о *banum* види I. 1.11).<sup>1238</sup> Он има широк спектар употребе и био је подесан за примену у текстовима због широког семантичког поља. На њега наилазимо на самом почетку стварања у синонимном паралелизму I, 194-7 где се Мами – богиња рађања представља као „она која човечанство ствара“ (*ba-ni-a-at*

<sup>1238</sup> *banum*, (A. Openheim/E. Reiner), CAD 2, 85, уп. G. Pettinato, *Menschenbild*, 59.

*a-wi-lu-ti*), и истовремено јој се заповеда да створи (*bi-ni-ma lu-ul-la-a*) (види I, 1.7). Осим на овом месту, *banum* се наводи и у I, 242 и 289. Еквивалент акадском *banum* у јеврејском је гл. *banah*. У I, 289 Мами говори: „Ја сам створила и моје су руке направиле“ (*a-na-kumi ab-ni i-pu-ša qa-ta-ia*). Сличан исказ имамо у Пс 118, 73: „Твоје руке створиле (гл. *asa*) су ме и саздале ме (гл. *kun* – учинити чврстим), док се у Јов 10, 8 чак и глагол поклапа: „Твоје су ме руке створиле (*banah*) и саздале (*asa*)“. Као што је Касуто добро приметио, песничка и мудросна литература преузима акадске обрасце у сировијој форми,<sup>1239</sup> помињу се Божије „руке“ и исти глагол *banum/banah*, али је аутор Пост 2, 7 много опрезнији. Управо то чини још упадљивијим чињеницу да баш овај глагол не налазимо у Пост 2, 7 што је врло индикативно. На њега наилазимо касније у 2, 22 приликом стварања жене, односно у „изграђивању“ ребра у жену.

Поред гл. *banum*, Атр I, 256 користи и гл. *k/qarāšu* што значи „откинути, одштинуту, сломити“. Он је као *banum* у комбинацији са *ṭidum* (глина) у акадској литератури коришћен у текстовима у стварању, а у профаном контексту употребљава се за израду глинених фигурица. Атр I, 256 јасно указује на контекст грнчарства: божанство „откида“ парче глине и онда ваја (види II, 3, 8).<sup>1240</sup> Еквивалент гл. *k/qarāšu* је јеврејски гл. קָרַץ (*qarāš*) и срећемо га код Јова 33, 6: „од кала сам начињен (קָרַץ - *qorašti*) и ја“ при чему начињен буквално значи „откинут“.<sup>1241</sup> Јасно је да овај глагол асоцира на грнчарско делање. Упадљиво је да ни овог глагола нема у Пост 2, 7, а разлог томе може бити што се прах земаљски не може откинути као парче глине. Ипак неки јеврејски еквивалент овом акадском глаголу попут *laqah* би био употребљен да је намера 2, 7 била „пластично“ приповедање о процесу стварања.<sup>1242</sup>

Коначно, трећи глагол који се употребљава у контексту стварања је *balalum* и срећемо га у Атр I, 226. *Balalum* значи мешати, кувати и употребљава се у контексту мешања смеса за изградњу зидова и зграда, кувати смесу за пиво, мешања травки за лекове итд.<sup>1243</sup> У Атр I, 226 се користи да опише мешање материјала за стварање човека: делова раскомаданог и закланог божанства – месо и крв, глине и на крају пљувачке. Овај гл. се помиње и у I, 211 и 213 када се самој богињи указује на поступке које треба да учини, а занимљив је ст. 213 да Нинту треба да направи тако да се „бог и човек у глини помешају (*balalum*)“. Ни овога глагола нема у 2, 7.

<sup>1239</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 105.

<sup>1240</sup> *k/qarāšu*, (A. Openheim/E. Reiner), CAD 8, 209-210 и *k/qarāšu* (A. Openheim/E. Reiner), ANW II, 447-448.

<sup>1241</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 105.

<sup>1242</sup> Уп. В. Jacob, *Genesis*, 83.

<sup>1243</sup> *Balalum* (A. Openheim/E. Reiner), CAD 2, 39-43.

Глаголи стварања у Атр су *banum*, *k/qarašum*, *balalum* односно градити (обликовати), откидати и мешати. Сви ови глаголи указују да је акценат стављен на сам процес вајања, да је модел стварања *formatio* и да се у њему хвали вајарска и стваралачка вештина двојца Енки-Мами при чему је Енки идејни творац, а Мами извршитељ. Сами глаголи врло пластично описују сам процес, гради, обликује се и откида „рукама“, и представе су врло антропоморфне, да не говоримо о самој чињеници да је божанство од којег је створен човек убијено, дакле смртно попут човека. Ниједан од ових глагола се не помиње у 2, 7.

Глагол стварања у Пост 2, 7 је *jašar* за који смо видели да има конкретно значење „градити“ или „обликовати“ од неког материјала, и да се њиме нарочито означава рад грнчара. То је, вероватно, и једина сличност Пост 2, 7 са акадским текстовима што у њему препознајемо одјек модела стварања *formatio* иако га је писац кориговао на врло сведену форму употребом глагола *jašar* и генијалним уводом. Даље, дубља анализа овог глагола у старозаветним текстовима је показала да је много мање употребљаван за „пластичан“ опис грнчарско-вајарског посла, а радије повезиван са дубљом теолошком рефлексијом. Он није наглашавао дакле онај технички, мануелни и прозаични акт већ више уметнички, креативни поступак. У томе је основна разлика глагола *jašar* у односу на поменуте акадске глаголе стварања. Чак и акадски корен *ešeru* који је еквивалентан корен са јеврејским *jašar* и значи „обликовати“, „цртати“, „уцртати“, али и са изведеним значењем „планирати“, „утврдити“ прати специфичност употребе овог глагола.<sup>1244</sup> Овај корен није чест у акадским текстовима о стварању и за стваралачку делатност је доминантан *banum*. Гл. *ešeru* може се наћи у контексту стварања, али у значењу „уцртати“ (одредити) попут Ее VI, 43: „он (Мардук) оцрта (одреди) путеве земље“.<sup>1245</sup>

Из тога постаје јасно да библијски писац није случајно одабрао овај глагол, него је управо избегавао глаголе који би асоцирали на јасно антропоморфне представе. Осим тога, сам процес у 2, 7 као што Вестерман с правом тврди није имао за циљ да стварање човека представи као јасан и „видљиви“ поступак већ као творачки акт који измиче нашем разумевању.<sup>1246</sup>

Гл. *banum* је доминантан глагол стварања и у Ее VI, 1-40 и помиње се укупно шест пута ст. 5, 7, 14, 33, 25 и 38 (види П.2.10) и јасно указује да је и овде модел стварања *formatio*. Оно што Ее чини занимљивим јесте употреба још неколико глагола стварања.

<sup>1244</sup> *Ešeru* (W. v. Soden), AHW I, 252.

<sup>1245</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 106.

<sup>1246</sup> Уп. С. Westermann, *Genesis*, 279.

У Ее VI, 14 се користи гл. *pataqum* што значи „обликовати, изградити“ и означава једну ручну занатску делатност. У Ее VI, 14 стоји *šu-u li-ab-bit-ma nišu<sup>mes</sup> lip-pat-qi* што значи „он мора бити уништен да би се могли *створити* људи“, а употребљава се и у „Вавилонској теодицеји“ где се говори о Мами „краљици која је створила људе“.<sup>1247</sup> Поред *banum* и *pataqum*, Ее VI, 6б комбинује *formatio* са представама о стварању *pečju* (он наређује, Еа извршава) (в. одељак I.5.4) и *називањем имена* „нек човек (*amelu*) буде име његово“ (*lu-u a-me-lu šum-šu*). Занимљиво је, такође, да Мардук у VI, 5 даје скицу-идеју по којој ће Еа вајати (*ina šalam*) (в. II.1.11) те Мардук најављује да ће саставити (*kašarum*) „крв“ и створити (*banum*) „скелет“. Не користи се гл. *balalum* (мешати) иако би он у контексту крви као течног материјала био подеснији. Иако је крв примарни елемент стварања у Ее, а не глина, анализа у одељку II.2.11. је показала да се она подразумева. Поред овог примарног одељка, Ее VII, 90 користи још један гл. *erešum* у контексту стварања људи што одговара јеврејском *asa* „чинити, створити“. Поређење Ее VI, 1-40 и 2, 7 показује да се библијски писац не користи ниједан од поменутих глагола, нити корен који им је сличан. Јасно је да сви поменути глаголи осим *lu šumšu* (именовати) описују на занатски, грнчарски процес.

Гл. стварања у Гилг I, 100-103 је такође *banum*, а модел *formatio* (види II.3.8) Аруру прво „ствара“ слику-скицу онога што ће спровести у дело, а за овај „мисаони“ процес употребљен је *banum* једнако као и за потоњи рукодељни акт. Гилг I, 100-103 још „пластичније“ него Атр и Ее описују где Аруру делује поступно као грнчар: 1. пере руке (може имати и култно ритуално значење - уп. Атр), 2. откида (*k/qarašu*) парче глине, 3. баца га у степену, 4. ваја (*banum*). Овакав редослед стварања не постоји у 2, 7, а у претходним пасусима је поменуто да се не користе *banum* и *k/qarašu* управо јер су везани за конкретан рукодељни акт.

У KAR<sub>4</sub> за стварање се користи *banum* (види II.4.8) и то на два места у ст. 26 и 72. Ипак, у овом тексту и поред коришћења овог глагола није јасно који је модел у питању с обзиром да текст припада традицији Нипура. Човек настаје у области Узумуа и врло вероватно је стара сумерска представа о ницању *emersio* остала и поред касније академске рецензије ка моделу *formatio*. У принципу се може рећи KAR<sub>4</sub> комбинује оба модела. У односу на Пост 2, 7 увод је предугачак, а сам увод је у позитивним потврдним реченицама за разлику од 2, 5. Ипак, поступно осликавање слике света које води ка стварању човека и надомешћивању онога што недостаје (обрађивања земље, плодних

<sup>1247</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 60.

поља, канала, градова итд) нам говори да текст пре свега има за циљ да нам приповеда о стварању човека, за разлику од Атр, Гилг и Ее где је стварање човека постављено у шири контекст наратива. То бисмо могли узети као велику сличност са Пост 2, 7 у смислу односа увода и главног стиха.

Мкр користи укупно три глагола стварања и показује велику сличност са Атр и Гилг и вероватно припадају истој традицији (види табеле и анализу у II.5.5). Доминантан је наравно *banum*, а затим следе *k/qaraṣu* и *balalum*. Модел *formatio* је јасно и пластично описан овим глаголима, једнако као у Атр и Гилг. Оно што је карактеристично у Мкр 8 и KAR<sub>4</sub>, 16-20 јесте употреба гл. *banum* у кохортативу (*ni-ib-ni*) којим се исказује самоохрабрење и одлучност „хајде да створимо“ што веома подсећа на 1, 26 (види II.5.4.). Мкр, дакле, нема додирних тачака са Пост 2, 7 али са Пост 1, 26 има.

Последњи у низу акадских антропогонских текстова је Мдк (види II.6). Глагол који овде доминира је *banum* и то пре свега у значењу „изградити“ с обзиром да читав текст говори о храму и граду као циљу стварања, па и стварање света и човека види као „градитељску вештину“. Оно што овај текст разликује од других акадских текстова јесте недостатак осталих поменутих глагола стварања. Сам процес стварања овде није сасвим јасан, мада се чини да је *emersio* доминантан, јер иако се каже да је Мардук створио људе, богиња Аруру ствара *семе* људско за које претпостављамо да „расте“. Не помиње се глина, нити други материјали за стварање, па самим тим нема занатских глагола попут *k/qaraṣu*, *balalum*, *pataqum*, *epešum*. Сам процес стварања човека је врло сведен. Представа по којој човек израста из земље нема никаквог одјека у 2, 7. Ипак, као што је у одељку Тумачење 2, 4б-6 поменуто, увод који обилује „док још не беше“ реченицама као и условно распоред стварања чине овај текст ипак на неки начин блиским Пост 2.



Табела 7

	Пост 2, 7	Атр I, 223-228; 251-258	Гилг I, 99-112	Ее IV, 1-40	KAR <sub>4</sub>	Мдк	Мкр
Начин (модел) стварања	<i>formatio</i>	<i>formatio</i>	<i>Formatio</i>	<i>Formatio/ стварање речју</i>	<i>formatio/ emersio</i>	<i>formatio/ emersio</i>	<i>formatio</i>
Глагол(и) стварања	<i>jašar</i> “обликовати, саздати” (уметнички креативни акт)	<i>banum</i> „градити, обликовати“ (занатски, вештаствени акт)	<i>banum</i> <i>k/qarašu</i>	<i>pataqum</i> – створити, чинити;  <i>kašarum</i> – повезати, свезати,  <i>erešum</i> – чинити, радити	<i>banum</i>	<i>banum</i>	<i>banum</i> (у кохортат иву)  <i>k/qarašu</i>  <i>balalum</i>
	<i>parah</i> „удахнути“	<i>k/qarašum</i> „откинути“ – (глину- <i>ṭidum</i> )					
		<i>balalum</i> - „мешати“ (материјал за стварање)					

Из свих претходно анализираних текстова, а још очигледније из табеле, показује се велика термилошка сродност акадских текстова по глаголима стварања и моделима стварања.<sup>1248</sup> Из табеле и из претходне анализе се такође види вербална и термилошка независност Пост 2, 7 у односу на акадске глаголе стварања.

#### 7.5. Материјал за стварање у Пост 2, 7 и акадским текстовима

За стварање човека, богиња Мами у Атр користи четири елемента а) глину (*ṭidum*), б) крв (*datum*) (види II.1.13), в) месо (*širum*), г) пљувачку (*pūhri*). За детаљније значење и употребу ових појмова види (види II.1.10 и II.1.13). У Ее материјал за стварање је само крв – *datum*, док је у Гилг само глина *ṭidum* без крви (види II.2.11). У Ее се флуидност

<sup>1248</sup> У табели су дати само глаголи стварања који су коришћени у одабраним акадским текстовима. Иако су редуковали богато сумерско лексичко наслеђе, у богатом акадском литерарном корпусу свакако има још низ глагола који се употребљавају у контексту стварања. Неки од њих су: „означити, оцртати“ – *wissurum*, „родити, одгајити“ – *waladum*; „заповедити“ – акк. *qabu*, „судбину одредити“ – *šimta šiamu*, „именовати“ – *šuma zakaru*, „осветлити“ – *wapum* и „усправити“ – *šuzuzu*. A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 18. Уп. G. Pettinato, *Menschenbild*, 59; S. Wagner, כַּבַּח - *banah*, ThWAT I (J. Botterweck & H. Ringgren), Stuttgart 1973, 690-706.

крви као материјала за стварање ублажава Мардуковим указом да ће саставити и скелет (*eṣemtu*), док у Гилг се не помиње крв зато што је реч о реплици стварања првих људи, па је немогуће поновити убиство божанства (постоји могућност и да се „животност“ подразумева у влажној глини, види II.3.8. KAR4 као материјал за стварање наводи само крв – *damum* слично Ее, док Мкр помиње само глину - *ṭidum*.

Текст Мдк по овом питању је загонетан, јер нам не даје тачно материјал за стварање. Јасно је да нема крви, односно убиства неког божанства што би претпоставило да је реч о *ṭidum*, али се овај израз не спомиње експлицитно. У Мдк 21 каже се само да Аруру заједно са Мардуком ствара семе људско што би претпоставило да ће човек израсти из земље, али то не помиње експлицитно. У Мдк 17 пре стварања човека говори се како Мардук на води саставља „сплав“, а затим ствара праšину коју посипа по сплаву и тако настаје копно (које „плива“ на водама) на којем ће настати храм посвећен великим боговима. Можда је то био кратак увод у настанак земље из које ће израсти човек.

Материјал за стварање у Пост 2, 7 није глина, већ „прах земаљски“ (*afar min-ha-adamah*) који потпуно одудара од материјала за стварање у акадским текстовима. Библијски текст, наравно, има два израза за глину: טִיט - *ṭit* што је врло слично акадском *ṭidum* као и הֹמֶר - *homer*. Међутим, 2, 7 не користи ниједан од ових израза из чега је јасно да аутор заобилази изузетно антропоморфне акадске представе модела *formatio* и осим избора специфичног глагола стварања, бира и специфичан материјал за стварање чиме „деконструише“ и ублажава акадске представе и празни их од митског садржаја. „Праш земаљски“ посредује специфичну теолошку поруку о људској пролазности, а његова употреба означава намеру писца да сам процес представи као „невидљив“ и „неухватљив“ (Вестерман, Кубат). Резултати анализе могу се јасно видети у табели 8.

Табела 8

	Пост 2, 7	Атр I, 192-295	Гилг I, 99-112	Ее VI, 1-40	KAR4 1-73	Мдк 1-39	Мкр 1-44
Материјал за стварање	<i>afar min-ha-adamah</i>  „праш земаљски“	<i>ṭidum</i> – глина  <i>damum</i> - крв  <i>širum</i> -месо  <i>pūhri</i> - пљувачка	<i>ṭidum</i> – глина	<i>damum</i> - крв	<i>damum</i> - крв	Непознато	<i>ṭidum</i> – глина

Даљи наставак специфичног односа 2, 7 према академском наслеђу може се још јасније видети у мотиву „удахњивања“ даха којим човек оживљује. Наиме, у одељцима види П.1.10 и П.1.13 је поменуто како је глина употребљавана у контексту грађевинских и грнчарских радова и схватана је најпре као материјална, супстанцијална компонента човека. Израз *tidu(m)* је схватан као нежива супстанца: многи пасуси говоре о смрти као „повратку у глину“ (нпр. Гилг XI, 118 односно земљу Пост 3 19). Пошто је глина нежива супстанца, да би човек постао живо биће неопходна је била нека супстанца која ће човеку дати виталност, животност. Такву „животворну“ супстанцу академски текстописци су нашли у крви (*damum*). Без крви, наравно, нема живота, те је вероватно ово свакодневно искуство пренешено на метафизички план у којем се животворна супстанца добија клањем неког божанства (божанства су схватана телесно и смртно, види I.3.2). Нежива глина спојена је са божанском крвљу и месом у којој се налази његова животност, а потом и људска.<sup>1249</sup> На слично схватање да је „душа (живот) у крви“, односно да је крв животворна супстанца, сам виталитет, наилазимо и у Пост 4 10-11 и 9 4 као и у другим бројним забранама проливања и једења крви.

Сваки од употребљених материјала има свој значај за стварање човека. Глина је, и поред свог творачког потенцијала (влажна земља), била недовољна да човек постане живо биће. Животност човека лежи у крви и месу убијеног бога и зато се они мешају са глином у смесу као тесто која се обликује у људски облик. Да би се процес довршио, односно потврдио, пре коначног вајања богови пљују на ову крваво-глинену смесу.

Насупрот академским текстовима за оживљавање човека у Пост 2, 7 не употребљава се никаква „крв“, „месо“ или „пљувачка“.<sup>1250</sup> Пре свега, контекст Пост 2-3 је монотеистички и не постоје други богови који би били убијени да би човек био оживљен. Бог Творац, Јахве, је довољно моћан да и без таквих „трикова“ учини човека живим бићем. „Виталност“ која се садржи у *nišmat hajjim* човек прима удахњивањем (*napah*) који се у овом контексту такође може сматрати глаголом стварања. Оваква представа која подразумева оживљавање дахом (духом) је узвишенија и добро пристаје Јахвеу који је трансцендентно и духовно биће. Осим тога, то показује Јахвеа као господара живота, апсолутно слободног да из праха створи живот. Управо из тог разлога се библијски писац одлучио за овај мотив, а остале академске избацио или их вероватно није ни узимао у

---

<sup>1249</sup> W. Horowitz, *Animate, Inanimate*, 29.

<sup>1250</sup> Уп. Н. Pfeiffer, *Paradies / Paradieserzählung*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, преузето 12.06.2017.

разматрање с обзиром да припадају изразито политеистичком, антропоморфном и митском контексту.

На први поглед, Пост 1 27 (*becalmenu*) и 2 7 (*nišmat hajjim*) садрже алузију на представу да човек садржи нешто „божанско“ у себи попут „крви“ као „божанске супстанце“ у академским текстовима. Учествовањем божанске крви у стварању човек добија *eṭemu* и *ṭemim* (дух и разум, види II.). Међутим, као што је у претходном одељку показано, човек не добија неку „божанску супстанцу“ на стварању.<sup>1251</sup>

Постојало је неколико истраживања која су тврдила да је давање живота кроз дах постојало и у академским текстовима. Овде ћемо показати да је ово ипак оригиналан библијски мотив и да га не налазимо у академским текстовима. Међу првима је то тврдио француски оријенталиста године 1910. у свом чланку о асиро-вавилонској религији.<sup>1252</sup> Ову тезу је даље форсирао Петинато, наводећи да текст Лахар и Ашнан говори како су Анунаки допустили „дах живота“ у људе ради њихове добробити.<sup>1253</sup> Он сматра да су људи тим дахом добили разум, постали људи у правом смислу и могли да оснују цивилизацију.<sup>1254</sup> На академском је употребљен израз *zi-ša-gal*, али је велико питање да ли је превод адекватан. Петинато прати старији превод, док новији преводи овај израз преводе као „божанско охрабрење“, а не „божански дах“,<sup>1255</sup> док негде стоји „прехрана, укрепљење“.<sup>1256</sup> Јасно је да старији превод израза *zišagallu* није адекватан и да га не треба повезивати са „дахом живота“ у 2, 7. *Zišagallu* и *nišmat hajjim* ни етимолошки, ни семантички не одговарају један другом. Оживљавање дахом је, дакле, оригиналан библијски мотив.

Поредећи Хнумово вајање са Пост 2, 7 Вестерман закључује да се стварање одвија у два чина: обликовање и оживљавање. Он сматра да је удахњивање даха једна древнија представа у односу на египатски рељеф у којем човек добија „знак живота“ (*ankh*). По њему, ову древну традицију јавхиста је преузео, обрадио и даље традирао.<sup>1257</sup> Међутим,

<sup>1251</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 49. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 60.

<sup>1252</sup> Цит. прем: F. Maass, *אֵלֶּם*, ThWAT I, 83

<sup>1253</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 32.

<sup>1254</sup> G. Pettinato, *Menschenbild*, 33.

<sup>1255</sup> W.v. Soden, *zišagallu*, AHW III. Иначе, Ђ. Петинато често пореди стварање од глине у академским текстовима са библијским текстом где је човек створен „од праха земаљског“, притом уопште се не удубљавајући у дубљу анализу библијског текста, већ само слободном асоцијацијом (он не наводи лексичке сличности, контекстуалне сличности, али ипак тврди да је то исто). Оно што још више чуди јесте да он такође каже да академски текстови говоре о „удухњивању животног даха“ или „даху живота“ као методу оживљавања, чак и када се не спомиње експлицитно, он сматра да се подразумева имплицитно. Морамо рећи да је његово истраживање ипак старо, често врло површно и да се мора користити са доста резерве. Уп. G. Pettinato, *Menschenbild*, 42.

<sup>1256</sup> *The Disputation between Ewe and Wheat* (H. Vanstiphout), CScR 1, 575-577.

<sup>1257</sup> C. Westermann, *Genesis*, 279.

осим овог египатског текста, Вестерман не наводи ниједан други који би садржао мотив удахњивања даха какав нам је познат у 2, 7. Стога, ово Вестерманово мишљење треба одбацити и остати на ставу да је у питању оригиналан библијски мотив.

#### 7.6. Основни антрополошки термини у Пост 2, 7 и академским текстовима

Изрази за човека који се користе у Пост 2-3 и академским текстовима приказани су у табели. Израз *adam* у значењу човек/човечанство недостаје у академском.<sup>1258</sup> Из табеле видимо велику сродност академских текстова по питању израза за човека и у свима је човек *amelu*. У Атр израз *awilum* је староакадемско читање, а има исто значење као *amelu*. Осим KAR4 и Мдк, сви текстови праве разлику између прачовека, дивљака - *lullu* и цивилизованог човека, грађанина – *amelu* (више о овим изразима II.1.14 и II.2.21). Тиме академски текстови рефлектују свест о две епохе људске историје: примордијалној и цивилизацијској. У Пост 2-3, па и у Старом Завету антрополошки термини не праве ову разлику, а и сама та „разлика“ се другачије подразумева.

Табела 9

	Пост 2-3	Атр I, 192-295	Гилг I, 99-112	Ее VI, 1-40	KAR4 1-73	Мдк 1-39	Мкр 1-44
Антрополошки термини	<i>adam</i> – а) човек/човечанство/заједница б) „земљанко“  <i>iš, išah</i> – човек, човечица	<i>lullu</i> - прачовек, човек-дивљак  <i>awilum</i> – цивилизовани човек, грађанин  <i>awilutum</i> – човечанство	<i>amelu</i> - цивилизован и човек, грађанин  <i>lullu-amelu</i> (спојено)	<i>lullu</i> и <i>amelu</i>  (синонимно)	<i>amelutu</i> - човечанство	<i>amelutu</i> - човечанство	<i>lūllu-amelu</i> првородни човек, човек-радник <i>maliku-amelu</i> – човек-краљ

*Adam* у Еденском врту није описан као „примордијални дивљак“ (уп. II.3.9) и није му потребна цивилизација да би постао „потпун“ човек (уп. II.3.14-19). Потребна му је била жена, односно људска заједница, чиме је постао „потпун“, а није цивилизација та која га је учинила човеком у „пуном“ смислу. Штавише развој човека као цивилизацијског бића ће у Пост 1-11 бити схваћено као „отуђење“ од Бога. О овоме ће

<sup>1258</sup> F. Maass, *ThWAT I*, 83.

још бити речи, али је било важно напоменути да су *библијски изрази за човека независни од акадских*. Они немају ни *етимолошку, ни семантичку сличност и употребљавају се у различитим контекстима*.

Акадски текстови немају јасно дефинисан однос између бројности првостворених људи. Понекад се говори у једнини као о конкретном човеку, а некада јасно о множини, односно о човечанству. Атр I, 194 и 242 наводи да су створени људи, дакле у множини, док у I, 197, 212 и 241 говори се у једном човеку. У другом извештају у Атр се ипак говори више о томе како су настали људи као мноштво – кроз стварање седам људских парова и њихово размножавање (види II.1.6). Ее VI, 33 говори о стварању мноштва односно човечанства, али при самој најави стварања користи се једнина (види II.2.15). Гилг не говори ништа о томе с обзиром да је реч о реплици стварања, али се о стварању првих људи не говори. KAR4 јасно говори о стварању мноштва, односно човечанства (*amelutu*), као и Мдк. Мкр јасно говори о једнини при чему је највероватније у питању колективни сингулар. У сваком случају он не наводи како је од првостворених настало мноштво.

Библијски текст је у овом смислу, такође, загонетан. Историја рецепције показује разумевање стварања људи како у Пост 2 тако и у Пост 1 као настанак првородног пара, односно конкретних људи, Адама и Еве. Њиховим размножавањем настало је онда човечанство.<sup>1259</sup>

Видели смо да Мкр говори о стварању два типа људи на самом почетку. Један се означава са *lullu-amelu* и има задатак да преузму посао нижих богова (одржавање иригационе мреже, тескобан рад на пољима итд), док се други означава са *maliku-amelu*, он је човек-краљ који има „разум и владалаштво“ и добија велике божанске дарове и владарске инсигније (види II.5.7). Над овим првим човеком, поставља се човек-краљ чија је функција да одржи постојећи поредак и „надгледа“ односно „влада“ над овим првим

---

<sup>1259</sup> То онда егзегете доводи у непријатну ситуацију када се библијском тексту спочитава да у првобитној људској историји имплицитно одобрава инцест. Акадски текстови који говоре о стварању мноштва избегавају овај проблем, док га други ни не помињу (можда једино у Атр стварање седам парова може бити рефлексја на овај проблем). Међутим, анализа антрополошког термина *adam* и његове употребе у СЗ допушта могућност да Јахве ствара човечанство, а не конкретног појединца (Вестерман). У том случају би онда Адам у Пост 2-3 био корпоративна личност која је одредила „судбину“ читавог човечанства. У случају да под *adam* подразумевамо конкретну људску заједницу (попут племена), реч би било о хибрису *pater familias*-а који је одредио „судбину“ читавог племена. У древно време свест о индивидуи као у савремено доба није постојала, односно појединац није постојао без заједнице и оне саме биле су веома компактне. То значи да би се пад једног од њих без изузетка одразио на читаву заједницу. Осим тога, древни приповедачи нису имали за циљ да систематски изложе људску „праисторију“ и нису постављали питања каква ми данас постављамо. Текст треба читати у светлу односа Бога и човека, а не тражити нелогичности (попут размножавања кроз инцест) којима се скреће пажња са суштине текста који нам се данас обраћа са јаком моралном поуком.

човеком-радником (робом). Мотив стварања краља (цара) чини Мкр прилично оригиналним текстом, а постоје и текстови који овај мотив преносе на неке конкретне историјске краљеве-цареве (види П.5.7).

У миту Мкр Е. Ото види јасно диференцирање човечанства на две класе: владајући и они којима бива владано и то од самог стварања тако да се послушност према цару не доводи у питање.<sup>1260</sup>

Тезу да 2, 7 има краљевску конотацију заступа В. Бругеман. Он то аргументује са 1Цар 16, 2 и 1Сам 2, 8 (Пс 113, 7) у којима се говори како је Бог цара „подигао из праха и поставио за вођу“ у смислу да је њега као „малог“ поставио у царско достојанство. Бругеман овде види једну „царску формулу интронизације“ и закључује притом да је Бог човека „подигао из ништавности у царску службу“. Он повезује облачења у 3, 7 са царским облачењем.<sup>1261</sup>

Међутим, неке од тих аргумената А. Шеленберг сматра неприхватљивим и каже да стварање човека од праха у 2, 7 нема никакве везе са интронизацијом као ни 3, 7 у којем је човек наг па се облачи. Она као контра-аргумент овој тези наводи 3, 19 где се говори о повратку у прах и то види као извесну „детронизацију“. Даље сматра да је у 2,7 кључна реч *afar* и гл. *jašar*, а да нигде не наилазимо на реч која би више одговарала гл. „уздигнути“ и сл. Што се тиче облачења пре се мора мислити на 3, 21 уместо на 3, 7. И тада, то облачење нема никакве везе са инвеституром него са бригом Божијом за човека који не може сам да функционише.<sup>1262</sup>

Шеленбергова сматра да је за царску конотацију човековог положаја у Пост 2-3 много важнији 2, 15 где се човек смешта у врт из разлога што је у Древном Египту, Месопотамији и Персији врт био „привилегија владајућих“ а одржавање врта и вртларски задаци припадали су цару.<sup>1263</sup> Имајући у виду претходну анализу, сложићемо се са Шеленбергом. Пост 2, 7 заиста не прави разлику између првоствореног човека као радника и као цара. *Adam* у себи обједињује оба „типа“ људи. Човек ће добити „радни задатак“ у 2, 15, али свеукупно гледано његово достојанство које нам текст сугерише заиста јесте царско. О томе ће више бити речи у одељку о 2, 8-15.

---

<sup>1260</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 168, уп. J. Seters, *The Creation of Man and the Creation of King*, ZAW 101 (1989), 333-342.

<sup>1261</sup> Цит. прем: A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 226.

<sup>1262</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 226.

<sup>1263</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 226.

7.7. Остали антрополошки термини: *eṭemmu*, *ṭemum*, *nīklāte* и стварање „по слици“ (*ina ṣalam*) у односу на Пост 2, 7

У Гилг I, 100 Аруру ствара „оно“ што Ану заповеда (*zīkru ša Anim*), а претходно уобличава „у свом срцу“. *Zīkru* значи слика, реплика, копија, идеја, концепт (види II.3.8). То се уклапа у модел *formatio* где се човек као и фигура прави према већ припремљеној, замишљеној слици (*ina ṣalam*), према већ постављеном узору (в. II.1.10-11; II.2.10). У Ее нпр. Мардук даје ову слику Еи, док сличну алузију имамо у Атр када Еа најављује стварање. Исти концепт прати и Мкр, док је Мдк можда и најексплицитнији по том питању, јер стварању човека претходи саветовање.

Стварање по слици се не појављује у Пост 2, 7 иако кроз гл. Јацар постоји алузија на грнчарско делање. У Пост 2-3 не говори се о томе да треба да постоји нека „скица“ по којој треба да настане човек. Упоређивање са тим мотивом има више смисла у контексту Пост 1, 26 где пре стварања човека бива „саветовање“: „Да начинимо човека по свом облику (слици), као што смо ми“. „Слика“ по којој се ствара у академским текстовима је нешто више као „занатски наум“, „скица“, док Пост 1 више говори о томе да је сам човек слика Бога: сам Елохим је „скица“ по којој се ствара човек. То је велика разлика у односу на академске текстове.

У Ее VI, 2 се помиње да Мардук пожелеле да ствара *nīklāte*. Као што је у II.2.13. поменуто, овај израз представља потешкоћу у преводу и значење се креће између „вештаствене ствари“ до „генијалног наума-идеје“. Када би значење овог израза било јасно дефинисано, онда би и сама антропологија Ее била јаснија. Први превод би фаворизовао виђење човека као смртног и ништавног бића насупрот боговима док би други човека сматрао за „генијални наум“. Први превод би се некако уклапао у шири контекст мисли о пролазности човека у 2, 7, али не постоји ниједан термиолошки еквивалент. Други би некако више одговарао специфичном достојанству човека које видимо у Пост 1, 26-27. Ипак, нејасно значење онемогућава било какав извеснији закључак.<sup>1264</sup>

Поред *nīklāte*, постоји још два антрополошка термина која нам говоре нешто више о схватању човека у академским текстовима, а то су дух (*eṭemmu*) и разум (*ṭemum*). Човек добија „божански дух“ путем учешћа његове крви у стварању, а тај дух је заправо виталност, животност човека. Учешће крви у стварању посредује за човека још један

---

<sup>1264</sup> Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 287. Она преводи овај израз као „уметнички подухват“ и сматра да он носи са собом једно узвишеније антрополошко схватање, односно мање песимистично виђење човека.



важан квалитет – разумност, односно „способност планирања“ под којом се подразумева оспособљеност за извршавање послова. О самом пореклу и значењима термина већ је било речи у II.1.14, а не треба заборавити и мотив консубстанцијалности односно на то да материјал од којег је човек створен упућује на истосушност (II.5.6.1).<sup>1265</sup>

Оно што нас овде занима јесте да ли постоји било какав сличан термин или представа у Пост 2-3. Пре свега, треба рећи да не постоји ниједан термилошки еквивалент овим изразима у Пост 2-3, ниједан сличан мотив нити представа која би подсећала на академске текстове у том погледу. У Пост 2-3 човек добија животност удахњивањем даха, а не наслеђивањем духа преминулог бога. У том смислу *nefeš haуyahh* нема никакве везе са *eṣemti*. Осим тога, у Пост 2-3 се нигде не наглашава специфично човеков разум односно оспособљеност за „рад“ попут *ṣetim* у академским. У Пост 2-3 се некако имплицитно подразумева да човек има разум и да је потпуно развијено и словесно биће: а) испуњава своју „владарску“ функцију тиме што именује животиње, б) у стању је да разговара односно да разуме Творца што не би могао када не би имао разум, в) схвата значај заједнице у сусрету са женом, г) има слободу да се оглуши или послуша заповест, а предуслов слободе је разумевање избора.

У Ее VI, 5 Мардук каже да жели састави „скелет“ - *eṣ-me-ta* од им. *eṣemtum*. Овај израз је у уској етимолошкој вези са јевр. *eṣet* (нпр. *eṣet meṣama* - „кост од моје кости“) у Пост 2 23. Ипак, овде је скелет употребљен како би на изванредан начин означио људску телесност. Гилг I, 105 каже да је Енкидуово тело (*zumru*) било маљаво, а исти израз се употребљава у Мкр 17. За тело јеврејски користи израз *basar*, док у академским текстовима не срећемо реч са сличним кореном и значење тело.

---

<sup>1265</sup> Уп. Н. Wißmann, „Mensch I“, TRE XXII, 458-9.

7.8. Име првобитног човека и актер(и) стварања у Пост 2, 7 и академским текстовима

Табела 10

	Пост 2-3	Атр I, 192-295	Гилг I, 99- 112	Ее VI, 1-40	KAR <sub>4</sub> 1-73	Мдк 1-39	Мкр 1-44
Име првог човека	Адам – „Земљанко“	Едиму (Видиму) значење нејасно	Енкиду “господар пријатног места“	Нема појединачног имена – створено човечанство	<i>Улегара и Анегара</i> значење нејасно	Нема појединачног имена – створено човечанство	Нема појединачног имена – стварање два типа људи: радници и цар
Актери стварања	Јахве-Елохим	Енки и Мами (Нинту, Белет-Или)	Аруру (идеја и заповест Ануова)	Еа и Мардук	Дамкина (друго име Белет-Или, Енкијева жена)	Мардук и Аруру	Белет-Или и Еа

Из табеле 10 видимо да име Адам нема сличности са осталим текстовима. Име Едиму би можда могли имати сличности, али је у анализи Атр показано да његова етимологија не припада ни академском ни сумерском већ неком древнијем индо-иранском корену.<sup>1266</sup>

Што се тиче актера стварања, видимо да у академским текстовима доминирају три божанства: богиња мајка позната под многим именима попут Мами, Аруру, Белет-Или, Нинту, затим Еа (Енки) – бог подземних слатких вода, подности и заната и Мардук – „цар богова“ (види одељке Актери стварања). Све ово указује на три главна момента у академским текстовима: а) уколико је створитељка богиња-мајка реч је о најстаријем антропогонском концепту у чијој позадини лежи ницање човека из земље б) у текстовима где се наглашава (грнчарска) вештина и умеће, Еа (Енки) је стваралац јер је бог заната и покровитељ грнчара и в) уколико текст има за циљ наглашавање Мардукове моћи односно учвршћивање Мардуковог култа као контекст употребе, онда он преузима улогу ствараоца, а Еа је помагач.

<sup>1266</sup> *Atramchasis* (W.v. Soden), TUAT III/4, 614.

Концепти рађања од мајке земље су потпуно потиснути, док је Мардуку „споља“ приписивана улога творца коју у ранијој традицији није имао, тако да једина представа која је могла имати даље традирање ван акадских текстова је традиција о Енкију (Еи) као ствараоцу. Пошто се у 2, 7 користи мотив *formatio*, могуће је претпоставити да је представа о Енкију (Еи) као „занатлији“ могла да има неког утицаја, иако је, као што смо већ видели, аутор Пост 2 веома обазриво и сведено посредовао представу о божанском „грнчару“. Ипак, сама монотеистичка представа о Јахве-Елохиму је сасвим другачија од поменутих акадских божанстава (уп. I.3-4). Осим тога, име актера стварања у Пост 2, 7 има сасвим другачију етимолошку традицију и значење.

#### 7.4. Закључак одељка

Сушно стање без вегетације је добар увод у стварање човека чиме се показује да човек постаје живо биће тек кроз Божије делање. Стварањем живота у „пустињском хаосу“ наглашава „моћ“ Творца (уп. Шеленберг). Фон Рад наводи да у Пост 1 човек стоји на „врху пирамиде“, у Пост 2 човек је „у центру круга“. У Пост 2 је човек прво биће које се ствара, што га чини изразито антропоцентричним текстом.

За стварање човека употребљен је глагол *jašar* који има конкретно значење „градити“ или „обликовати“ од неког материјала, а нарочито се њиме означава рад грнчара. Овај мотив нарочито је карактеристичан за неке делове мудросне, пророчке, а нарочито псаламске литературе (уп. Пс 119, 73, Јов 10, 9 и Иса 64, 8). Кел сматра да мотив Јахвеа као *deus faber*-а јесте библијски, да је чест и није био проблематичан за библијске ауторе иако је био раширен мотив у политеизму. Бог се често назива *jošer* (партицип од гл. *jašar*), односно вајар или скулптор. Преношење слике људске рукодељне делатности на „виши“ ниво створило је ефектну представу о Богу као грнчару и то управо коришћењем глагола *jašar*.

Ипак, анализа употребе овог глагола у СЗ показује да је много мање употребљаван за „пластичан“ опис грнчарско-вајарског посла, него је увек био повезан са дубљом теолошком рефлексijом (Оцен, Вестерман). Он не наглашава дакле онај технички, мануелни и прозаични акт већ више уметнички, креативни поступак (Вестерман, Венхам), а њиме се илуструје и однос Ствараоца са створеним: у обликовању материјала посредује се потпуна Божија сувереност и то не само над човеком као створеним бићем (уп. Ис 29, 15-16) него и над целим створеним светом (Оцен, Кел/Шроер). Кубат наглашава још један важан моменат: стварање човека „рукодељем“ као и удахњивање животног даха указује на посебну *присност* и *блискост* између Творца и човека (уп. св.

Григорије Богослов; Шеленберг), што је посебна привилегија у односу на остала бића. Након тога, постављање у Еден указује на наставак овог достојанства (уп. Зебас, Венхам, Шеленберг). Са друге стране, слика разбијене грнчарије указује нам на фрагилност створеног бића и његову пролазност (Кел, Кубат).

Управо аутор Пост 2, 7 много опрезније преузима мотив *deus faber*-а у односу на поетску литературу која га је преузимала сировије, користећи чак и исту терминологију (антропоморфизми „руке“, „откидање“, материјал „глина, кало“- уп. Касуто). Пост 2, 7 избегава управо овакве изразе у жељи да испразни овај мотив од митског садржаја и нагласи специфичну теолошку поруку. Овако сведени исказ о стварању има за циљ да покаже како стварање није замишљено да буде „видљиво“, него да је у питању један необјашњиви, „невидљиви“ и чудесни поступак који измиче нашем разумевању (Вестерман, Кубат).

Многи су сматрали да је израз прах – *afar* управо из тог разлога употребљен како би деконструисао познату митску представу да неко божанство откида парче глине и онда ваја (Вестерман). Због тога су га многи сматрали за каснију интерполацију (фон Рад). Међутим, многи се нису слагали са тим да је афар каснији додатак (Касуто), јер прах припада земљи као њена површина, а постоје и библијска места где је та конструкција *afar min-ha-adamah* потврђена (Јакоб). Већина се слаже да употреба термина *afar* има за циљ да још експлицитније нагласи пролазност човека: прах се развејава и разноси, несталан је и нестаје (Вестерман, Шеленберг, Венхам, Кубат, Кел). Јудејске егзегете Касуто и Јакоб додају да је термин употребљен у дидактичке сврхе: наглашавање пролазности „приморава“ човека на промишљање о сопственој егзистенцији, моралним одлукама и односу са Богом.

Према Вестерману, иако сам процес није замислив, стварање је текло у два чина: обликовање и оживљавање. Кубат се не слаже и сматра да је човек настао симултано у својој целини као психофизичко биће. То и значи термин *nefeš haуyahh* – живо биће, индивидуализована животност, виталност. Овде се не ради о односу „душе“ и „тела“ као у класичној догматици, већ о односу тела и живота (фон Рад). Удахњивање даха Божијег не значи да је човек добио један део „божанског“ него показује његов дах-животност као дар Божији. (Вестерман, Зебас). Дах животни (*nišmat hajjim*) означава просто животност, а удахњивање просто оживљавање човека, ништа друго. Тиме отпада схватање по којем је Бог створио човека бесмртним (Вестерман). Кубат се слаже да првостворени човек није био „безусловно“ бесмртан, али сматра да је боље рећи „условно“ бесмртан: са Животодавцем имао би живот, а без њега враћа се у земљу од које је узет.

Неки истраживачи тврде да *adam* потиче од корена *'dm* који у старом јужноарапском значи „кожа, површина“ (Бауер, Вестерман), а неки повезују и са *adom* „црвен, риђ“ што може бити и боја коже. Ипак, многи сматрају да се етимологија речи *adam* не може са сигурношћу одредити (Оцен, Шеленберг, Венхам, Пфајфер). Повезивање речи *adam* и *adamah* у Пост 2 није етимолошка анализа, већ парономазија у којој се две речи због сличног изговора повезују у нову значењску целину. Циљ ове парономазије био је да се укаже на чињеницу суштинске повезаности човека и земље: човек има порекло од земље, на њој живи, њу обрађује, од ње се храни и у њу се на крају враћа. *Adam* је у том смислу „Земљанко“ – од земље, на земљи, са земљом, у земљи. То најсликовитије исказује јудејски егзегеза Б. Јакоб: „Земља је човеку колевка, његова домовина и његов гроб“. Осим тога кроз игру речи *adam/adamah* повезује се почетак и крај и износи древна етимологија: порекло човека је и његово *одређење*. Неки виде повезивање као древно објашњење порекла речи човек – *adam* (Гункел). Само ово повезивање представља важан антрополошки исказ: у природи створеног бића је његова повезаност са светом (земљом) на којем живи, а његов живот је ограничен.

Адам је различит од Бога, али је ипак „слика“ Бога. Адам је створен смртан, његов живот је ограничен, његова природа је крхка (прах), а његово деловање носи са собом одговорност и последице.

## 8. Тумачење Пост 2, 8-9

8. И посади Господ Бог врт у Едену на истоку и постави тамо човека којег сазда. 9. И пусти Господ Бог да из земље изникне свакојако дрвеће, лепо за гледање и добро за јело и дрво живота усред врта и дрво познања добра и зла.

Стихови 2, 8-15 који се надовезују на стварање у 2, 7 исказују колико непосредно је исказана брига Творца за своје створење. Човек није, дакле, препуштен сам себи, већ је постављен у већ засађени Еденски врт. Шеленберг сматра, да људска зависност и божанска брига најуже кореспондирају у овим стиховима и самим тим карактеришу однос Бога и човека.<sup>1267</sup>

Зависност човека од Бога постаје нарочито јасна у 2, 15 када се понавља оно што је већ речено у 2, 8, а затим се додају још неки детаљи. Наиме, Бог човека „постави/остави“ (*hif.* חנן) у врту, а претходно га „узе“ (קבל) што указује да улога човека не може бити пасивнија: његова „судбина“ је у Божијој „руци“. Иако је у 2, 15 заповест

<sup>1267</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 207. Уп. Ц. Дрејн, Увођење у Стари Завет, 339.

човеку да обрађује врт и да га негује, ову зависност Бог не „искоришћава“ него се показује заиста његова брижност. Брижност Божија долази до изражаја и описима врта: аутор описима намерно наглашава да је такав изванредан простор предвиђен за човека, да је богат водом и врским плодовима, једном речју животни простор је место изобиља.<sup>1268</sup>

Израз עֵדֶן (*'eden*) вуче порекло од јеврејског корена *'dn*, али је одређење тачне етимологије овог корена упитно.<sup>1269</sup> Тренутно владајућа теза је да се јевр. *'dn* надовезује на исти западносемитски корен који означава аспекте изобиља и уживања.<sup>1270</sup> По Касуту, Еден би била ознака добро наводњеног места (Пост 13, 10).<sup>1271</sup> У том смислу се он помиње и у Иса 51, 3 и Јез 36, 25 где се Еден употребљава као контраст пустињи. Старији покушаји етимологије тврдили су да *'eden* потиче од акадског *edinu* што значи степа, пустиња, али ова теза нема више присталица. Разлог томе је што је сам текст где се налази овај израз прилично непоуздан, а и први слог акадске речи не одговара сугласнику ајин у јеврејском.<sup>1272</sup>

Облик *'eden* се укупно 14 пута појављује у СЗ (од тога 11 пута у Пост 2-4) и увек је повезан са чудесним праисторијским вртом и то као властито име врта (Еденски врт - Пост 3, 23) или као шири пејсаж у којем се он налази (врт у Едену – 2, 8).<sup>1273</sup> Пфајфер сматра да је Еден прво била ознака области, а онда је пренешена на властито име врта.<sup>1274</sup>

Локација врта односно Едена је на истоку מִקְדֶּם (*miqedem*), што неки схватају временски „на почетку“,<sup>1275</sup> а други географски у смислу „источно“ од позиције приповедача (источно од Палестине - Месопотамија).<sup>1276</sup> Пфајфер сматра да има

---

<sup>1268</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 207.

<sup>1269</sup> B. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן, ThWAT V, (G. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1987, 1094.

<sup>1270</sup> H. Pfeiffer, *Eden*, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, преузето 12.06.2017. Касута сматра да је у питању угаритски корен *'dn* који означава добро наводњено место. U. Cassuto, *Genesis*, 108. Вестерман прати Касута и тврди да на свим местима на којима се реч помиње у једнини представа је следећа: то је један познати пејзаж (околина или врт), један добро натопљени, водом богати и плодни простор, пејзаж изобиља и уживана. C. Westermann, *Genesis*, 285.

<sup>1271</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 108.

<sup>1272</sup> H. Pfeiffer, *Eden*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, преузето 12.06.2017; B. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן, ThWAT V, 1099; C. Westermann, *Genesis*, 286; Görg, M. *Ein architektonischer Fachausdruck in der Priesterschrift: Zur Bedeutung von Eden*, VT 33/3 (1983), 334-337; A. R. Millard, *The Etymology of Eden*, VT 34/1 (1984), 103-106.

<sup>1273</sup> B. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן, ThWAT V, 1098-9. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 61.

<sup>1274</sup> H. Pfeiffer, *Eden*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, преузето 12.06.2017. Уп. листу места коју даје Вестерман у којој наводи да се помиње 17 пута. C. Westermann, *Genesis*, 285.

<sup>1275</sup> B. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן, ThWAT V, 1099.

<sup>1276</sup> C. Westermann, *Genesis*, 284.286. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 108; G. Wenham, *Genesis*, 61. Зебас сматра да се Еден не може локализовати, али да није реч о нечем „неземаљском“. H. Seebass, *Genesis*, 107-8.

индиција да се ради о позицији на Блиском Истоку (због помињања Тигра и Еуфрата), али митске алузије које Еден са собом носи поставља питање да ли је уопште реч о просторној величини.<sup>1277</sup> У Јез 31, 16 се говори о „дрвећу Еденском“ које се налази на Ливану што је неке навело да Еден локализују као врт на планини Ливан.<sup>1278</sup>

Постављање Едена на исток Зебас види као староизраиљску представу да почетке човека треба тражити на истоку, у правцу изласка сунца тј. тамо где прво човек своје лице окреће.<sup>1279</sup> За Венхама, плодност Едена је била знак Божијег присуства његовог благослова. Израз „на истоку“ по њему евоцира исте идеје, јер на истоку сунце се рађа што је омиљена библијска метафора за божанско откривење (Иса 2, 2-4 и Пс 36, 10).<sup>1280</sup> Тако изгледа да је опис „врта у Едену на истоку“ заправо симболичка представа места где Бог обитава. Многи мотиви указују на то да је Еден сматран неком врстом архетипског склоништа које је праслика касније скиније и храма.<sup>1281</sup>

LXX транскрибује גַּן עֵדֶן у Еђеџ у 2, 8.10 и 4, 16 док у 2, 15 израз גַּן עֵדֶן (*gan 'eden*) преводи као παράδεισος. У Пост 3, 23 и Јл 2, 3 овај израз LXX преводи као παράδεισος τῆς τρυφῆς што значи „врт милине, уживања“ (уп. Пс 36, 9 - ἡδονή).<sup>1282</sup>

Осим митских алузија које су повезане са Еденом као „вртом милине и уживања“, многи повезују врт Јерусалимског храма са Еденом дајући му тако један култни контекст. У том смислу херувим који стоји на улазу према истоку показује се као елемент јерусалимског култног простора. Осим тога Јез 28 помиње да се „врт Господњи“ налазио на тзв. „Божијој планини“ што призива асоцијације „светског дрвета“ које је као средиште таквог врта познато у старооријенталном наслеђу.<sup>1283</sup>

Јеврејска реч גַּן (*gan*) изведена је од гл. גָּן што значи „чувати, гајити“, а преводи се најчешће као врт, башта, парк. Превод који користи LXX - παράδεισος потиче од староперсијске речи *pairi-daeza* и односи се на ограђен, привилегован простор, а буквалан превод је „ограда“. Ова реч позната је и у акадском као *pardēsu* што значи

<sup>1277</sup> H. Pfeiffer, *Eden*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, преузето 12.06.2017; Р. Кубат, *Еденски врт*, Православље 1187 (2016), 24-25.

<sup>1278</sup> U. Rütterswörden, *Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung*, ThLZ 123 (1998), 1153-1162. Уп. F. Stolz, *Die Bäume des Gottesgarten auf dem Libanon*, ZAW 84 (1972), 141-156.

<sup>1279</sup> H. Seebass, *Genesis*, 107.

<sup>1280</sup> G. Wenham, *Genesis*, 61. Исток као „исходиште живота“ - уп. Р. Кубат, *Еденски врт*, 24-25.

<sup>1281</sup> G. Wenham, *Genesis*, 61. Више о овој симболици D. T. Lioy, *Garden of Eden as a Primordial Tempel, in - Axis of Glory*, Peter Lang, 2010, 25-57 и T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Contributions to Biblical exegesis and Theology 25, Leuven 2000, 335-348, G. Wenham, *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, y: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1986, 19-25.

<sup>1282</sup> Уп. С. Westermann, *Genesis*, 287.

<sup>1283</sup> H. Pfeiffer, *Eden*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, преузето 12.06.2017.

„ограђени врт“. У јеврејском се помиње као *pardes* тек на неколико места (Пнп 4, 13, Проп 2, 5 и Нем 2, 8) и може се превести као парк, односно као зидом заштићени простор царског врта.<sup>1284</sup> Шеленберг наводи да *παράδεισος* описује конкретне царске вртове у антици.<sup>1285</sup>

Слика и значај врта у СЗ. Ограђивање врта имало је за циљ да спречи улазак дивљих животиња које су могле да опустоше врт и да га оштете, као и да јасно одреде границе „приватног“ поседа. За врт је од изузетног значаја било његово наводњавање (Пнз 11, 10; Ис 58, 11) тако да се уз врт често подразумева постојање неког канала или речног тока (извора). Нарочито је врт са својим извором био „на цени“ (Пнп 4, 12), јер за разлику од осталих вртова у Египту и Месопотамији није морао да буде наводњаван.<sup>1286</sup> Управо један такав врт је Еденски.

Унутар врта саде се различите биљке: зеље и поврће (1Цар 21, 2; Пнз 11, 10, Прич 15, 17), а затим и дрвеће: смокве, палме, нар, орашасто воће, а понекад и цвеће (Пнп 4; 6, 2.11). Стога је врт имао једну високо емоционалну и естетску вредност и важио је као идеал (2Цар 18, 31; Мих 4,4; Зах 3, 10). У врту је човек могао и да шета.<sup>1287</sup>

Вртови су били важан извор исхране и богати врт био је слика једног срећног и задовољног живота у којем се човек осећа безбедно (Иса 58, 11). Расцветани врт пун мириса је слика спасења и изобиља (Иса 32, 15-18), док насупрот стоји пустиња као симбол смрти, казне и несреће.<sup>1288</sup>

### 8.1. Мотив врта у акадској литератури: царски вртови и „вртови богова“

Богати и велики вртови били су власништво царева. У Месопотамији (Асирији, Вавилонији, Персији) царски вртови су били врло чести (Јест 1, 5 и 7, 7), са биљкама и животињама из најразличитијих делова света.<sup>1289</sup> Палата са вртом требало је да буде слика света у малом, те је тако врт повезиван са нарочитом империјалном пропагандом да царска моћ сеже до крајева света.<sup>1290</sup>

Акадска реч за врт је *kirū*. Она се у акадским текстовима употребљавала да означи врт као плантажу (у економском контексту), али врло често је служила и као ознака

<sup>1284</sup> P. Riede, *Garten*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017. Уп. J. Charlesworth, „Paradise“, ABD V, 154 и G. Wenham, *Genesis*, 61.

<sup>1285</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 227.

<sup>1286</sup> P. Riede, *Garten*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1287</sup> P. Riede, *Garten*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1288</sup> P. Riede, *Garten*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1289</sup> P. Riede, *Garten*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1290</sup> A. Zgoll, *Schöpfungsentwürfen*, 30-1.



царског врта. Осим тога употребљавала се и у култно-ритуалном контексту и означавала је и тзв. „храмовни врт“ или „врт богова“. У једном староакадском тексту се помиње како је један од богова за своју мајку засадио врт да би јој указао поштовање. Други текстови говоре како се Ашуров храм граничио са вртом посвећеним Ададу, а има навода и како се од плодова тог врта приносе жртве боговима којима је врт посвећен. Даље, постоје наводи како су судије терале људе на заклетву пред божанством испред капије врта. Текст KAR 33, 4 говори како су богови направили замену за фигуру човека од глине из баштенског јендека.<sup>1291</sup>

Пфајфер наводи да је акадски израз *kirū* служио да означи простор у којем расте различито корисно дрвеће у чијој сенци могу расти друге храњиве биљке. Врт је морао бити близу неког извора воде или канала. Уколико је врт био довољно велик, један његов део могао је да служи као простор за уживање. Управо стога се у мотиву врта некако језгровито скрива искуство виталитета и регенерације, а сам простор важи за место у којем се посредује сам живот.<sup>1292</sup>

Храмовски вртови били су познати широм Старог Оријента. Асирски цар Санхериб је у Асуру у оквиру једног храма засадио више од 2000 стабала.<sup>1293</sup> Разне представе повезане са мотивом врта посредује нам један рељеф од слоноваче који је пронађен у ископавањима у Асуру. На том рељефу представљено је једно божанство из чијих руку истиче четири водена тока, а са леве и са десне стране се налази по једно дрво, највероватније нар. Испод се налази једно мешовито биће слично крилатом лаву које штити улаз у врт.<sup>1294</sup>

Вртови за уживање били су у ново-асирском и персијском царству нарочити исказ царске идеологије. Један рељеф из Асурбанипалове палате у Ниниви показује највероватније Санхерибов врт. Врт је засађен на једном брегу и водом се снабдева из аквадукта који долази са десне стране и шири се у мрежу канала. Један пут иде кроз средину и води до олтара који се налази у центру врта и у којем се налази статуа цара. Када све у врту „око цара“ зелени и цвета, то важи као видљиви знак присуства

---

<sup>1291</sup> *Kirū* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD 8, Chicago 42008, 414.

<sup>1292</sup> H. Pfeiffer, *Paradies/Paradieserzählung*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1293</sup> J. Margueron, *Die Gärten im vorderen Orient*, у: M. Caroll-Spillecke (ppp), *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter*, Mainz 1992, 62-64.

<sup>1294</sup> H. Pfeiffer, *Paradies/Paradieserzählung*, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, преузето 12.06.2017.

„божанског“. Биљке и животиње из освојених предела довођене су у врт како би он важио као слика „уређеног космоса“.<sup>1295</sup>

Као важан старооријентални извор за библијске представе о рају многи наводе сумерски мит Енки, Нинсикила и Нинхурсаг или тзв. Дилмун-мит.<sup>1296</sup> С обзиром на то да је реч о сумерском, а не акадском миту, он није преведен и стављен у друго поглавље. Иако не налазимо потоња традирања у акадској литератури, постоје, ипак, индиције да се текст преносио усмено. У својој највероватније врло измењеној форми мотив праисторијске области у којој је све било „савршено“ је могао усменим путем доћи до Палестине.

На самом почетку текста Дилмун (Ромер преводи Тилмун) се представља као „света област“, чиста и светла у коју се сместио Енки са својом супругом Нинсикилом (прво је представљена као супруга, а касније као ћерка, јер су у питању два извора).<sup>1297</sup> Од ст. 13-24 имамо следеће описе Дилмуна: у њему „вук не напада јагње“, „птице не кљују житарице“, „свиња не уништава жито“, нема болесних, нема главобоље, нема старости, музичари не певају тужбалице.<sup>1298</sup> Међутим, Дилмун на почетку има један проблем – нема сталан доток воде. Зато Нинсикила моли Енкија да јој у томе помогне, он пристаје и шаље Уту-а који јој помаже да се доведе вода из подземног слатководног извора (уп. Пост 2, 6). Онда потиче вода, копају се бунари и канали и сав Дилмун постаје плодан и живи у изобиљу. Дилмун постаје житница Сумера, на његовим доковима је пуно добара које „извози“. Онда се текст прекида, али постоје извесне реконструкције. Наводи се низ земаља који „дају“ своја добра Дилмуну: земља Тукриш даје злато и лапислазули, земља Маган даје бакар, Мелуха шаље скупоцено дрво, а остале дају драго камење (уп. Пост 2, 10-14).<sup>1299</sup>

Мит даље наставља о томе како је, заправо, Дилмун постао толико напредан: Енки је своје семе просуо у воду из чега су настале биљке. Затим је оплодио своју жену те за девет месеци настају разне богиње (богиње ткања и других заната). Након тога Енки се не зауставља и уводи се у причу инцестуозни мотив у којем Енки заводи своје кћери и леже са њима како би „умножио плодност“. У једном моменту он се прерушава у вртлара како би завео своју Нинхурсагу која је дошла у врт, даје јој плодове врта (краставце,

---

<sup>1295</sup> Н. Pfeiffer, *Paradies/Paradieserzählung*, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1296</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga* (W. Ph. Römer), у: О. Kaiser (ppp), TUAT III/3, Gütersloh 1993, 363-371.

<sup>1297</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga*, TUAT III/3, 363.

<sup>1298</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga*, TUAT III/3, 364.

<sup>1299</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga*, TUAT III/3, 368-9.

јабуке и грозђе) и успева у томе. Схвативши шта се десило она избацује његово семе из себе и павши на земљу настају драгоцене биљке које онда Енки једе па и он сам „затрудни“. Мит се завршава похвалом Енкија.<sup>1300</sup>

Представа Дилмуна као праисторијског „савршеног“ простора настао је на основу слика успешне (сумерске) области-града који лежи на изворима и има развијену економију. Он тргује са градовима у околини који му продају оно што Дилмун нема: драго камење, злато, бакар. Други део мита објашњава разлог плодности Дилмуна: то је био простор где су богови живели и у вртovima се полно сједињавали што је довело до просперитета. Текст обилује бизарним мотивима попут најнепосреднијег инцеста и мастурбације који су саблажњиви и за данашњег читаоца, а камоли за ондашњег библијског аутора. Ако је ишта од овог мита могло бити привлачно библијском писцу, под условом да га је уопште познавао, могла је бити само представа о оном „праисконском“ у којем није било болести и старости, а човек је био пријатељ животињама. У сваком случају концепт Еденског врта се веома разликује од Дилмуна. Еден је представљен као једна плодна плантажа, „ограђени врт“ који лежи на водама (Пост 2, 6.10-14). Нема говора о граду, трговини и слично, јер Каин братоубица је тај који гради град, а његови синови развијају цивилизацију. Осим тога повезаност области Куша и Хавиле који имају злата и драгог камења са Еденом има за циљ само да покаже да све што има вредност своје искомско порекло вуче из Едена.<sup>1301</sup>

Један од ретких акадских одломака који би могао да се доведе у везу са мотивом врта налази се у Гилг. На путу ка Утнапиштиму Гилг наилази на нешто што бисмо могли да упоредимо са Еденским вртом. У IX, 37-41 се говори како је Гилгамеш стигао до планине Машу чији врхови су на небу, а дно у подземном свету и која дању чува излазак сунца (Шамаша). На њеном улазу се налазе људи-шкорпиони који га чувају.<sup>1302</sup> Гилгамеш им објашњава да је пошао да нађе Утнапиштима и они га пуштају у унутрашњост планине из које излази сунце и он улази у мрачан тунел кроз који пролази сунце када је ноћ. Он лута тунелом у којем је густ мрак и постаје очајан. Међутим, у једном тренутку појављује се Шамаш, осветљава тај пролаз и онда од IX, 172-196 описује се следеће: „тада виде..., дрвеће богова и отиде к њима. Дрво карнелијан је цветало, са

---

<sup>1300</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga*, TUAT III/3, 371-386.

<sup>1301</sup> Зебас се са овим нашим мишљењем не би сложио. По њему, разјашњења дата о Фисону указују на славу и раскош стварања која због помињања злата и драгог камења указује од самог почетка на постојање једне префињене културе (Пост 10, 12-13). То значи да културу као такву не треба одбацити и Постање 2-3 гледати кроз призму једне идеологије по којој се човек кроз напредовање културе удаљава од Јахвеа и да је примордијално време без културе време највеће блискости човека и Бога. Н. Seebass, *Genesis*, 111.

<sup>1302</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic I* (A. R. George), 669.

њега висише велики гроздови, лепи за гледање. Лапис-лазули је пустио лишће и био пун плодова прелепих за гледање“. Текст је даље оштећен, али се помињу кедри и још неко дрвеће. За Гилгамеша све је прошло као у сну и он се пробуди тек на крају пута.<sup>1303</sup>

Пре свега примећујемо да је овај врт чудан, налази се у „срцу“ планине, сунце га обасјава кад пролази, а тешко је направити разлику између стварног дрвећа и драгог камења, односно стиче се утисак да дрвеће рађа драго камење па и обрнуто. Овај „врт“ је човеку недоступан, а на његовом улазу су „људи-шкорпиони“.<sup>1304</sup>

## 8.2. „Царски врт“ и „врт Господњи“ у СЗ

Библијске представе о рају ослањају се на мотив врта који је присутан кроз храмовне и царске баште на Старом Оријенту. Они су били и ствар престижа и помињу се и у Старом Завету (2Цар 9, 27; 2Цар 21, 18; Јер 39, 4; 52, 7; Нем 3, 15). У Проп 2, 4.5 цар се хвали како је сам засадио врт са лепим и плодноним дрвећем, „врт уживања“, а слика култивисања врта упоређена је са владањем над државом. Ове представе о рају су у библијској мисли наглашене у својој амбивалентности односно у њиховом светлу је сагледаван садашњи свет и извлачена једна етичка порука.<sup>1305</sup>

Имајући у виду ове представе о врту, понекад је и сам Бог описан као да има врт (Пост 13, 10) или да „сади“ врт (Пост 2, 8; Иса 61, 11; 60, 21). Као узор тзв. „Божијег врта“ у СЗ као и на СО важио је Либан са својом вегетацијом и фасцинантним дрвећем (уп. Јез 28, 13 и 31, 8).<sup>1306</sup> И Јерусалим је имао храмовски врт што нам указује Пс 92, 13-14.<sup>1307</sup>

Еден се помиње у Јез 28 и 31; у првом се говори се о „паду“ односно пропасти цара Тира, а у другом о пропасти асирског цара. Говор о пропасти ових царева код пророка Језекиља стоји у ширем контексту критика упућених многим народима који се обрушавају на Јерусалим (Моаву, Амону, Египту, Асирији итд). Јез 27 говори о лепоти,

---

<sup>1303</sup> *The Babylonian Gilgamesh Epic 1* (A. R. George), 675-676.

<sup>1304</sup> У окултним круговима данас драги камен карнелијан се сматра извором „животне енергије“, а постоје козметички производи за које се тврди да управо садрже Гилгамешову биљку живота. Актуелност неких од ових представа нам говори како и савремено човечанство жуди за „дрветом живота“ односно за решењем проблема смрти кроз вечно подмлађивање и регенерацију.

<sup>1305</sup> Н. Pfeiffer, *Paradies/Paradieserzählung*, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, преузето 12.06.2017.

<sup>1306</sup> Р. Riede, *Garten*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 12.06.2017. Е. Lipinski, *Garden of abundance, image of Lebanon*, ZAW 85/3 (1973), 358-359. F. Stolz, *Die Bäume des Gottesgarten auf dem Libanon*, ZAW 84 (1972), 141-156.

<sup>1307</sup> D. T. Lioy, *Eden as a Primordial Tempel*, 37.

богатству и плодности Тира, о томе како су многи са њим трговали и како су им лађе биле крцате и како су им сви служили (уп. Дилмун).<sup>1308</sup>

Тирски цар у Јез 28 представљен је као изузетно мудар, никаква тајна није од њега сакривена. Он је богатство стекао мудрошћу и разумом и пуне су му ризнице сребра и злата. Онда се он понео у свом богатству и мудрости и „изједначио своје срце са срцем Божијим“ односно помислио „да је Бог и да седи на престолу Божијем“. Као казна биће избачен из врта: „зато ћу те бацити као нечистоту са горе Божије“ (28, 16), бачен на земљу (17) и обраћен у пепео (18), а његов народ сатрвен мачем и помором (19).

Вестерман Јез 28 повезује са Јов 15, 7-8. Он почиње од тога када Елифас пита Јова да ли је рођен као првородни човек и да ли је био у „божанском савету“ и тако себи обезбедио мудрост. Елифас ту иронично представља Јовове речи као да је он изрекао да поседује мудрост. Дакле, основна тачка би била да се човек налази у „небеском савету“ и да је на тај начин стекао „божанску мудрост“. У овој алузији код Јова је као и у песничком језику Пост 2-3 стварање човека повезано са једном људском тежњом ка мудрости која не пристоји створеној твари. Начин на који Адам овде „стиче“ мудрост је другачији него у овој алузији од Јова (уп. III.5.1).<sup>1309</sup>

За разлику од Јез 28, Јез 31 описује асирског цара једнако узвишеним, али на другачији начин. Асирски цар упоређен је са дрветом, које је надвисило чак и кедре ливанске и све дрвеће Еденског врта.<sup>1310</sup> Разлог његове узвишености је вода која је црпео из слатководних извора из великих дубина. Али онда се „срце његово понело висином његовом“ и зато ће доћи народи који ће га посећи и од њега ће остати само пањ.

Оно што је нарочито занимљиво јесте да су и цар тирски и асирски представљени како обитавају у Едену (али се описи Едена разликују од 2, 8-15). У Јез 28, 13-14 помиње се Еден као име врта и описује на следећи начин: „Био си у Едему врту Божјем; покривало те је свако драго камење: сарад, топаз, дијамант, хрисолит, оних, јаспид, сафир, карбункул, смарагд и злато; онај дан кад си се родио начињени ти бише бубњи твоји и свирале. Ти си био херувим, помазан да заклањаш; и ја те поставих; ти бјеше на светој гори Божијој, хођаше посред камења огњенога.“ Овде је занимљиво да се Еден наводи као „врт Божији“ у којем је свако изобиље, а он сам налази се на „гори Божијој“.<sup>1311</sup>

<sup>1308</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga* (W. Römer), TUAT III/3, 368-9.

<sup>1309</sup> C. Westermann, *Genesis*, 334. H. Gunkel, *Genesis*, 30, уп. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 74.

<sup>1310</sup> Уп. F. Stolz, *Die Bäume des Gottesgarten*, 143-44.

<sup>1311</sup> Уп. C. Westermann, *Genesis*, 335.

Зebas наводи сличности које постоје између Пост 2-3 и Јез 28: а) привилегија, б) првобитно блажено бивање, в) преступ кроз ароганцију, г) чување врта од стране херувима-стражара, д) појављивање терминологије стварања, гл. *bara*. Међутим, он наводи и бројне разлике.<sup>1312</sup>

Разлике су такође упадљиве и укратко ћемо их овде навести: а) Јез 28 обилује митским представама о врту Еденском, које су у 2, 8-15 врло сведене: б) врт се у Пост 2 не налази на гори Божијој (Ливану?), в) врт се не назива „врт Господњи“ ни на једном месту иако га Јахве „сади“, г) врт је намењен за човека,<sup>1313</sup> а не за Бога те не може бити у том смислу „врт Господњи“<sup>1314</sup> д) врт је водом богато место, плодности и изобиља што је вероватно једина сличност са Јез 28, њ) у средишту приче је цар Тира као области односно богатог града, док је у Пост 2 човек симбол свих људи и није владар ниједног посебног царства или града па да у оквиру њега поседује врт (државе и градови још не постоје), е) драго камење које припада богатству цара није нешто што први човек у Пост 2-3 има, него се оно помиње тек у областима које су рекама повезане са Еденом.

Сличног става је и Бено Јакоб. Он, пре свега, увиђа да Еден у Пост 2-3 не садржи бајковито благо (бделиум, оникс) попут Едена у Јез 28, јер ако је такво драго камење још увек данас у употреби, како је онда то могуће када је Еден остао за човека недоступан? Врт Адамов по Јакобу није никакав „рај“ и чак у Пост 2-3 се тако нигде и не назива. Сва лепота врта састоји се у његовом дрвећу и наводњености што је велика разлика у односу на класичан палестински или месопотамски пејсаж. Управо је ово сведено казивање о врту, са мањком маште и фантазије, један идеал за Јеврејина тог доба. *Иако једна древна представа лежи у мотивима земље Еден, богатства водених токова, дрвета живота, хармоније са животињама и херувима који чува улаз, Еденски врт у Пост 2-3 није „земља дембелија“, „златна земља“ или Хорацијев Елисиум у који богови шаљу своје хероје и дају им бесмртност (Јелисејска поља), у коме тече нектар и влада вечито пролеће.* За Израилца тог доба није постојао један свет у којем постоји необавезно и неограничено уживање. *Адамов врт је једна редуција на минимум, један скромни библијски идеал.*<sup>1315</sup> Слично мишљење има и фон Рад наводећи да управо ст. 15 који говори да човек не „пландује“, него има какав-такав радни задатак, говори у прилог деконструкције Едена као „земље дембелије“ или Елисиума.<sup>1316</sup>

<sup>1312</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 136-7.

<sup>1313</sup> Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 207.

<sup>1314</sup> Уп. С. Westermann, *Genesis*, 285.

<sup>1315</sup> В. Jacob, *Genesis*, 90.

<sup>1316</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 80.

Вестерман у поређењу Пост 2-3 и Јез 28 закључује следеће: Традиција и прича која се крије иза Јез 28, 11-19 има јасне вавилонске црте и изразито је митска. Поређење јасно показује да Пост 3 није на исти начин представљено митски и стога није могуће Пост 3 означити као мит.<sup>1317</sup>

Анализирајући сличности и разлике Зебас закључује да једна далека сродност свакако постоји између Јез 28 и Пост 2-3, али се не слаже са тим да је Јез 28 служио као предлог који је аутор обрадио тако да се односи на цело човечанство. Сродност, по њему, почива у највећој мери на једној привилегији која приличи само некоме ко је близак божанству, затим губљење те привилегије изгоном из привилегованог простора и коначно постављање херувима као чувара. То одговара можда само спољној структури односно оквиру Пост 2, али не више од тога.<sup>1318</sup> Овде ћемо се сложити са Зебасом.

Јеремијину критику тирског и асирског цара можемо посматрати као *субверзивну рецепцију* старих предања о „вртовима богова“ и царским вртovima на Старом Оријенту. Порука је у томе да ниједан од царева не може бити сам Бог односно имати универзалну власт и одлучивати о историји на начин на који Бог то може. Поистовећењем себе као смртника са Богом довело је до њихове пропасти. Због ових текстова многи су претпостављали да је постојала нека ранија старооријентална прича о паду цара који је хтео да се постави сличним Богу, али је „пао“ са своје позиције. У академским текстовима не налазимо ништа слично, па је без икаквог текстуалног предлога тешко рећи било шта о употреби или утицају таквог материјала. Све што се може учинити јесте да се претпостави како Јез 28 и 31 почивају на некој старијој представи и онда из тога извући разлике. Штавише, можемо ићи толико далеко да тврдимо да таква прича није ни могла да постоји у академској литератури, јер цар јесте био штићеник богова и у вртovima као месту боравишта царева се читавало њихово присуство и подршка цару, а ширење његове власти на крајеве света је на неки начин било „божанско“. Библија управо деконструира овакве поставке и цар је у Библији представљен као обичан човек. У том анти-монархијском контексту би се можда могло читати Пост 2-3, а не само Јер 28 и 31, тим пре имајући у виду да је Пост 2-3 субверзивно реципирало академске митове о стварању са циљем деконструкције метафизичке потпоре цивилизације и империје.

У оквиру мотива врта (Едена) у Старом Завету крије се, дакле, више слојева значења.<sup>1319</sup> Укратко бисмо могли поделити на следеће: 1. обичан врт за опскрбу,

---

<sup>1317</sup> C. Westermann, *Genesis*, 335.

<sup>1318</sup> H. Seebass, *Genesis*, 137.

<sup>1319</sup> C. Westermann, *Genesis*, 286.

плантажа, 2. царски врт (за уживање, али и опскрбу), 3. „врт Господњи“ (или „рајски врт“) у којем Бог обитава.<sup>1320</sup>

Зебас поставља питање како, поред свих представа за које се везују изрази *gan* и *'eden*, разумети Еден у Пост 2, 8-15? По њему, *gan-'eden* у 2, 8 не осликава рај (као у LXX), нити нешто „изнад“ или „изван“ овог света, већ управо нешто што са вртом односно земљом припада овоме свету и њему је својствено, једино што је у неодређеној просторној и временској даљини због које се не може идентификовати земља Еден. По њему, рај (*paradeisos*) као ограничени простор уживања у јеврејски језик је уведена са значењем „врт“, али је уско повезана са рајским представама које носи персијска реч.<sup>1321</sup> Ипак, јасно је да се реч *pardes* не употребљава у 2, 8 што опет указује на то да је аутор желео да „рајске“ представе прилично сведено пренесе.

Зебас даље наводи да је Еден често замишљан као пустињска оаза, али би то било могуће када би се *eden* извео од акадског *edinu* што значи степа, те стога и он, такође, сматра да то није могуће. Он се ограничава на представу једног ограђеног врта као што су га имали имућни људи, племићи и цареви. Пост 2, 8 ионако нема намену да у потпуности и детаљно опише процес стварања, већ да укаже на основну опскрбљеност човека која се састоји у његовом начину исхране и његовом животу у врту.<sup>1322</sup> Врт у Пост 2-3 није „Божија башта“ и тај се концепт избегава јер је врт створен за човека, а није човек у њему вртлар како би „прехранио“ Бога који поседује врт.<sup>1323</sup> Јахве је остао крајњи „власник“ врта, али га је дао „у закуп по нултој цени“.<sup>1324</sup>

Вестерман сматра мотив врта као онај у којем се пресецају прича о стварању и о прогону из врта, али насупрот Зебасу разликује употребу мотива врта у Пост 2 и 3 (прича А и Б). Ако претпоставимо да је у окружењу Израилља постојао читав низ представа о рајском врту као и о Божијој башти, онда није зачуђујуће да прича о стварању и о прогону из врта могу имати две различите представе. У причи А је врт само врт са плодовима дрвећа који служе за људску исхрану и који се налази у Едену на истоку. Насупрот томе стоји схватање у причи Б: то је врт из којег је човек изгнан због свог преступа: овде и само овде врт стоји као „изгубљени рај“, а није искључена ни алузија на Божији врт. Дакле, за разумевање обе приче је изузетно важно да се раздвоје њихова схватања овог

---

<sup>1320</sup> Уп. С. Westermann, *Genesis*, 285-6.

<sup>1321</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 108.

<sup>1322</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 108.

<sup>1323</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 112.

<sup>1324</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 113.



мотива како би се схватило и то на који начин их је аутор довео у везу.<sup>1325</sup> Зебас сматра да у 3, 8 има алузија да се мисли на „врт Господњи“ јер Бог у њему „ходи“, али цела трећа глава по њему је наведена у контексту губитка и жели да нагласи губитак те непосредности, а не класичну представу врта као „Божије баште“.<sup>1326</sup>

Имајући у виду претходну анализу можемо закључити да врт у 2, 8-15 искоришћава слике врта за опскрбу (плантаже) и слику царског врта и обједињује их, постављајући их у праисконско време, док само делимично и врло сведено користи слику „врта Господњег“. Одјек тога видимо у 3, 8 када Јахве „хода по врту кад захлади“ указујући тиме да и Бог обитава у врту, што је истовремено један експлицитни антропоморфизам. Најважније је нагласити да Еден не може да се разуме као пустињска оаза већ радије као ограђени врт какав су имали племићи и цареви. Нема експлицитног говора да је такав врт „врт Господњи“ нити да се налази на „Божијем брегу“ (одн. Ливану попут Јез 28 и 31) и да је реч о простом врту као плантажи за опскрбу новоствореног људског бића.

Анализирајући посебан положај човека у Пост 2-3 и на Старом Оријенту, Шеленбергова наглашава да 2, 8-15 има наглашену царску конотацију, али у амбивалентном контексту. Са једне стране текст допушта и чак у први план приказује човека као „царског вртлара“, а са друге стране постоје и моменти који говоре против овакве интерпретације. Тај моменат је пре свега крај приповести који се разумева као крај привилегија и својеврсна „детронизација“. Након изгона из врта, човек више не може да „ради“ и да „чува“ врт већ мора да обрађује земљу (адамах) док су херувими ти који преузимају чување, а можда и „одржавање“ врта.<sup>1327</sup>

Међутим, Шеленбергова овде додаје да, заправо, од почетка човек није био „царски вртлар“ него је то био Бог. Он је врт засадио и рекама натопио и на крају се брине да врт остане заштићен. Човек је према Пост 2-3 заправо тај који од Бога преузима задатак да буде „царски-вртлар“ што је само по себи велико достојанство и одликовање. *Чак ни месопотамски цареви нису имали такав положај да буду описани као чувари врта чији је „вртлар“ сам Бог.*<sup>1328</sup> Тиме је исказ амбивалентан: иако човек у 2, 15 није

---

<sup>1325</sup> C. Westermann, *Genesis*, 284.

<sup>1326</sup> H. Seebass, *Genesis*, 112.

<sup>1327</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 227.

<sup>1328</sup> Уп. D. Callender, *Adam in Myth and History. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48, Winona Lake 2000, 61-65; G. Widengern, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Easter Religion*, Upsalla 1951, 5-19.

описан као царски вртлар, он стоји у служби „Бога вртлара“, положај који је иначе другим царевима недоступан.<sup>1329</sup>

Закључно се може рећи да је човек у рајском врту представљен као један цар, али да само царско достојанство човека у њему није тема. Упадљиво је да човек према првом утиску пре преступа заиста бива представљен као цар, док ово царско достојанство губи у другом делу приповести. Разлог за овакву недоследност лежи и у томе што је та царска конотација заиста била присутна према у традиционалним представама које се везују за први део приповести (уп. Јез 38), али да први човек као цар у рајском врту није била тема од примарног значаја.<sup>1330</sup>

### 9. Мотив „дрво живота“ (*'eš hahajjim*)

Корен *'eš* у Старом Завету се помиње 330 пута и значи дрво. У множини гласи *'ešim* али сама именица *'eš* у једнини може имати и збирно значење - дрвеће. Под њим се означавају бројне врсте.<sup>1331</sup> Као „дрво живота“ (*עץ החיים - 'eš hahajjim*) помиње се у 2, 9 и 3, 22. Пост 3, 22 објашњава шта је „дрво живота“: ко од њега једе, живеће вечно, односно његови плодови посредују вечни живот.<sup>1332</sup> Осим у Пост 2-3 „дрво живота“ помиње се у ПрС 3, 18, али има другачији облик и контекст: мудрост је дрво животно (*עץ החיים - eš hajjim*) „онима који се хватају за њу, и ко је год држи срећан је“. Затим 11, 30: „Плод је праведников дрво животно, и мудри обучава душе“ (уп. ПрС 13, 12), а затим и 15, 4: „Здрав је језик дрво животно“. Разлика између „дрво живота“ и „дрво животно“ је у члану *ha*, па је *hajjim* без члана придев, а са чланом је именица. У ПрС 3 под мудрошћу се подразумева *поштовање заповести* у чему Прич виде истинску науку, одн. (по)знање. Уколико то схватање пренесемо на Пост 2-3, поштовање заповести би водило ка дрвету живота, а одвратило човека од другог дрвета. Ту видимо колико су блиски мотиви „мудрости“ и „(вечног) живота“.<sup>1333</sup>

По Михелу, није тешко разумети зашто је дрво имало велику симболику и у СЗ и на СО. Маслиново дрво, на пример, било је симбол дуговечности, као и палме, јер су вишеструко превазилазиле човеков век. Чак и када је неко дрво исечено, изданак из пања асоцирао је на способност регенерације и доношења нових плодова (Јов 14, 7 и Иса 11,

<sup>1329</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 228, D. Callender, *Adam in Myth and History*, 61-65.

<sup>1330</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 229.

<sup>1331</sup> E. Nielsen/H. Ringgren, עץ, ThWAT VI (G.J. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 287-288.

<sup>1332</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 109.

<sup>1333</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex,

<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 62, С. Westermann, *Genesis*, 291; H. Seebass, *Genesis*, 108.

1). У том смислу су дрвета деловала као да у себи садрже „тајну живота“ односно „вечни живот“. Осим тога, плод дрвета посредује храну, обезбеђује одржање живота и за неки плод се сматра да благотворно делује на човека и доноси дуговечност.<sup>1334</sup>

Венхам напомиње, да се дрвеће сматра симболом живота, јер лети током суше она и даље остају зелена (Пс 1, 3, Јер 17, 8). Аврам се молио поред тамариска који је засадио (Пост 21, 33), а неки сматрају да је менора односно златни свећњак било стилизовано „дрво живота“ са 12 грана са којег избија светло као симбол Божије животне силе која одржава 12 племена.<sup>1335</sup>

Јасно је да мотив „дрво живота“ у Пост 2-3 не означава неко дрво које нам је познато у свакодневном искуству, јер би се навела нека конкретна врста и описао плод. Тога, међутим, нема. Зато су многи порекло и значење овог мотива тражили у акадеској и старооријенталној литератури и самим тим су на најразличитије начине тумачили мотиве дрвета живота и дрвета познања. Ми ћемо поћи од претпоставке да је коришћење мотива дрвета живота у Пост 2-3 независно од акадеске литературе. Овде ћемо узети истраживање Е. Блума као релевантно, и његово мишљење као кључ за егзегезу овог мотива, а кроз поређење са акадеском литературом у наредном пасусу биће схваћено и зашто.

Е. Блум живот у Едену разумева као: „Живот у непосредној Божијој близини, који није дефицитаран, него је егзистенција у неисцрпној пуноћи живота, што се у нашем тексту утеловљује кроз дрво живота“. „Првобитно“ стање у врту је по њему стање блаженог обитавања у Божијој близини, са потенцијалношћу вечне младости дате кроз „дрво живота“.<sup>1336</sup>

Блум у свом тексту фаворизује традиционалну егзегезу која никада није одвајала два дрвета. У том погледу одређени увиди патристичке егзегезе у савременом истраживању поново добијају на снази као главни правац тумачења. На овом месту ћемо подсетити на нека која ћемо такође узети као водећа у тумачењу овог мотива. Свети Григорије Ниски наводи следеће: „Ја, међутим, слушајући Свето Писмо, не мислим само на телесну храну или на радост по телу, него познајем и неку другу храну која има неку аналогију са оном телесном и која се даје једино души. ‘Једите мој хлеб, заповеда Премудрост гладнима’ (ПрС 9, 9), а Господ велича оне који су гладни такве хране (Мт 5,

---

<sup>1334</sup> А. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1335</sup> G. Wenham, *Genesis*, 62.

<sup>1336</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 15-16.

б) [...] Отуда следи да под плодом треба подразумевати нешто достојно наслађивања у Едену Божијем (а Еден се тумачи као „сладост“) и не треба сумњати да се човек тиме хранио [...] Чини ми се да је код тумачења тих речи потребно да се за учитеље узму велики Давид и премудри Соломон. И један и други као једино допуштено наслађивање именују најистинитије Добро које је истовремено свако добро. Давид то чини говорећи: 'Наслади се Господом' (Пс 36, 4), а Соломон именујући саму Премудрост, односно Господа као Дрветом живота (ПрС 3, 18).<sup>1337</sup> Свети Григорије Ниски дрво живота сматра за *симбол самог Бога* путем повезивања ПрС 3, 18, Пс 36, 4 са Пост 2-3 (Премудрост је дрво животно, а Премудрост је сам Господ). Из тога видимо да он дрво живота не схвата као неко конкретно дрво са конкретним плодом које ће посредовати вечни живот (попут познатих митских представа да постоји таква биљка-дрво), него самога Бога описаног кроз сликовиту метафору животодавног дрвета. Пост 2-3 по св. Григорију тако постаје *приповест о човековом избору* (између два дрвета).

Св. Јован Дамаскин каже следеће: „Дрво живота, било је дрво које је имало животодавну енергију, али од њега су могли јести само они који су достојни живота и не подлежу смрти. Неки су рај замишљали чувственим, а други, опет, умственим. Мени се, међутим, чини да као што је човек створен истовремено и чувственим и умственим, тако је и његов најсветији сасуд створен истовремено и чувствен и умствен, те има двоструко обличје, јер човек је, као што смо већ казали, телом био настањен у најбожанственијем и прекрасном простору, док је душом пребивао на узвишенијем и још краснијем месту, пребивајући у Божјем станишту и имајући од Њега као свеславну одежду. Одевен је био у Његову благодат и *наслађивао се јединственим преслатким плодом, гледањем у Њега* као неки други анђеол и тиме се хранио, тако да је оно достојно названо дрветом живота, јер *сладост божанског заједничарења онима који се Њиме причешћују предаје живот* који се не прекида смрћу. А то дрво је, као што је познато, Бог назвао сваким дрветом, говорећи: Једи слободно од сваког дрвета у врту, јер Он је све, и у Њему и кроз Њега је све саздано“.<sup>1338</sup> Рај је, по њему, у чувствен и умствен, па тако и дрвеће у врту морамо схватити двоструко: то дрвеће има реално физичко постојање и човек се храни од њих телесно, али једно међу њима има нарочито наглашен двоструки карактер. Од дрвета живота се човек наслађује и душом, а његов јединствени преслатки плод било је сладост

---

<sup>1337</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* (19, 1-5), 44-5.

<sup>1338</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 205.

божанског заједничарења и гледање у (созерцање) Њега и зато је оно било названо тим именом. Од њега се напаја човекова душа самим животодавни енергијама Божијим.<sup>1339</sup>

Занимљиво место у овом контексту налазимо у Ос 14, 8 где сам Јахве каже: „Ја ћу му (Израиљу) бити као јела (чемпрес) зелена, од мене узми свој плод“. На овом месту се ради о томе да нису друга божанства, него сам Јахве давалац хране. То је једино место у СЗ којем се Бог директно пореди са дрветом и то дрветом које је увек зелено те очигледно симболизује дрво живота. Датирање Ос 14, 8 није овде од пресудног значаја, јер је представа која се помиње вероватно много старија него сам текст и припада времену пре него што је уопште наступио сукоб са култовима „под сваким зеленим дрветом“. То да су овде повезане многе традиције види се и у томе да се термини чемпрес и плод повезују иако су шишарке чемпреса нејестиве за човека.<sup>1340</sup>

### 9.1. Мотив „дрвета живота“ у акадеској литератури

Тражење порекла и значења мотива „дрвета живота“ у старооријенталном наслеђу међу првима почео је Гункел сматрајући га за бајковити мотив да се путем плода са неког дрвета може посредовати вечни живот или мудрост.<sup>1341</sup> Међутим, оно што је веома важно јесте: у акадеским текстовима се израз „дрво живота“ не појављује.<sup>1342</sup> Зато је оно довођено у везу са другим сличним мотивима који потичу из најразличитијих контекста попут: „космичко дрво“, „сакрално дрво“, „биљка живота“, „вода живота“ и „хлеб живота“.<sup>1343</sup>

Акадеска реч *iṣu* је еквивалент јевр. *’eš* и такође значи дрво и дрвна грађа. У сумерским химнама помиње се тзв. *kiškanu*-дрво које расте у Еридуу, засађено на чистом месту, чији је изглед као лапис-лазули и који се простире над Апсуом. Помиње се у контексту космичке симболике храма. Сумерске химне пореде цара са кедром и чемпресом који се узвисио над свима и својом широком крошњом „заштитио цео Сумер“ (уп. Јез 31). Дрво је симбол хлада и заштите. Постоје сликовне представе које се најчешће

---

<sup>1339</sup> Ако добро закључујемо, св. Јован Дамаскин не искључује да је дрво живота постојало и као конкретно дрво (рај је и „чувствен и умствен“), али се тиме не бави даље, него наглашава његову духовну димензију: плод дрвета живота и само „дрво живота“ *метафора* за однос са Богом: једење плода јесте причешћивање њиме који је сам живот, а гледањем у њега ми се наслађујемо као каквим плодом.

<sup>1340</sup> Р. Kübel, *Metamorphosen*, 90. Више: К. Tangberg, „*I am like an evergreen fir; from me comes your fruit*“.  
*Notes on meaning and Symbolism in Hosea 14, 9, SJOT 21 (1989), 82.*

<sup>1341</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 6.

<sup>1342</sup> Е. Nielsen/Н. Ringgren, *ꝑꝑ*, ThWAT VI, 286.

<sup>1343</sup> Уп. Р. Kübel, *Metamorphosen*, 89-90.

повезују са „дрветом живота“ и у питању је једна стилизована палма која је окружена некад људима, некад мешовитим бићима и која важи као симбол живота.<sup>1344</sup>

Реч *iṣu* може значити и ароматично дрво као и пошумљена област. У Гилг се наводи да Гилгамеш сече дрвеће кедрове шуме. Постоје текстови где се наводи како Енлил попут јаког јужног ветра обара чак и кедре. Саргон у једном извештају наводи: „секао сам велике шуме“, а Тиглат-пилесер се хвали како је узимао кедре и пресађивао их у свој царски врт.<sup>1345</sup>

Мотив „дрво живота“ се често доводи у везу са тзв. „космичким дрветом“. Под „космичким дрветом“ се често подразумева древна религијска представа (попут сумерског *kiškani*-дрвета или германског Игдрасил-дрвета) да постоји дрво чији је корен веома дубок и црпи воду из подземних извора (подземног света), да расте у свету људи (земља), а да се његове гране са зимзеленим лишћем простиру у небеске висине. Самим тим, оно је симбол живота, плодности и вечне регенерације и представља везу између подземног света, земље и неба; оно је „кичма“ одн. „стуб света“ и држи свет на окупу (*axis mundi*). Треба, ипак, имати у виду да на Старом Оријенту и поред ове религијске представе овакво дрво никада није називано „дрво живота“ и да је овај израз искључиво библијски. Стога, већина истраживача се одлучује да представу „космичког дрвета“ и „дрвета живота“ подведе под појам „сакралног дрвета“ и да онда користи тај општи термин.<sup>1346</sup> Међутим, изрази „сакрално дрво“, „космичко дрво“ и „дрво живота“ се разликују и нису толико флуидни.

Михел такође скреће пажњу на то да мотив „дрво живота“ у себи садржи одјек митског „космичког дрвета“ које се као мотив појављивало на Старом Оријенту. Он такође наводи да је ово дрво увек чувано од стране мешовитих бића попут керуба, лавова и слично.<sup>1347</sup>

„Сакрално дрво“ је било често повезивано са нуминозним силама, пре свега са различитим богињама. То је остало посведочено у сликовним представама у којима разне богиње попут дрвета ничу из земље и својим рукама као гранама дају животињама храну. Пошто је у питању „сакрално дрвеће“ које гарантује живот, друга бића га чувају од „сила

<sup>1344</sup> E. Nielsen/H. Ringgren, *ṯṯ*, ThWAT VI (G.J. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 286.

<sup>1345</sup> *Iṣu* (A. Oppenheim/E. Reiner), CAD VII, Chicago 42004, 214.

<sup>1346</sup> S.M. Trufaut, *Weltenbaum*, у: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34732/> преузето 14.06.2017. Уп. P. Welten, *Baum*, у: BRL<sup>2</sup> (Biblisches Reallexikon), K. Galing (ppp), Tübingen 1977, 34-36; S. Schroer, *Lebensbaum*, NBL II, (M. Görg/B. Lang), Zürich/Düsseldorf 1995, 602; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World, Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake/Indiana 1997, 29; M. Bauks, *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, JAJ 2012/3, 267-301.

<sup>1347</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

хаоса“ које покушавају да га угрозе. На једном палестинском печату из Средњег бронзаног доба приказано је сакрално дрво на које се пропињу два јарца, а са леве и десне стране у врху стоје мешовита бића попут керуба који такође штите дрво.<sup>1348</sup>

Тражење порекла и значења мотива „сакралног дрвета“ у сликовним представама радије него у текстовима карактеристично је за многе истраживаче. К. Јарош указује на печате у Касном бронзаном добу (1550-1200) који се појављују у Феникији и Палестини, тачније у Библосу, са „сакралним дрветом“ око кога се налазе два човека који ка њему пружају руке. Такав мотив се даље употребљава у многим палестинским градовима у периоду од 1200-1100. г. пХ попут Мегидона, Самарије и Лахиша и може се пратити све до краја 8. в. пХ.<sup>1349</sup>

На већини ових печата приказани су људи који обе своје руке уздижу ка дрвету. Схематско приказивање у великој мери олакшава интерпретацију и с обзиром на то да овакав гест представља један акт обожавања то значи: поштовање, хваљење, мољење, благослов, чежњу, заштиту и одбрану. Када човек оваквим гестом приђе неком божанству, он од њега моли лековити благослов и снагу и жели да има учешћа у божанској моћи.<sup>1350</sup>

По Јарошу, дакле, „сакрално дрво“ на Старом Оријенту је било симбол сталне животодавне енергије, односно слика једне животне пуноће. Кроз анализу печата постаје нам јасно да је у Израилу у рано гвоздено доба (900-600 г. пХ) било познато обожавање светог дрвећа као и онога што је та дрвеће репрезентовало односно симболизовало. Из старооријенталне религијске историје сазнајемо да је сакрално дрво могло бити идентификовано са најразличитијим божанствима. Што се тиче печата који су овде представљени, стилизована дрвца на илустрацијама печата не могу се прецизно идентификовати, али је јасно да се ради о *хананским* божанствима плодности, љубави и мајчинства. Људи који испод дрвета држе испружене руке показују да га поштују и да желе да имају ту животодавну снагу. Понекад човек не може достићи тај живот у свој својој пуноћи, па су његове испружене руке, заправо, слика његове неутољене чежње. Могуће је да су се овакве сличице носиле и као амулети у виду кожних огрлица или на врату. Он даље наводи како је почев од времена пророка Осије „сакрално дрво“ идентификовано са хананским култним контекстом те стога одбачено. Он, такође, сматра

---

<sup>1348</sup> S.M.Trufraut, *Weltenbaum*, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34732/> преузето 14.06.2017.

<sup>1349</sup> К. Јарош, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*, ZAW 92 (1980), 207. Уп. анализу хананске иконографије код Р. Kübel, *Metamorphosen*, 91-93.

<sup>1350</sup> К. Јарош, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 208. Уп. Р. Kübel, *Metamorphosen*, 91-93.

да је старији „митски“ предложак јахвиста преиначио тако што је увео дрво познања добра и зла на које је ставио забрану.<sup>1351</sup>

Даље, мотив „космичког“ и „сакралног“ дрвета је често био повезиван са царем односно царством. Наиме, храмови су на Старом Оријенту важили за дом богова којима су били посвећени и за центар космоса. Тај космос штити то божанство коме је посвећен храм. Посебан „благослов“ божанства као и цара који је његов репрезентант (заступник, представник) огледа се у зеленилу храмовског предворја, односно врта. (уп. Пс 52, 8: „А ја, као маслина зелена у дому Господњем“). Два стуба на спољном улазу (1Цар 7, 15-22) била су украшена рељефима цвећа и воћа што је требало да симболизује „космичко дрво“. Међутим, моћно дрвеће је код пророка често било повезано са идолатријом (Иса 1, 29; Ос 4, 13) или са гордошћу (Иса 2, 13), (уп. III.10.5). Ово може бити повезано са описима „космичког дрвета“ у Јез 31 и Дан 4, 7 у којој се космичко дрво поистовећује са царем односно царским достојанством. Царство односно цар је „стуб“ света и поретка насупротив силама хаоса.<sup>1352</sup>

Овде је умесно поставити питање: по чему се „дрво живота“ у Пост 2-3 разликује од „космичког дрвета“ познатог у акадској литератури? По чему се разликује од „сакралног“ дрвета познатог у хананским сликовним изображењима? Одговор ћемо дати по редоследу:

- 1) Пре свега, нема еквивалентног израза у јеврејском и акадском за „дрво живота“.
- 2) Мотив „дрвета живота“ не може се наћи у акадским текстовима који су изабрани у овом раду. Чак иако идентификујемо „космичко дрво“ и „дрво живота“, видећемо да нигде у акадској нити старооријенталној литератури оно не стоји у уској вези са самим стварањем као што је то случај у Пост 2-3.
- 3) „Дрво живота“ у Пост 2-3 није представљено као дрво које корен има у подземљу, стабло на земљи и крошњу на небу, те оно није „космичко дрво“.
- 4) Изглед дрвета (крошња и плодови) не пореди се са драгуљима попут *kiškani*-дрвета у Сумеру са лапис-лазулијем или дрвета чији су плодови драго камење (уп. Гилг IX, 172-196). Само се каже да су сва дрвета „лепа за гледање и добра за јело“.

<sup>1351</sup> К. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 209. Уп. Р. Kübel, *Metamorphosen*, 91-93.

<sup>1352</sup> S.M.Trufraut, *Weltenbaum*, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34732/> преузето 14.06.2017.



- 5) „Космичко дрво“ је симбол живота, плодности и вечне регенерације захваљујући црпљењу из подземних извора односно самог средишта земље, док се за „дрво живота“ не тврди да је оно извор живота зато што црпи снагу и плодност из подземног извора (иако у 2, 6.10 постоји алузија да је цео Еден плодан због извирања тока). За схватање аутора Пост 2-3, Јахве је једини *Животодавац*, његова стваралачка моћ је наглашена тиме да у пустињском сушном свету од праха створи живо биће (2, 5-7). Не постоји за библијског аутора стога ниједно дрво које би могло бити извор живота по себи, а да то не дугује Јахвеу.
- 6) Свету какав је створио Бог према извештајима у Пост 1, Пост 2 и Пс 103, не треба „космичко дрво“ како би га држало у постојању, јер је „земљу утемељио на тврђи њеној и неће се поколебати до века“ (Пс 103). Насупрот томе Пс 103 као и Пост 2 наглашава да је све створено *прах* („узмеш им дах (живот), нестају и у прах се свој враћају“), а само је Јахве живот. Стога је јасан контекст употребе мотива дрвета живота у Пост 2-3: *оно је симбол самог Бога и његове непресушне животодавне енергије*.
- 7) „Сакрално дрво“ се у сликовним представама појављује као симбол мањих божанстава која ничу из земље и животињама дају храну (живот). Њима се у култном заносу обраћају људи очекујући од њих животну снагу. Управо та слика се потпуно *демитологизује* у поистовећењу Бога са дрветом живота. Истински живот даје Јахве, а не неко хананско божанство коме би се људи обратили. Управо је „дрво живота“ употребљено као симбол Јахвеа који „даје храну сваком телу“ избацивши потпуно политеистичке конотације као што је то учињено у горе поменутом поређењу Јахвеа и зимзеленог чемпреса у Ос 14, 8.
- 8) Свету и „сакралном“ дрвету прете „силе хаоса“, те га зато чувају митска бића, док „дрвету живота“ живота не прети нико други до човек који би након једења са другог дрвета злоупотребио његове плодове. Постављање херувима као стражара, иако носи са собом јаке митске алузије, има важну теолошку поруку о којој ћемо више рећи касније у тумачењу тих стихова.
- 9) „Дрво живота“ у Пост 2-3 није симбол цара, него је сам човек представљен као цар (уп. Шеленберг у претходном одељку)

10) Повезивање „сакралног дрвета“ са паганским култовима је легитимно, али оно се онда не односи на „дрво живота“ него управо на оно дрво које Бог забрањује. О томе ће бити више речи у наредном одељку.

Иако одбацује друге митске представе, онима којима је Пост 2-3 упућено лакше је да кроз метафору „дрвета живота“ пренесе поруку о јединствености Јахвеа као извора живота. То се ослањало на горе поменути основну симболику дрвета – дуговечност, заштита, исхрана плодовима, безбрижност у сенци. Зато је мотив „дрвета живота“ био вишеструко подесан за употребу у Пост 2-3, јер Бог је тај који човека штити, храни и даје безбрижност. Држање заповести је остајање у непосредности самога извора живота. То је употреба слика Едена и „врта милине“ и евоцирање „царских вртова“ управо хтела да покаже. Аутор Пост 2-3 се просто „игра“ са свим овим алузијама које су врло учинковите.

9.2. Однос „дрвета живота“ у Пост 2-3, „биљке живота“ у Гилг XI, 278-309 и „хлеба и воде живота“ у Адп

У Гилг XI, 278-309 читамо о Гилгамешовој потрази за биљком живота, о томе како је пронашао и како је исту украла змија (види II.3.22). „Биљка живота“ се у Гилг означава као *šammum nikitti* и значи пре свега „биљка која подмлађује“ што смо закључили у одељку II.3.25 (уп. II.3.22). Она је требало да Гилгамеша подмлади.

У Миту о Адапи читамо у ст. 61-66 како Ану рече: „Донесите му (Адапи) хлеб живота да једе. Донесоше му и он не хте јести. Донесоше му и воду живота и он не хте пити. Донесоше плашт за њега и он га огрну. Донесоше му уље, и он се помаза. Ану га виде и подсмехну му се: Зашто, дакле, Адапа не једе и не пи? Зато нећеш ни живети (вечно)! Ех, јадни људи! Он му одговори: Еа, мој бог, ми рече, не једи ништа, не пиј ништа. Онда Ану рече: узмите га и вратите на земљу“ (више о Адапи види у II.7).<sup>1353</sup> „Хлеб и вода живота“ требало је Адапи да посредују вечни живот. Венхам, такође указује на сличност Адама и Адапе и каже да су два имена и фонетски врло блиска.<sup>1354</sup>

Многи су доводили у везу „дрво живота“ са „биљком живота“ у Гилг и „хлебом и водом живота“ у Адп.<sup>1355</sup> Вестерман се позива на другачији превод у односу на Е. Џорца. По њему то је „биљка против немира“. Он каже да је Гилгамеш веома тужан због смрти

<sup>1353</sup> *Adapa und der Südwind* (K. Hecker), у: O. Kaiser (прир.), *TUAT*, Ergänzungslieferung, Gütersloh, 2001, 51-55.

<sup>1354</sup> G. Wenham, *Genesis*, 52.

<sup>1355</sup> Уп. C. Westermann, *Genesis*, 291; G. Wenham, *Genesis*, 62, H. Seebass, *Genesis*, 109.

Енкидуа и да биљка треба да „умири“ његову бол и „страх“ пред немилосрдним и неумитним доласком смрти. И поред откривања тајне од стране Утнапиштира, и проналаска биљке, Гилгамеш губи биљку и остаје на оном ступњу пре преласка преко вода смрти када му Сидури каже да су „богови живот само за себе сачували, а људима наменили смрт“.<sup>1356</sup>

Даље, он закључује из претходног да мотив биљке живота има везе пре свега са страхом и туговањем пред смрћу, при чему је биљка магијско средство које то отклања. У бајкама се често приповеда о једном таквом магијском средству које мртве буди и живот продужава или подмлађује и за то постоје примери у целом свету. У бајкама је пример такве биљке повезан са позитивним приповедањем, док у свом митском стадијуму, у Гилг такво магијско средство виђено негативно: оно је за човека изгубљено. И плод са „дрвета живота“ у 2, 9 и 3, 22-24 такође припада овом магијском (митском) схватању датости људског постојања. Порекло овог мотива не треба тражити у развијеним културама, већ радије у примитивним (Фрејзер). Оно што у највећој мери повезује „дрво живота“ у Пост 2-3 и „биљци живота“ у Гилг јесте недоступност, односно чињеница да је једно такво „магијско“ средство за превазилажење смрти људима неприступачно или изгубљено.<sup>1357</sup>

Међутим, овде се не можемо сложити са Вестерманом и то из два разлога: први је да је његов превод застарео и да овакво тумачење мало ко заступа, те ћемо овде следити Џорџа који преводи „биљка која подмлађује“. Други разлог је: „дрво живота“ је човеку пре једења са другог дрвета било доступно, и није „по себи“ човеку недоступан вечни живот.

Даље, Вестерман пореди Пост 2-3 и Адп и сматра да је основна сличност између текстова: „Мудрост му је дао, вечни живот му није дао“, односно ради се о мудрости (познању) и животу и то за човека створеног од бога Ее као модела за све људе (корпоративно представља човечанство). Иза губитка живота, крије се ривалство два божанства (Ану-Еа). Овде заповест једног Бога о забрани једења и пијења игра одлучујућу улогу. Ипак, другачије од Пост 3, Адапа губи живот тако што слуша заповест.

На крају, Вестерман закључује да се у Пост 2-3 ради тек о ехоима неких мотива, али Адп (као и Јез 28) не можемо сматрати за паралелу са Пост 3, пре свега због изразито митског говора. Адп заједно са Јез 28 показује уствари колико је усмена историја и

---

<sup>1356</sup> C. Westermann, *Genesis*, 291.

<sup>1357</sup> C. Westermann, *Genesis*, 292.

предисторија Пост 2-3 дуга, вишеструка и слојевита.<sup>1358</sup> Оно што се под познањем добра и зла подразумева у Пост 3, то је у Адп названо мудрост, при чему она за Адапу значи добијање различитих способности које он примењује у многим ситуацијама.

Михел анализира однос „биљке живота“ код Гилгамеша и „дрвета живота“ у Пост 2-3. Међутим, он доводи у везу Енкидуа и Гилгамеша као антипode: Гилгамешу није доступан вечни живот, али је Енкидуу доступно „познање“. Имајући у виду цео еп, он сматра да су по први пут у једном тексту повезани мотиви „вечног живота“ и „правог познања“ и то овог другог без помињања дрвета. Слично овоме, Михел каже да Адапа такође стиче „мудрост“, али не и вечни живот.<sup>1359</sup> Ипак, ни Михел не увиђа да је „дрво живота“ било доступно човеку у Пост 2-3.

К. Јарош следи превазиђену Будеову тезу по којој је постојало само једно дрво у средини врта и покушава да реконструише један старији слој. По њему, човек је у врту био замишљен као смртан, а дрво у средини врта је за њега било замишљено као испит. Према митском схватању, кроз уживање плодова са овог дрвета, човеку би успело да постигне бесмртност. Међутим, већ у старооријенталним митовима је показано да је бесмртност за човека немогућа у случају Гилгамеша, Адапе и Етане. Јарош тврди да је Јахве забранио да се једе са тог (једног) дрвета како би човек остао човек. Он претпоставља да је постојала старија верзија по којој је човек посегнуо за овим плодом и како га је Јахве казнио тако што га је истерао из врта. Чезња човека за бесмртношћу водила га је ка самовољном и насилном посезању за плодом и уместо бесмртности донела му је тескобан живот палестинског сељака на чијем крају стоји смрт.<sup>1360</sup>

Јарош управо на овом месту види ступање јахвистичке редакције која мења предјахвистички митски предложак тако што дрво у сред врта прецизира као „дрво познања добра и зла“ и тако мења контекст приповести из мита о постизању бесмртности ка миту о божанској свеобухватној мудрости. Он, такође, као и Михел понавља да је Адапа добио од богова мудрост, али није и вечан живот; Енкиду је кроз однос са Шамхат стекао мудрост (познање), али је тиме постао свестан своје смртности.<sup>1361</sup>

Аутор Пост 2-3 кога Јарош именује као „просвећени јахвистички теолог солomonског хуманизма“ снажно одбацује тежње човека ка бесмртношћу. Он каже да је такав живот за човека недостижан и да Јахве у интересу човека поставља стражу како би

---

<sup>1358</sup> C. Westerman, *Genesis*, 335-336.

<sup>1359</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1360</sup> K. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 206.

<sup>1361</sup> K. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 206.

то тако остало. Јахвиста је преузео тему бесмртности човека како би је наново интерпретирао. По њему човека није од бесмртности одвојио неки несрећни случај нити неке трагичне околности, него је сам Бог тако предвидео живот за човека: човек је једно биће између небеског (свест) и земаљског кроз које има и учешће у смрти.<sup>1362</sup>

Међутим, не можемо се сложити са њим из простог разлога што представа о Богу који би човеку бранио приступ дрвету живота не одговара представи библијског Бога (уп. нпр. Пост 11). Такав Бог би у односу на човека био „рањив“ односно за човека би било могуће да се „прометејском“ дрскошћу попне на Божији „ниво“, постане бесмртан и да га тако „угрози“. Знамо да је то немогуће управо из Пост 11 када човек покушава да се попне на небо градећи кулу, што уопште не угрожава Бога који, штавише, „силази“ да види град и кулу. Овакво схватање је неспојиво са библијским текстом, јер је Бог за човека у том смислу недостижан. Осим тога, какав би то био Бог који је од самог почетка своје створење осудио на смрт? Живот који му Бог нуди кроз „дрво живота“ јесте живот који омогућава човеку „вечну младост“ у границама постојећег света и границама његове створене природе, а не бесмртност по себи каква одговара само Богу. Исто тако Бог „силази“ да види „град и кулу“ коју зидају Вавилоњани (Пост 11) тиме дајући до знања да упркос њиховој вештини он остаје недостижан. Бог није у том смислу „љубоморан“ Бог (*El qana*), да љубоморно чува плодове са „дрвета живота“ као да су му потребни, него је „љубоморни Бог“ у оном смислу да посебно брине за своје створење, као што ће касније бринути за Израил (хранити и штитити).<sup>1363</sup>

Имајући у виду претходну анализу, можемо закључити:

- 1) Једина сличност коју показује „биљка живота“ и „дрво живота“ јесте посредовање „вечног подмлађивања“ кроз коришћење плодова или ње саме.
- 2) Прва у низу разлика је терминолошка: сами изрази на јеврејском и на акадском не одговарају један другом: *'eš hahajjim* и *šammum nikitti*.<sup>1364</sup>
- 3) Даље, „биљка живота“ коју је нашао Гилгамеш налази се на сасвим другачијем месту и представља сасвим другачију религијску представу и традицију у

<sup>1362</sup> К. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 211.

<sup>1363</sup> Р. Kübel, *Metamorphosen*, 88-89.

<sup>1364</sup> Касуто наводи да ипак постоји један јеврејски израз *sam hajjim* из рабинског периода са значењем „лек живота“ који би могао да се доведе у везу са акадским *šammu balaṭi* што је израз за „биљку живота“ у другим акадским текстовима. У. Cassuto, *Genesis*, 110. Међутим, „лек живота“ и „дрво живота“ једноставно нису исто, иако их Касуто радо доводи у везу.

односу на „дрво живота“ у Пост 2-3. „Биљка живота“ је на дну Апсуа, док је „дрво живота“ не у неком куту света, већ у самој средини врта.

- 4) Изглед „биљке“ и „дрвета“ је сасвим различит: прво је нешто попут трновитог жбуна (па су га неки преводили као дивља ружа или шипурак), док је друго замишљено као дрво са плодовима.
- 5) „Биљка живота“ у Гилг је постављена у контекст његове потраге и чежње за вечним животом, док је „дрво живота“ у Пост 2-3 у самој непосредној близини човека, на „дохват руке“.
- 6) Акадски митови Гилг, Адп и Етн говоре о три трагична лика која на специфичан начин губе „вечни живот“, пуком непажњом (Гилг), преваром (Адапа) или несрећним случајем (Етана), али је сама суштинска поента мита да слушаоцу или читаоцу укаже да је човеку вечни живот *недоступан* и да припада само боговима. Потпуна супротност је у Пост 2-3, јер је човеку вечни живот *доступан*. Гилгамешу и Етани змија онемогућава вечни живот, а Адапу је преварио Еа, док је Адам у Пост 2-3 протагониста сопствене трагедије следећи сопствени избор. Управо стога супротставља послушност Адапе Еи као контраст Адамовој непослушности.<sup>1365</sup>
- 7) Бог нема потребу да брани човеку дрво живота, као што су га богови политеизма љубоморно чували, јер врт у Пост 2-3 није замишљен као божански врт у коме Јахве живи и једе од његових плодова те и сам „одржава“ живот; осим тога „дрво живота“ је метафора за непосредан однос са Богом у оквиру којег човек црпи животодавне енергије.

## 10. Мотив „дрво познања добра и зла“

„Дрво познања добра и зла“ у Пост 2, 9.17 означава се עֵץ הַדָּעַת טוֹב וָרָע (*eš hadda'at tow wara'*), у LXX τὸ ξύλον τοῦ εἰδέειναι γινωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ. „Дрво познања добра и зла“ као наведени израз помиње се само у Пост 2-3 и нигде више у Старом Завету. Осим овог израза у Пост 2-3 користе се још неки изрази за означавање овог дрвета: 3, 3 – дрво у средини врта בְּתוֹךְ הַגָּן (*b<sup>e</sup>tok ha-ggan*), затим 3, 6 да је оно пожељно за јело и чини мудрим и 3, 11 – забрањено дрво. Иако стоји заједно са дрветом живота у средини врта, према 2, 17 само оно је забрањено, а заповест нам саопштава шта се дешава након једења плода:

<sup>1365</sup> G. Wenham, *Genesis*, 53.

наступа смрт. За ово дрво змија тврди да ће мушкарац и жена када буду јели од њега „постати као богови“, али након једења плода они су спознали само сопствену нагост.<sup>1366</sup>

Већ на први поглед јасно је да је у питању један веома комплексан мотив око чијег тумачења су се упињале генерације старозаветника. Дрво које може да посредује мудрост само путем једења плода као и квалитет „постајања Богом“ не постоји у нашем свакодневном искуству и не можемо га идентификовати, као и дрво живота, са неким конкретним дрветом. Из тога је јасно да дрво познања добра и зла, као и дрво живота, морамо тумачити *алегоријски*. Као што је дрво живота *метафора* односа са Богом, односно дрво живота је симбол самог Бога, тако је и дрво познања добра и зла метафора односно симбол нечега. Тражење значења ове метафоре исказане кроз мотив дрвета познања добра и зла ишло је у неколико праваца:

- а) тражење израза *познања добра и зла* у СЗ, његово тумачење и повезивање са Пост 2-3 (патристичка, рабинска и савремена јудејска егзегеза)
- б) тражење мотива „забрањеног“ дрвета у СЗ и повезивање са „сакралним дрветом“ хананског култа плодности
- в) тражење значења израза „постати (као) Бог“ у СЗ и старооријенталној литератури
- г) тражење паралела у старооријенталној иконографији

На самом почетку мора се признати да коначног решења, које би задовољило све аспекте текста, једноставно нема. Нарочито је проблем односа два дрвета „опседао“ егзегете до изнемоглости. Тумачење овог мотива је изнедрило толико студија, коментара да би само набрајање наслова и препричавање кратког садржаја било тема посебне дисертације. Овде ћемо морати да се задовољимо тиме да изложимо низ тумачења, да издвојимо она која дају више плаузибилних одговора и да црпећи неке егзегетске увиде из патристичке егзегезе понудимо извесније закључке.

Сва тумачења која преко горе наведених праваца покушавају да одгонетну значење појма познања добра и зла то чине да би одговорили на једно кључно питање: *зашто је познање добра и зла, ма шта оно значило, било забрањено односно ускраћено човеку?*

---

<sup>1366</sup> Уп. С. Westermann, *Genesis*, 330.

### 10.1. Мотив (дрвета) познања добра и зла у Св. Писму

Почећемо од анализе употребе израза (познање) добра и зла на више места у СЗ. Међу најважнијим местима издваја се 1Цар 3, 9 где се Соломон моли Богу следећим речима: „Дај дакле служи својему срце разумно да може судити народу твојему и распознавати добро и зло. Јер ко може судити народу твојему тако великом?“ Након устоличења Соломон се моли за распознавање добра и зла из чега видимо да се овај израз односи на *специфичну мудрост односно вештину праведног владања над народом*. Он не тражи на првом месту славу и богатство те му Бог у том смислу подаје „познање добра и зла“ и за Соломона оно није забрањено. Употребу овог познања видимо одмах затим у причи о „Соломонском решењу“ у 1Цар 3, 16-28 односно решавању питања којој од две блуднице припада дете.<sup>1367</sup>

У Пнз 1, 39 читамо: „А дјеца ваша, за коју рекосте да ће постати робље, синови ваши, који данас не знају ни шта је добро ни шта је зло, они ће ући онамо, и њима ћу је дати и они ће је наслиједити“. Повезано са овим Иса 7, 15-16: „Масло и мед јешће, докле не научи одбацити зло, а изабрати добро. Јер прије него научи дијете одбацити зло а изабрати добро, оставиће земљу, на коју се гадиш, два цара њезина“. Одавде закључујемо да је неразликовање добра и зла одлика деце, а познавање добра и зла одлика одраслих, зрелих људи. У 2Сам 19, 35 Давид нуди Варзелају да пође са њим, а он га одбија говорећи да му неће бити ни од какве користи: “Има ми данас осамдесет година; могу ли распознавати добро и зло? Може ли слуга твој кусом разликовати што ће јести и што ће пити? Могу ли јоште слушати глас пјевачима и пјевачицама? И зашто би слуга твој још био на теготу цару господару мојему?”. Варзелај сматра, дакле, да због своје старости више није у стању да „распознаје добро и зло“ те одбија Давидову понуду не желећи да му буде на терету.<sup>1368</sup>

Жена из Текује у 2Сам 14, 17 говори Давиду: „Ријеч цара господара мојега биће ми утјеха, јер је цар господар мој као анђеол Божји (као Бог), те слуша и добро и зло, и Господ ће Бог твој бити с тобом“. Давид се овде пореди са анђелом Божијим због разликовања добра и зла што показује паралелу са Пост 3, 5.22 да то познање чини човека на извештан начин „богосличним“. Притом се мисли, као и у случају Соломона, да

---

<sup>1367</sup> Уп. W. M. Clark, *A Legal Background to the Yahwist's Use of "Good and Evil" in Genesis 2-3*, JBL 88/3 (1969), 268-9.

<sup>1368</sup> Уп. W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 273.



разликовање добра и зла представља специфичну мудрост праведног владања и да то подсећа на неке божанске атрибуте.<sup>1369</sup>

Кларк сматра да су досадашњи напори у налажењу значења израза познања добра и зла у контексту његовог помињања у СЗ били недостатни, јер нису узимали у обзир специфични животни контекст и позадину као и могуће промене у значењу израза које су временом могле да настану. Он полази од анализе израза у 1Цар 3, 9 и сматра да је контекст употребе израза овде правни одн. законски. Наиме, Соломонско решење је требало заправо да буде судска пресуда, а тачна и праведна пресуда упоређена је са „божанским атрибутом“. Исти је контекст по њему и у случају Давида и жене из Текује у 2Сам 14 и то да Давид „слуша добро и зло“ је, по Кларку, јасна алузија на судски (легални) контекст. Концепт је исти: мудар цар слуша и добро и зло од својих поданика и суди, али је понекад сам закон и искуство недостатно да би цар судио праведно и подразумева „дубље познање“ које превазилази обично искуство (попут Соломонског решења као и Давидовог односа према Авесалому). То „дубље познање“ долази „с више“ и зато је упоређено са божанским.<sup>1370</sup>

#### 10.2. Мотив (дрвета) познања добра и зла у патристичкој егзегези

На библијску употребу појма познања добра и зла надовезаћемо основне закључке патристичке егзегезе из одељка III.4.6. На самом почетку ћемо навести један опширан цитат светог Теофила Антиохијског о дрвету познања добра и зла као и о самом појму познања кога су касније пратили многи: „Само дрво познања по себи је било добро, и његов плод је био добар. Јер није дрво, како неки мисле, него непослушност та која је садржала смрт у себи. Јер ничега није било у плоду, до самог знања; и знање је добро када га неко употребљава корисно. Али Адаму, будући још увек *дете* по свом узрасту, било је немогуће из тог разлога да достојно прими знање. И сада, дакле, када се дете роди, оно не може с почетка јести хлеб, него је храњено млеком и онда растући стиже до чврсте хране. Тако би исто било и са Адамом; јер није му Господ забранио да не једе од знања, као што неки мисле, да би га мучио. Него је желео да га искуша да ли му је послушан, а истовремено је желео да човек, будући дете, још неко време остане прост и искрен. Јер ово је свето за децу да у простоти и чедности буду покорни родитељима. И ако је право да деца буду покорна родитељима, колико тек је то више према Богу, Оцу

<sup>1369</sup> Уп. W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 268-9.

<sup>1370</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 267-9.

свих ствари? Осим тога, није изгледно да деца у својој детињости буду мудри преко свог узраста; јер као што се телесно човек увећава годинама, тако је и у мудрости. И када је закон заповедио уздржање од нечега, а неко се није повиновао, није закон тај који је узроковао казну, него непослушност и преступ. Јер отац некада брани деци одређене ствари, и када то не чини бива кажњен.... тако је исто било и првом човеку, непослушност је изазавала изгон из врта и из своје непослушности човек је црпео као из каквог извора све оно што га је даље снашло: тескобни рад, бол, тугу и коначно је пао као плен смрти“.<sup>1371</sup>

Свети Григорије Богослов и свети Јефрем Сирин се слажу да познање не би било ускраћено човеку, него би му човек приступио када би стекао довољан духовни узраст (види III.4.6). Тај узраст је требало да постигне управо поштовањем заповести. Његов првобитни узраст на стварању био је „детињи“ и тек постепеним растом би касније примио познање које је било „тврда храна“ за његов тадашњи узраст.<sup>1372</sup> По св. Јефрему негативан одговор на змијино искушење би довело до тога да човек добије и „вечни живот“ и „непогрешиво знање“.<sup>1373</sup> Видимо колико овај отачки став стоји чврсто укореењен у употреби појма познања добра и зла у библијском тексту.

Свети Јован Дамаскин о дрвету познања говори следеће: „Дрво познања је, наима, било као неко окушање, провера и вежбање човекове послушности и непослушности. Због тога је оно и названо дрветом познања добра и зла“.<sup>1374</sup> Закључујемо, дакле, да је оно добро у томе послушност, а лоше непослушност. Међутим, он наставља да је дрво можда названо тако: „зато што је онима који су од њега кушали давало моћ да *спознају властиту природу*, што је добро за оне који су савршени, али је зло за оне који су несавршени и за оне чије су жеље лакомије, као што је тврда храна лоша за оне који су нежни и који потребују млечну храну“.<sup>1375</sup> Након једења с дрвета човек је „спознао сопствену природу“, односно увидео да је наг и направио себи прегачу од смоковог лишћа и у томе се састојало његово познање. Познање је добро за оне који су савршени и стигли до „божанског созерцања“, али није добро за „младе“ који се нису учврстили у *свом пребивању у добру*, који су нестални и лакоми.<sup>1376</sup>

---

<sup>1371</sup> Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolytus XXV*, CCEL II, 104.

<sup>1372</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 376.

<sup>1373</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.23*, 50.

<sup>1374</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204.

<sup>1375</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204.

<sup>1376</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 205-6.

Он описује стање човека пре познања: „Бог који нас је створио, није хтео да се старамо и бринемо о многим, нити да будемо старатељи и промислитељи властитог живота, од чега је и Адам настрадао... А пре окушања са дрвета познања били су обоје голи и нису се стидели. Бог је, дакле, хтео да будемо толико бестрасни (јер то је знак крајњег бестрашћа). Још је желео да будемо и безбрижни и да имамо само једно дело и то оно анђелско и непрекидно певамо химне Творцу, и да се наслађујемо гледањем у Њега, те да своју бригу на њега пребацујемо, што нам је преко пророка Давида и објавио говорећи: Стави на Господа бреме своје и он ће те поткрепити“ (уп. Пс 55, 22 и Мт 6, 25; 5, 33, Лк 10, 41-42).<sup>1377</sup> Бог је за првоствореног човека који је био „несавршеног узраста“ желео да обезбеди све (заштиту, храну, вечни живот) као добар Отац и није желео да се бринемо о многим. Насупрот томе, видимо да је човек желео да буде сам „старатељ и промислитељ властитог“ живота, односно другим речима желео је да буде *аутономан*, независан од Бога.

### 10.3. Мотив (дрвета) познања добра и зла у јудејској егзегези

Држећи се помињања познања добра и зла у Св. Писму, јудејска егзегеза показује велике сличности са неким закључцима патристичке егзегезе. Касуто оцењује да постоје бројна тумачења дрвета познања добра и зла и наводи да се под појмом познања подразумева а) сексуално искуство, б) етичко познање и в) познање онога што је корисно или штетно (за човека). Међутим, он одбацује ова мишљења. За прво каже да оно није могуће, јер је заповест дата док жена још није била створена и није могла се односити на сексуално искуство. Осим тога, у 3, 5.22 ово познање је наведено као оно које чини човека да „постане као Бог“, а то није могуће кроз полно искуство. Даље, познање као етичко-морално познање између добра и зла такође није тачно, јер би то онда било погрешно да се човеку забрани да разликује добро и зло. Треће, познање добра и зла као корисног (добра) и штетног (зла) односно стицања практичног знања које доводи до успона људске цивилизације такође није замишљено у Пост 2-3 с обзиром на то да такво „практично знање“ такође не може бити божански атрибут. Остала тумачења и не помиње.<sup>1378</sup>

Он полази само од помињања познања добра и зла у библијском тексту (2Сам 29, 35 и Иса 7, 15-16) и закључује да пре једења плода, људи нису знали да су наги, а након

<sup>1377</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204-5.

<sup>1378</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 111.

тога јесу. Познање је објективна свесност о свим стварима како добрих, тако и лоших, на неки начин свест о амбивалентности света.<sup>1379</sup> Пре него што су јели од дрвета, они су били као деца, без свести о томе шта постоји око њих (Пнз 1, 39), односно они нису знали ништа. Тек након познања добра и зла деца постају свесна и развијају моћ да разликују добро и зло односно да одбацују зло и бирају добро. Одатле и сазнајемо разлог давања заповести: када је човек био створен био је као новорођенче које храну прима од родитеља, које је срећно у врту створеном за њега и без икакве свести о свету у којем живимо данас. Врт му је давао све погодности без тескобе и није имао брига за будућност. Очинска љубав му је забранила да једе од плода који би му дозволио да погледа преко „ограде“ врта у сурови свет преживљавања који би му онда срушио ову простоту и чедност. Он то пореди са Проп 1, 18 где се каже да је у „превеликом знању и превелика мука и ко умножава знање умножава тугу“. Човек је прекршио заповест као дете које не слуша свога оца који га упозорава на његово сопствено добро и пази да се не повреди. Човек није био задовољан оним што му је дато и желео је да постигне више. Није желео да остане у стању детета које надгледа отац и од кога је стално завистан, него је желео да сам научи о свету око себе, независно, на бази сопственог познања.<sup>1380</sup>

На крају је и стекао то познање које га је на изврстан начин и учинило да постане „као Бог“ што видимо у Пс 8,6 учинио си га мало мањим од Елохима. Међутим, ово знање је и опасност, јер човек нема увек начина да превлада потешкоће и препреке пред које га поставља спољашњи свет. Желео је да пређе преко „ограде“ врта и изгубио је блажени живот који је имао под окриљем Оца небеског. Суочен са суровим светом ван ограде врта, донео је и само постојање зла у тај свет.<sup>1381</sup>

Бено Јакоб, пре свега, одлучно одбија тезу да је у почетку једно дрво стајало у средини врта.<sup>1382</sup> Такође, одбија тумачење познања добра и зла као сексуални чин, и да је у том случају дрво имало афродизијачка дејства, јер је нелогично да би Бог створио човека и жену као полна бића ако је хтео да им ускрати сексуално искуство.<sup>1383</sup>

Јакоб полази од Пнз 30, 15-16 као кључног места за тумачење појма познања добра и зла: „Гле, изнесох данас преда те живот и добро, смрт и зло. Јер ти заповиједам данас да љубиш Господа Бога својега ходећи путовима његовијем и држећи заповијести његове

---

<sup>1379</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 112.

<sup>1380</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 113.

<sup>1381</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 114.

<sup>1382</sup> B. Jacob, *Genesis*, 86.

<sup>1383</sup> B. Jacob, *Genesis*, 92. Он наводи да постоје разне класификације тумачења познања добра и зла: 1. буквално-историјско тумачење, 2. алегоријско тумачење, 3. алегоријско-историјско, 4. мито-историјско тумачење, 5. историјско-фолклорно итд.

и уредбе његове и законе његове, да би жив био и умножио се, и да би те благословио Господ Бог твој у земљи у коју идеш да је наслиједиш“. Ако не послушају, очекује их пропаст, па наставља „Свједочим вам данас небом и земљом, да сам ставио пред вас живот и смрт, благослов и проклетство; зато изабери живот, да будеш жив ти и сјеме твоје.“ Само познање добра и зла, по Јакобу, је по себи *искуство које човек стекне када не послуша заповест*. Добро је послушност са својим добрима, а добро и зло: непослушност са њеним најгорим последицама и сећање на негдашње добро.<sup>1384</sup>

#### 10.4 Мотив (дрвета) познања добра и зла у савременој егзегези

Након патристичке егзегезе која је остала доминантна током Средњег и дела Новог века, навешћемо савременије егзегетске увиде. У одељку Пост 2-3 у доба просветитељства указали смо на потпуни „преокрет“ разумевања појма познања у односу на светоотачко предање. „Познање добра и зла“ је окарактерисано као напредак из „инстинктивног стања“ у „стање разума“ и окарактерисано на тај начин као позитиван корак. На тумачење Пост 2-3 у философији надовезују се радови немачких библиста Ј. Велхаузена, К. Будеа и Х. Гункела у другој половини 19. и првој половини 20. века. У фокусу тих истраживања између осталог лежи и реакција на схватање познања у просветитељству. Нека од ових тумачења познања су веома важна, јер показују правце читања и тумачења Пост 2-3 који ће бити врло утицајни у 20. веку.

Јулиус Велхаузен наводи да је на самом почетку човек имао један срећан и достојанствен живот у рају у односу поверења са Јахвеом. Међутим, забрањена тежња за познањем добра и зла нас је истерала одатле и свима нам донела беду.<sup>1385</sup> Он даље поставља питање: шта је познање добра и зла? Осврће се на тумачења да је у питању способност моралног разликовања, односно *савест*. Сходно томе, та тумачења претпостављају да је човек у рају био морално индиферентан, односно у неком стању које је искључивало једно строго свесно деловање и које није било способно да одреди ни добро ни зло. С обзиром да једно такво стање не би било идеално, онда би излазак њега био више добитак него губитак, а други признају да у сваком случају није божанска намера ни била да човека довека држи у стању тог детињег „несвесног“. Међутим, оно што је јасно, писац не говори о релативној, већ о потпуној забрани познања: он сматра

---

<sup>1384</sup> В. Jacob, *Genesis*, 93. Уп. Clines, D. J. A, *The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX)*, VT 24/1 (1974), 8-14. Клајнс пореди Пост 3, 6 са Пс 19 и закључује да је Закон Јахвеов као извор мудрости посредован кроз симбол дрвета познања.

<sup>1385</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 305.

да она пристаје само Богу и ако човек пружи ка њој руку своју, то значи да жели да превазиђе своје границе и жели да постане као Бог.<sup>1386</sup>

Велхаузен сматра да познање не може бити морално-етичко познање. У том случају би онда то значило да једино Бог зна разлику између добра и зла, а човеку жели да ускрати ово знање? У сваком случају су људи у рају већ на неки начин „знали“ да је послушност Јахвеу добра, а непослушност зла (што је опет на неки начин морално познање).<sup>1387</sup>

Велхаузен се не слаже са схватањем по којем је човек на почетку свог живота био као животиња, што је вероватно реакција на Канта. Човек је на свом почетку био неразвијен само по питању своје спољашње културе. Познање које је забрањено је, по Велхаузену, оно које надилази кулисе наше природе, *познање тајни ствари и основе света*, имати знање „као Бог“, односно знати како свет у својој живости функционише, нешто у њему предвидети, опонашати и искористити.<sup>1388</sup> Знање за древне писце није неко теоријско метафизичко знање, већ просто вештина. Овакво познање у највишем смислу припада само Богу који као Творац продире у целокупну стварност и надзире је, а човеку, који је ограничен својом индивидуалношћу је овакво познање искључено. И управо стога ово забрањено добро за њега има посебан надражај и он гори за тим да то постигне. Уместо да обитава у поверењу и страхопоштовању, он покушава да украде ово и да постане као Бог. Но, то му чини само штету.<sup>1389</sup> Неко би упутио приговор по овом тумачењу познања, јер израз подразумева познање добра и зла. Познање добра и зла није етичко и морално спознање него *сажетак стварности по којој све ствари имају амбивалентне особине односно могу бити добре и лоше те човек може сам одредити шта му је штетно, а шта корисно*.<sup>1390</sup>

Са овог индивидуалног плана познања, Велхаузен прелази на шири план и покушава познање да изложи у историјском оквиру: он сматра да се познање у историјском смислу остварује као култура. Истом оном брзином којом људски род у култури напредује, толико се отуђује у свом односу према Богу. Први ниво цивилизације је облачење, а Пост 2-3 нам то показује као директну последицу познања. Пост 2-3 се директно наставља у Пост 4: Адамови синови настављају да оснивају градове, Јовил је први музичар, Товил проналази најстарију и најважнију вештину – ковање, а кроз

---

<sup>1386</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 305.

<sup>1387</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 306.

<sup>1388</sup> K. Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, у: K. Schmid (ppp), *Schöpfung*, UTB 3514, Tübingen 2012, 97.

<sup>1389</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 306.

<sup>1390</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 306.

настанак мача као ковачког производа настаје и освета (Ламех), а касније и ратови. На то се надовезује и прича о Вавилонској кули у којој се говори о оснивању великих градова и империја који обједињују људске снаге и тиме желе да „продру у небо“. У сваком погледу се наставља ова еманципација човека, али са растућом цивилизацијом расте и *отуђење* од највишег Добра; то је очигледно имплицитно, ћутљиво мишљење: немирни прогрес не води ка свом циљу, већ напротив, то је један Сизифов посао и управо је вечно незавршени Вавилонски торањ најбољи симбол за то. Пост 2-3 је сетна, чежњива приповест која се протеже кроз све културе.<sup>1391</sup>

Као што је у одељку III.5. поменуто, за Будае је дрво живота сувишно у причи и само по себи представља један мотив са јаким митолошким и магијским призвуком. Зато се он осврће на дрво познања добра и зла и сматра га за мотив са јаким етичким и духовним призвуком. На том месту критикује Велхаузеново мишљење који под оним „добро и зло“ не мисли на моралне категорије, већ на амбивалентне одлике ствари које су за човека корисне или штетне.<sup>1392</sup> Он се не слаже са њим и каже да израз *tow wara* и те како има морални предзнак и то у великој мери доказује кроз бројне цитате. Он показује да се оно односи на праведно и неправедно (у контексту суђења).<sup>1393</sup>

За Будае је познање добра и зла *познање у моралном-етичком смислу*. У 2, 25 се наводи да су и човек и жена били наги, али да се нису стидели, а након тога следи „отварање очију“ и спознање нагости као и плетење кецеља од лишћа. То по Будаеу нема везе са почетком цивилизације као што каже Велхаузен. Познање је водило увиђању нагости, а то не значи познање (искуство) да ли је кецеља од смокова лишћа пријатна за ношење, нити да ли је са њом хладно или вруће како би следило из Велхаузеновог тумачења, већ нагост изазива стид што показује да је у питању једно етичко познање и да је у питању нешто зло по себи. По Будаеу, сам Бог признаје ово осећање тиме што им даје кожне хаљине.<sup>1394</sup>

Стојећи чврсто на позицији да је познање моралног (етичког) карактера, он расправља са тумачењима из доба просветитељства у којем се у познању препознаје „напредак“ човека, а у забрани види „Божија љубомора“. Човек даје имена животињама, дакле има изразито велику активност разума, чак иако није дошао до моралног познања.

---

<sup>1391</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 307.

<sup>1392</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 65.

<sup>1393</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 66.

<sup>1394</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 69.

То значи да је разум он имао од самог почетка, а не да га је пробудио тек једењем плода (против Канта).<sup>1395</sup>

Са друге стране постоје тумачења која у забрани виде „отачку бригу“ Бога која човека жели да остави у вечном стању дечачке (синовске) безбрижности, а његов пад као крај златног животног доба (човек не може истовремено бити и срећан и слободан). У том смислу би Пост 2-3 била алегорија из психолошке перспективе како сваки човек излази из доба дечачке безбрижности односно губи ону детињу невиност. У оба случаја ту не би ни било говора о греху што у великој мери одудара од смисла текста па се Буда са тим не слаже.<sup>1396</sup> Да је прича само психолошка алегорија о одрастању са идеализованим односом Бога и човека Буда сматра да би то могло да се види у тексту. Али текст говори о тешким и смртоносним последицама живота на један озбиљан начин тако да сваки читалац пре разуме причу као приповест о првом греху и искуству зла.<sup>1397</sup>

Дрво познања добра и зла је једна духовна појава у тексту која стоји у центру чисто етичке религије и нема никакве везе са митским сликама теогонских природних религија. Дрво познања иако од Бога посађено, нема по себи ту чудесну снагу, него је добија кроз снагу заповести коју Бог даје човеку и која се са дрветом повезује постављајући човека тако пред морално-етичку одлуку.<sup>1398</sup>

Анализирајући Пост 2, Гункел наводи да је стање без стида и стање нагости намерно поменуто да би осликало стање човека пре једења са дрвета познања, односно то је стање пре познања. Знање односно не-знање о којем је овде реч је пре свега разликовање полова. То што се стиде показује да после једења плода схватају ту разлику. Као образац путем којег је библијски приповедач упоредио првобитно стање јесте стање деце. Све ово потврђује и употреба специфичних израза: деца не знају да разликују добро и зло (Пнз 1, 39) и не знају да се клоне зла (Иса 7, 15). Одрасли знају, бирају и делају.<sup>1399</sup>

Гункел се такође бави тумачењем појма познања добра и зла. Он каже да мит препознаје како познање доноси извесну предност: зрелост у односу на детиње стање и у томе човека види „сличним“ Богу. У антици је човек иначе сматран да има познање које животиња нема и то славно наглашава. Међутим, Пост 3 за разлику од антике има

---

<sup>1395</sup> К. Budde, *Noch einmal die Paradiesgeschichte*, 14.

<sup>1396</sup> К. Budde, *Urgeschichte*, 70. Свети Јустин Поповић у одељку о заблудним учењима о првородном греху наводи пелагијанску јерес по којој не постоји првородни грех као наследни феномен, већ да сваки човек приликом одрастања почињи тај грех, а рађа се чист и невин. Свето Јустин Поповић, *Догматика I*, 332-333.

<sup>1397</sup> К. Budde, *Urgeschichte*, 72.

<sup>1398</sup> К. Budde, *Urgeschichte*, 74-5.

<sup>1399</sup> Н. Gunkel, *Genesis*, 11.



другачији тон: познање носи са собом последице – раније је лутао као безбрижни дечак, а сада „зна боље“, али није „одушевљен“. Зрелост која овде подразумева и полну није описана са одушевљењем. Познање се одиста држи као високо добро, али не са посебном радошћу. Ипак, човек не постаје баш „као Бог“ јер он остаје у својој премоћи у односу на човека.<sup>1400</sup>

Кључно питање којим се приповедач бави по Гункелу је одрастање: како је човек који је у у једном тренутку безбрижно дете које трчкара насмејано улицом и нема брига и не осећа тескобу дошло у ситуацију да преузима одговорност, да се бави озбиљним питањима. Гункел каже да на то питање приповедач даје одговор: он претпоставља једно пра-стање у којем човек живи где људи не познају тескобу. Гункел каже да у причи не смемо да препознајемо ону чежњу о блиском односу са Богом, јер је то модерно читавање, него да је човек живео срећно „као божанска бића“ баш управо митском „Божијем врту“. Познање је довело до нечег новог, али и до губитка те среће.<sup>1401</sup>

Гункел помиње да се не слаже са Велхаузенем како се познањем стиче знање о стварима које узрокује цивилизацију и да причу треба гледати као приповест о настанку културне историје. Уколико желимо да осликамо напетост о којој говори мит, онда треба да помислимо на полу-зрелу децу која слушају о полном односу: оно је њима забрањено, али управо тиме их и изазива и желе га, а одрасли им забрањују колико год је то могуће.<sup>1402</sup>

Међутим, пита се Гункел, зашто би стицање разума био преступ и зашто то човеку Бог није дао по себи? Први одговор би био: заповест је имала васпитну сврху – човека је требало одгајити као послушно биће. По Гункелу заповест је управо требало да припреми човека за познање. Међутим, он се са тим не слаже иако би хришћанском читаоцу ово схватање пријало. Он каже да је Бог ово знање најстроже забранио и да је човека проклео због тога. Приповест, по њему, тиме ставља до знања да Бог то није хтео. Познање чини човека сличним Богу, а он жели да граница остане. Нама се овај став данас чини недостојним Бога, да Бог човеку нешто забрањује, али је древном читаоцу другачије звучао. Сличан пример имамо са „синовима Божијим“ и кћерима људским у Пост 6 који су рађали „динове“ као и са тежњом да човек хоће да продре до неба у Пост 11. Бог не жели да се пређе ова граница и зато је забранио познање.<sup>1403</sup>

---

<sup>1400</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 25.

<sup>1401</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 26.

<sup>1402</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 27.

<sup>1403</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 27.

Иако Бог жели да ово познање задржи за себе, овде није реч о ароганцији и храбрости човека који се попут титана диже против Бога и узима нешто за себе. Тон мита је тужан и чежњив, човек је изгубио природну срећу кроз једну несретну епизоду, не сасвим свесно. Он је био заведен, учинио је детињи грех и није ни слутио какве последице може да има. (уп. горе Теофил Антиохијски у III.4 и III.10.2). Ово није античка трагедија у којој се велича непокорни човек, већ је сетна прича о тужним последицама незрелог детињег несташлука. Мит нема везе са мотивом „Божије љубоморе“.<sup>1404</sup>

Пост 2-3 представља човека као сељака – вртлара. Приповедач и не познаје друга занимања. Тако се занима за тескобу рада и осликава његов живот потресним речима.<sup>1405</sup> Гункел сматра да тумачење има везе и са схватањем живота израиљских сељака. Сељак-домаћин даје свом слози смештај и храну за коју овај мора да служи. Он не жели да се овај уздигне на његову позицију и уколико то покуша биће кажњен. Он не сме да буде исти са својим господарем, него мора да га се плаши. Тако исто и древни Израиљац размишља у контексту свог односа са Богом.<sup>1406</sup> Гункел каже да су неки приметили да се овакав однос налази у великом контрасту према приповестима о патријарсима у којима Бог стоји на страни Израиља. Он каже да је то уствари пример како је више гласова постојало у теолошкој традицији Израиља.

Велхаузен, Буде и Гункел се међусобно надовезују у својим тумачењима, али и противрече једни другима. Велхаузен, дакле, тврди да се познање односи на познање ствари и самим тим овладавање вештинама и да из тога касније произилази цивилизација чијим напредовањем се човек све више отуђује од Бога. За њега познање не може бити у морално-етичком контексту, јер су људи у рају већ знали да послушност у врту доноси добробит, а да је непослушност у најмању руку неизвесна. Буде се не слаже са Велхаузеном и инсистира да је у питању једно морално познање, односно познање зла у искуству што он аргументује појавом стида и пребацивањем кривице. Коначно, Гункел под познањем подразумева сексуално познање. Он каже да његово тумачење познања не искључује ни Будеово ни Велхаузеново него их обједињује. По Гункелу, Пост 2-3 је прича о одрастању и достизању полне зрелости која човека уводи у „сурови“ свет одраслих. Буде замера ово Гункелу и каже да није само познање било чин буђења сексуалности које је касније водило ка полном акту, него он чак каже да је тај акт одавно уследио и то у 2, 23. Зато Буде укратко тврди следеће насупрот Гункелу и Велхаузену:

---

<sup>1404</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 28.

<sup>1405</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 26.

<sup>1406</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 29.

човек је дете, али у детињој послушности још увек нема моралног спознања; човек може да именује животиње, али још увек нема моралног спознања; у 2, 25 људи су већ одрасли и сексуално активни, али још немају морално спознање и зато се не стиде нагости.<sup>1407</sup>

Буде за разлику од Гункела и Велхаузена није много говорио о стању пре „преступа“. Касније је покушао о томе нешто више да каже, али је неспретно тврдио како је библијски писац, ма колико био генијалан, имао тежак задатак да опише то првобитно стање и није оставио много трагова. Оно што је важно јесте да је човеку у том стању потпуне послушности било добро.

Из свега овога видимо велику комплексност појма познања која ће у даљим тумачењима само да се продубљује у неким од ова три понуђена смера. На мисао о Адаму као детету у Едену надовезује се Валтер Цимерли. Он тврди да је Адам био као дете коме је нешто забрањено за његово добро, али који не разуме зашто је та забрана потребна. Једино разуме да је ту забрану изрекао Отац у кога дете има поверења и да зато не треба да се крши. Уколико дете хоће да остане уз оца оно не треба да крши забрану.<sup>1408</sup>

Штубе покушава да нађе начин како да помири Будеов став да се познање односи на оно морално и Велхаузенoво да се познање односи на оно интелектуално. Он тврди да „*tow wara*“ има једно практично значење и једно морално значење и да значи „оно што је за живот корисно или штетно“. Људи кроз једење плода долазе до способности за себе да одлуче шта њиховом животу користи, а шта штети. Главни преступ састоји се у томе *што човек сам за себе жели да одлучи тј. да разликује.*<sup>1409</sup> Циљ давања заповести би у том смислу био да се човек одлучи за дрво живота и да мимоиђе дрво познања, али он узевши плод жели сам да одлучи шта је за њега корисно, а шта штетно, али за то није у стању и то може за њега („као дете“) једино Бог („као Отац“) да одлучи. Мимоишавши Бога, схватио је где се налази и зато је хтео да окуси од дрвета живота, јер сада зна да је корисно, али га је зато херувим спречавао да се врати.

Овај Штубеов приступ преузима и Штек и тврди да је познање добра и зла *аутономно*, од Бога одвојено, самоодређење човека, односно самоодлучивање шта је за њега у овом животу корисно или штетно (уп. Свети Јован Дамаскин у III.10.2). У овој својој способности *човек јесте постао „као Бог“, али не и сам Бог.* Међутим, цела

---

<sup>1407</sup> K. Budde, *Noch einmal die Paradiesgeschichte*, 14.

<sup>1408</sup> W. Zimmerli, *Urgeschichte*, 1995, 136.

<sup>1409</sup> H. Stoebe, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, ZAW 65 (1953), 201. Уп. K. Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, у: K. Schmid (ppp), *Schöpfung*, UTB 3514, Tübingen 2012, 97.

библијска праисторија показује где је човека одвукло такво *аутономно одлучивање*, тј. често се испоставило да је бирао оно што је штетно, а не корисно.<sup>1410</sup>

По Кларку, израз познање добра и зла у Пост 2-3 треба тумачити у оквиру правног и законског контекста.<sup>1411</sup> Суђење у СЗ по превасходству припада Богу, а човек суди само као Божији заступник.<sup>1412</sup> Када се све ово примени на Пост 2-3 јасно је да сам акценат није на познању као таквом, већ на *моралној аутономији*. Човек на себе преузима одговорност да независно од Бога одреди шта је добро, а шта зло. Човек, дакле, чини не оно што је у „очима Божијим“ добро, него шта је добро по сопственом виђењу, у „својим очима“.<sup>1413</sup> Зато по Кларку, мотиви дрвета живота и дрвета познања су можда постојали на СО, али је „забрањено дрво“ оригинална карактеристика Ј. То да човек хоће сâм за себе да пресуди шта је добро, а шта зло је божански прерогатив, па у том смислу јесте постао „као Бог“. Соломон и Давид су такође постали „као Бог“, али на другачији начин: они нису *зграбили* ово познање за себе него су га *измолили*.<sup>1414</sup>

Вестерман сматра да се у великој дискусији око значења израза „познање добра и зла“ није довољно пажње обратило на два предуслова која би умногоме ограничила поље значења на једноставнија одређења и то пре свега: 1) Израз „познати добро и зло (лоше)“ треба разумети увек као целину и било би погрешно одвајати гл. „познати“ од „објекта“ познања „добро и зло“. Овај израз је на тај начин целина, тако што он означава посебан начин познања.<sup>1415</sup>

Посебан начин познања који се подразумева овим изразом није познање нечега предметног, конкретног, него је више једно *функционално познање* (повезано са једном функцијом, уп. Велхаузен). Под „добрим и злим“ не подразумева се нешто што *по себи јесте добро и зло*, него нешто што је *за човека добро и зло*, односно нешто што га унапређује или нешто што му штети (уп. Штубе, Штек). Познање које подразумева „ширење“ дате егзистенције је нешто што је повезано са корисним или штетним за човека и на то се мисли под познањем „добра и зла“. Кроз једно такво познање које разликује корисно и штетно човек може успешно да савлада своје задатке. Управо то и каже жена у њеном промишљању на ст. 6: „да је милина гледати га и да је врло корисно ради знања

---

<sup>1410</sup> O. Steck, *Die Paradieserzählung*, 33.

<sup>1411</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 274

<sup>1412</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 272

<sup>1413</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 277

<sup>1414</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 278

<sup>1415</sup> C. Westermann, *Genesis*, 328. Уп. За разлику од њега, Кларк дели израз познање добра и зла на два дела и каже да је познање као мотив било карактеристично за богове и људе на СО (делимично СЗ), док је додатак „добра и зла“ дело јахвисте. W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 267.

(да би постао mudar)“. Гл. הַשְׂכִּיל се може овде превести и као „успети“ одн. кроз разликовање добра и зла бива омогућен успех.<sup>1416</sup>

У западној традицији је, по Вестерману, тумачење овог израза увек несвесно и непромишљено полазило од тога да је субјект овог познања *индивидуа*. Међутим ова тврдња не одговара смислу и намери текста. Не сме се заборавити да је אָדָם (*adam*) једна збирна именица. Човек и жена нису индивидуе у садашњем смислу речи, они представљају читаво човечанство у настанку. Зато се познање не може (само) свести на функцију једне индивидуе или да се разуме као процес унутар једне индивидуе. Под „ширењем“ односно „превазилажењем“ дате егзистенције које означава гл. הַשְׂכִּיל, не ради се о познању у оквирима једне индивидуалне егзистенције, као ни о етичком спознању, нити о материјалном спознању једне индивидуе, него се ради о *познању које је повезано са животом у заједници и које се разумева само у оквирима заједнице*. Ово познање које омогућава разликовање доброг и лошег од самог почетка се одражава на живот групе и тиче се живота у заједници. Ова тврдња се подупире не само аргументом да је адам збирна именица, него и тиме да је аутор/редактор спојивши 2, 4б-24 са погл. 3 довео до изражаја схватање да је богонамеравана егзистенција људска пре свега живот у заједници.<sup>1417</sup>

Вестерман рекапитулира схватања појма познања који су до тада били познати у истраживању.<sup>1418</sup> Он каже да је тумачење по којем је „познање добра и зла“ функционално познање, односно разликовање шта је за човека корисно или штетно, углавном прихваћено, са том разликом што он טוב ורע не преводи као „добро и зло“ него „добро и лоше“ сматрајући да такав превод боље одговара овом тумачењу.<sup>1419</sup>

За фон Рада плод са дрвета познања посредује *свезнање*,<sup>1420</sup> а са тим се слаже и Волас да познање добра и зла значи *свезнање*.<sup>1421</sup> Фон Рад, такође, напомиње да се нигде више у СЗ не помиње дрво познања и да је оно по себи потпуно лишено митолошке позадине и представља оригиналан библијски „изум“<sup>1422</sup> (овде прати Будеове поставке). „Добро и зло“ овде стоје као делови који чине целину као што изрази „небо и земља“ означавају цео космос. Међутим, Венхам се надовезује на ово и каже: иако Бог има овакво свезнање и жена жуди за плодом сматрајући да би он дао такво знање, јасно је да

<sup>1416</sup> C. Westermann, *Genesis*, 329.

<sup>1417</sup> C. Westermann, *Genesis*, 329.

<sup>1418</sup> C. Westermann, *Genesis*, 330-333.

<sup>1419</sup> C. Westermann, *Genesis*, 331.

<sup>1420</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 78.

<sup>1421</sup> H. Wallace, *The Eden Narrative*, HSM 32, Atlanta 1985, 128

<sup>1422</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 78.

након једења плода човек и жена не спознају ништа друго осим тога да су голи и по први пут осећају стид.

Ипак, он дубље разматра ову тезу и долази до закључка да је познање добра и зла једна „свеобухватна мудрост“. Стицање мудрости би био један од кључних циљева људског живота према ПрС. Међутим, зашто би онда таква мудрост била забрањена човеку у Пост 2-3? Мудросна литература, наводи Венхам, на више места јасно говори да постоји мудрост која је резервисана само за Бога: Јов 15, 7-9, 40 и ПрС 30, 1-4. Он сматра да само због тога што је разумевање Бога, света и човековог места у њему *немогуће за људски ум у својој свеобухватности*. Тражити такву мудрост без *откривења* јесте тражење људске аутономије и негирање „страха Божијег“ који је „почетак мудрости“. За писца Пост 2-3 је једино правилно држање човека у свету које би било мудро и које би водило испуњеном животу оно које пуно поверење има у Бога а не у узалудном, самопрокламованој генијалности и самодовољном знању. У контексту ове последње претпоставке објашњава се зашто је „дрво познања добра и зла“ забрањено за човека. У том смислу Соломон моли Бога да му пода распознавање добра и зла, а не покушава да до ње дође ослањајући се на сопствене способности.<sup>1423</sup>

Фрицен и Прокш су сматрали да ако се акценат стави на реченицу „постаћете као богови“ онда је познање добра и зла нешто „божанско“, нешто што припада само „вишем бићу“. Израз описује оно што је потребно да би се стекле надљудске способности. Фрицен онда продубљује ову тезу и схвата познање као магијски начин стицања „божанског знања и способности“, тј. змија обећава да ће кроз ову пречицу једења плода да наступи једнакост са Богом: „ово дрво је израиљски антипод магијској моћи. Приповест се бори против става и схватања који у магији долазе до изражаја тј. поента приповести је полемика са политеистичко-магијским схватањима старооријенталног света. Оно како Бог познаје добро и зло, значи да Бог управља над добрим и злим. Постоје мишљења, која се благо надовезују на ово тумачење, како је јахвиста нашао неку причу са јаким магијским цртама и онда јој променио контекст и морални предзнак. Ламберт такође тврди да је овде познање добра и зла једно магијско знање које је „украдено“ супротно Божијој вољи.<sup>1424</sup> Не можемо прихватити да је познање добра и зла једно „магијско знање“, јер такав концепт има изразито митске црте за које смо видели да их писац непрестано избегава. Сама чињеница да треба да претпоставимо да постоји плод

---

<sup>1423</sup> G. Wenham, *Genesis*, 63.

<sup>1424</sup> Цит. прем. С. Westermann, *Genesis*, 332.

који би посредовао „постајање Богом“ попут магијског трика јесте изразито митска и бајковита и не одговара духу текста Пост 2-3.

Педерсен почиње од претпоставке да је већ стварањем људи створена једна напетост: човеку је од самог стварања била урођена једна потреба за нечим „вишим“, односно тежња за превазилажењем дате егзистенције (ма у ком погледу то било), па је то наравно проузроковало конфликт између људи и апсолутне супериорности богова. Човек је тако створен да увек тежи да превазилази дато стање живота и да повећава своје сазнање, има дакле две основне тежње: за животом и за сазнањем. Ова човекова тежња наилази на сукоб с Богом или боговима. Међу обе ове тежње човека (за животом и за сазнањем) налази се једна велика разлика: тежња за животом ограничена је смрћу, а тежња за познањем нема ову границу и у њој управо лежи та могућност „постати као Бог“.<sup>1425</sup> Тачно је да је човеку урођена та тежња и управо због тога не можемо кренути од претпоставке да је забрана у 2, 17 апсолутна. Човек би сигурно у једном моменту стигао до познања, у тренутку духовног сазревања. Зато се нећемо сложити са оваквим тумачењем.<sup>1426</sup>

Тумачење познања у сексуалном контексту се и након Гункела „жилаво држи“, сматра Вестерман. Он наводи Х. Гресмана који каже: „и тако препознајући свој пол почеше да зачињу и живот да стварају. То је оно знање које им је Бог хтео „ускратити“, јер чини „једнаким“ Богу, а стварање живота је Божија уметност. Слично говори и Шмит: „знање о посебности полова, о буђењу чулности. Знање о зачињању и рађању живота је нешто божанско“. Адам је „као бог“ у том смислу да може да „зачне живот“ и акценат је стављен на ову снагу прокреације (ово мишљење прате и Мекензи, Лорец). Међутим, одлучујући аргумент против ове тезе јесте што познање добра и зла своде само на једно конкретно познање (полно). Свест о полности и о могућности размножавања је позната већ у 1, 26-29 као и у 2, 46 стварањем човека и стога према Вестерману ово објашњење није прихватљиво.<sup>1427</sup> То је сличан аргумент који је Буда упутио Гункелу (види горе). Венхам се, такође, оштро супротставља овој тези. Слично као Вестерман, он каже да у Пост 1 и 2 нигде не постоји назнака да је полно познање резервисано за Бога или да је оно било погрешно за човека (1, 28; 2, 18-25). Вестерман се оштро противи овој тези.<sup>1428</sup>

---

<sup>1425</sup> Цит. прем. С. Westermann, *Genesis*, 333.

<sup>1426</sup> У том смислу мора се одбацили мотив „Божије љубоморе“ као разлога за зарану дрвета како су то тврдили Бегрих, Цимерли и Дус. Уп. J. Begrich, *Die Paradieserzählung*, 113, J. Dus, *Paradieserzählung*, 102-103, W. Zimmerli, *Urgeschichte*, 186-188.

<sup>1427</sup> С. Westermann, *Genesis*, 331-2.

<sup>1428</sup> G. Wenham, *Genesis*, 63.

Иако се противи тумачењу познања добра и зла као полном акту, Бејли наводи чак седам аргумената у прилог том тумачењу након којег износи низ аргумената против: 1) човек и жена су пре једења плода били наги и без стида, а након тога су сазнали да су наги и били су постиђени; 2) Змија која наводи жену да једе често је сматрана за симбол фалуса и симбол нечег сексуалног у Ханану и на СО уопште; 3) Јеврејски глагол *yada* – „(по)знати“ од којег и потиче назив „дрво познања добра и зла“ често има сексуално значење као у Пост 4, 1, 4) Најмање једна паралела у СЗ у којој се појављује „познање добра и зла“ (2Сам 19, 36) може се тумачити у таквом контексту; 5) „Енкиду-епизода“ у Гилг (види погл. II.3.12-20) говори томе у прилог. Након што је завела Енкидуа блудница каже да је он „мудар, да је као бог“. У Пост 3, жена гледајући дрво познања добра и зла каже да је дрво „драго ради знања“ а и змија и Јахве тврде да једење плода изазива „постајање богом“. б) Сцена једења плода у врту чија плодност због обилних вода и дрвећа чини одлучујућу улогу да се место одигравања таквог чина поклапа са његовим садржајем. 7) Пост 2, 23-24 „прилепиће се жени својој“ и човеков радосни усклик имају полну конотацију.<sup>1429</sup>

Међутим, он каже да ови аргументи нису толико јаки колико се чине на први поглед: 1) Нагост у СЗ најчешће се помиње у контексту губитка људског и социјалног достојанства као што је у Пост 9 Нојева нагост, Изл 20, 26 нагост свештеника када прилазе олтару или 2Сам 6, 20 Давидова нагост пред слугама. Једино место где се још нагост помиње у сексуалном контексту је у сцени Давида и Витсавеје; 2) То што полни чин није експлицитно поменут у Пост 3 је врло знаковито. Радостан усклик човека који види створену жену и који је именује изразом који означава полно зрелу женску особу показује да су мушарац и жена створени у полно зрелом добу. По Бејлију, јахвиста је у оном глаголу „прилепити“ већ подразумевао полни чин, а непослушност према заповести као разлог за истеривање из врта;<sup>1430</sup> 3) Јахвеово кажњавање змије и постављање непријатељства има етиолошки значај. Оно индикује да је отада змија била посматрана као непријатељ човека, а не као сексуални симбол. По Бејлију је тешко замисливо да је змија имала икакво сексуално значење или конотацију, а то потврђују остала њена помињања у СЗ. Она је у Ханану и на СО била најчешће сматрана светом животињом, а управо Ј жели да покаже да она није света већ демонска. Слично томе имамо у Бр 21, 6-8 и 2Цар 18, 4. Оно што је змију чинило посебном на СО јесте схватање да она живи вечно или макар веома дуго због подмлађивања, а осим тога креће се брже

<sup>1429</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 145.

<sup>1430</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 145.



него остала створења без да користи руке и ноге. 4) Само у неким препознатљивим и јасним случајевима у СЗ глагол јада има сексуалну конотацију и тада се увек помиње објекат. Овде нема објекта полног чина, већ је објекат познања „добро и зло“. 5) Највише старозаветних места где се „добро и зло“ помиње указује на следеће значење: добро и зло су два пола која обухватају читаву стварност, ово указује на меризам. Разликовати „добро и зло“ значи познати све ствари које су на земљи 2Сам 14, 17-20. У Кумрану 1QSa 1, 9-11 каже се да мушкарац не треба да приђе жени да легне са њом пре него што напуни 20 година односно када је зрео да позна добро и зло. Овде познање добра и зла означава време интелектуалне зрелости. То значи да „познање добра и зла“ представља знање развијеног и зрелог живота. 6) Нема конкретног помињања полног чина пре 4,1 након што су јели;<sup>1431</sup> 7) Бејли наводи још један аргумент који се по њему састоји у Јахвеовој изјави да „човек поста као један од нас“ и да то не може да се односи на сексуално познање зато што појам Јевреја о Богу није дозвољавао такву представу (исто Венхам, Вестерман, Јакоб). Исто тако, жена прво једе плод па даје мушкарцу а полни чин подразумева да се то дешава истовремено што све говори у прилог томе да ово не може да има полну конотацију.<sup>1432</sup>

Зебас се надовезује на тумачења о „познању добра и зла“ као полном искуству, које жилаво опстаје код генерација старозаветника упркос оштрој контрааргументацији. Оно што је Зебасова предност јесте што он то тумачење додатно продубљује. Он сматра да стихови 3, 1-21 говоре о открићу полне репродукције људског живота и допуштају да се увиди нешто дубоко антрополошко. Овај материјал је заокружен ст. 20 у којем човек своју жену зове „мајка свих живих“ а Бог сам заштићује полне органе човека бољим прекривачима, кожним хаљинама у поређењу са прегачама од лишћа.<sup>1433</sup>

Позивајући се на Михела, Зебас из 3,22 извлачи закључак о политеистичком пореклу израза „као један од нас“. Према овом, постојале су две ствари које су човека чиниле сличним божанском: сексуалност одн. либидо са својим стваралачким потенцијалом и превазилажењем смрти кроз вечни живот. Мудра змија је боговима уграбила ову прву могућност (3, 22) због чега су се они одлучили да јој спрече прилаз вечном животу, тешко је казнили и установили непријатељство између жене и змије.<sup>1434</sup>

---

<sup>1431</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh und Gen 2-3*, JBL 89 (1970), 145.

<sup>1432</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 147.

<sup>1433</sup> H. Seebass, *Genesis*, 102.

<sup>1434</sup> H. Seebass, *Genesis*, 135.

Даље, према Зеббасу, првобитни материјал приповести, одн. срж приповести крије се у след. одељцима: 2, 8.16; 3, 1-7а.8-13.14б.15.16.22.24.20 и жели да нам исприча следећу причу: један од богова у Едену је поставио врт и поставио „човечанство“ односно човека и жену у њега. Он је дао да израсте дрвеће и између осталог и дрво познања добра и зла – *афродизијак* и и дрво живота. Он наводи да је *нар* познат на СО по афродизијачким дејствима. Овај бог је заступајући друге богове људима забранио дрво познања како би људи имали вечни живот и све друге плодове дао на коришћење упозоравајући само на смртоносне плодове дрвета познања. Змија (симбол смрти и живота Бр 21, 4-9) завела је жену ка уживању афродизијака (3,1-5).<sup>1435</sup> Жена наводи човека ка једењу афродизијачког плода након чега им се отварају очи за телесне надражаје, јер су наги (3, 6-7). „Вечерњи поветарац“ у 2, 8 има везе са скривањем као љубавном предигром. Када им Бог прилази током вечерњег поветарца, они се у жбуњу налазе у љубавном загрљају (8). Скривање је толико очигледно да Бог одмах исказује сумњу да је плод поједен (11) и у саслушању одмах открива да је змија завела (постоји сликовна представа на печату која показује божанство како тријумфално ликује над змијом односно над нагом богињом из 2000-1600. гпХ; осим тога, змија је позната у Месопотамији као сексуални симбол). Компликованост односа жене и змије због свега овога помиње се у ст. 15 док 16а не прећуткује рађање синова, али говори о боловима који за то следују. Коначна казна сустиже мушкарца као заступника целог човечанства, а то је губљење приступа вечном животу 22.24, јер рађање живота подразумева циклус рађања и умирања.<sup>1436</sup>

Циклус рађања (ст. 16) има очигледно природну повезаност са смрћу која је у овом наративу представљена као једна „биљка“ која доноси смрт (2, 16-17). Аутор Пост 2-3 описује ово као познање добра и зла, које не сме имати вечно трајање (3, 22). Полно сједињење које је у Ханану било повезано са стварањем живота (уп. полемику код пророка Осије са култом плодности) и самим тим са „бивањем као Бог“ је према Пост 2-3 за људе отворено само кроз смртоносно познање добра и зла. Змија је према Бр 21, 4-9 један амбивалентни симбол који истовремено симболизује и живот и смрт (смртоносни угриз и спасоносна апотропија – изгоњење демона, уп. 2Цар 18, 4) и такође је одговарајући партнер жени која је угрожена порођајним мукама и боловима и преко које човек једино има приступ стварању живота (ст. 21). Она је, дакле, исто као и змија, један

<sup>1435</sup> О повезаности нара и змије као и симболици нара као „дрво живота“ и „дрво плодности“ види W. Röllig, *Granatapfel*, RLA III (E. Weidner/W.v.Soden), Berlin 1971, 624-626.

<sup>1436</sup> H. Seebass, *Genesis*, 135.

амбивалентни симбол и живота и смрти. *Познање добра се за жену овде састоји у рађању синова (ст. 16 и 20), али је познање нечег доброг повезано са нечим злим, а то је смрт* - што је такође у ст. 16 наведено. С обзиром да је жена овде централни „симбол“, мушкарац у овом наративу има једну споредну улогу: он узима забрањени плод од своје жене. Пост 3, 1-21 стоји као контраст 2, 18-24 и представља један самостални елемент који има вишеструке алузије.<sup>1437</sup>

Овде треба према Зебасу обратити пажњу на две специфичности: 1. Након што је човек одбио да стане у одбрану своје жене, него је окривио, чудно је што након Божије пресуде у 3, 14-19 у ст. 20 поново стаје на страну своје жене као да се поново чује сам радосни услик поводом стварања жене. Тако 3, 20 повезује оба елемента 2, 18-25 и 3, 1-21. Не треба превидети значај овог усклика из разлога што би без њега губитак који нам описује сам крај био некако још трагичнији. 2. По Зебасу, изузетно је важно да губитак о којем говоримо не почива на једном табуизираном деликту који је одредио цело човечанство. Човечанство није дисхармонично због количине њихових деликата, престапа, прекршаја и злочина, него сва ова дела леже у самом основу дисхармоније – зато деликт у 4, 1-16 почива 2, 4б-3,24.<sup>1438</sup>

Шеленберг разматра познање добра и зла као могућност човека да буде „као Бог“. Она наводи да је на Старом Оријенту овакво познање било намењено само за царе, а још и у СЗ сва места која говоре о „познању добра и зла“ повезана су са царевима. Ту расправља са мишљењем Х. Пфајфера који сматра да сцену стицања „богосличности“ кроз познање треба разумети у контексту царске идеологије. У прилог томе Пфајфер је наводио *elohim*-предикате који се Давиду дају у 2Сам 14, 17.20 у којима се хвали изузетна мудрост цара. Даље, човек кроз познање у рајском врту себи стиче царске предикате. Међутим, она коначно закључује: познање добра и зла јесте нешто што човека чини специфичним и што може имати царску конотацију, међутим сам текст не описује нити означава човека неким специфичним исказом или изразом који би упутио на ову конотацију, а осим тога даљи ток приповести који говори да је човек постао „као Бог“ некако релативизује саму причу о човековом постајању царем кроз познање (што би био цар кад је „као Бог“, а Бог је много већи од цара).<sup>1439</sup>

Михел наводи да је сам израз *eš hadda'at tow wara'* изузетно комплексан што показује и ретко појављивање у тексту те стога закључује да мотив не потиче из неке

---

<sup>1437</sup> H. Seebass, *Genesis*, 103.

<sup>1438</sup> H. Seebass, *Genesis*, 103.

<sup>1439</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 228.

ванбиблијске традиције већ да је оригиналан мотив саме приповести. За „дрво познања добра и зла“ не постоји по њему ниједна убедљива старооријентална паралела. Ипак, гледано из перспективе критике редакција, мотив посредовања знања које чини једнаким божанству било је повезивано са царевима на Старом Оријенту.<sup>1440</sup>

Неки су у дрвету познања видели конкретан плод – смокву, нар, или јабуку. Занимљиво је да је плод дрвета познања добра и зла (*malum*) у каснијој рецепцији на Западу, нарочито у ликовној уметности, био поистовећиван са јабуком (lat. *malus* – јабука, због сличности са lat. *malum* – зло).<sup>1441</sup>

Михел сматра да је представа о Богу у Пост 2-3 митски форматирана. Он сматра да мотив „дрвета живота“ ипак има везе са „космичким“ односно „сакралним дрветом“ које поред живота може омогућити и богослично познање односно могућност расуђивања попут богова. Ово богослично расуђивање појављује се у старооријенталној литератури повезано са ликовима хероја и царске идеологије (као у СЗ 1Цар 3, 9 и 2Сам 14, 17). Осим тога 3, 1-7 има један сексуални подконтекст. Повезивање мотива (доброг) живота са смрћу (лошим) постоји у девтерономистичкој литератури Пнз 30, 15: „Гле, изнесох данас преда те живот и добро, смрт и зло“. Оно што је по Михелу спецификум Пост 2-3 је да оно преноси ове предегзилне, касно-девтерономијске представе о познању које чини богосличним и које поседују само цареви на све људе, односно универзализује текст и доводи у везу са Пост 1, 26-31.<sup>1442</sup>

Оно што је за многе тумаче остао проблем, сматра Михел јесте да је Бог дозволио да се једе од свег дрвећа, осим са једног, као да дрвета живота уопште нема односно оно није забрањено. У 3, 3 жена наводи само једно дрво у средини врта за које схватамо да се односи на дрво познања добра и зла, а дрво живота и не помиње. Стога се забрана може схватити на два начина: ако је забрањено само дрво познања, онда Бог човеку брани само познање које чини богосличним, а ако се забрана односи на оба дрвета у средини врта као што би се то могло закључити из жениних речи, онда је човеку забрањен и вечни живот и познање. У том смислу би текст имплицирао да би поседовањем оба квалитета човек био „исувише“ близу Богу те је због тога уследило избацивање из врта када је човек

---

<sup>1440</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1441</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1442</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

већ стекао познање да не добије и вечни живот. У том смислу човек „умире“, односно од тог тренутка не постаје него остаје смртан.<sup>1443</sup>

Блум се осврће на ону противречност између са једне стране 2, 9 и 3, 23 у којима се говори о два дрвета и 3, 3 са друге стране у којем жена спомиње само једно дрво.<sup>1444</sup> Он каже да су се генерације старозаветника упињале да докажу како је реч о накнадном повезивању дрвета живота и дрвета познања у 2, 9. Међутим, он помиње да је од Михелове студије надаље, ово мишљење превазиђено.<sup>1445</sup> Разлог такве женине дефиниције дрвета лежи у следећем: жена пре тога није ни гледала то дрво, те га је само непрецизно детиње означила као „оно у средини“, али када га је видела, онда га је с лакоћом идентификовала.<sup>1446</sup>

Одговор жене змији који је тако непрецизан и који од забране једења прави табу показује детиње представе о првобитном људском пару. Они живе у потпуној безбрижности и послушности. Непознавање добра и зла се односи на децу (2Сам 19, 36 и Пнз 1, 39). Познање им је донело схватање шта „није добро“, односно да су наги и направили су кецеље. Познање добра и зла по Блуму је разликовање шта је корисно и шта је штетно за живот у односу на незрелост просуђивања незрелих људи. Пут из врта иде упоредо са стицањем способности за самосталан и самоодговорни живот и *аутономно уређење стварности*. Међутим, Блум сматра да је од кључне важности како приповедач процењује овај развој. Савремена мисао га оцењује као „напредак“ односно човек је тиме „виши“ него пре (уп. Кант III.4.13), упркос промени односно ускраћењу благодати његовог окружења. Има места где се након тога људска мудрост пореди са божанском (2Сам 14, 17). Међутим, такво схватање је далеко од старозаветног става приповедача. Аутор Пост 2-3 је у њему видео један неповратан развој, а људску егзистенцију „пре пада“ мање амбивалентном осликао него после „пада“. Егзистенција у врту је много више одређена кроз отачко-брижно делање Творца којем се човек могао детиње препустити. Након тога враћен је у границе своје природе које су нужно водиле у смрт.<sup>1447</sup>

---

<sup>1443</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.

<sup>1444</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 12.

<sup>1445</sup> Уп. A. Michel, *Theologie aus der peripherie*, 1-22.

<sup>1446</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 13.

<sup>1447</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 14-15.

## 10.5. Мотив дрвета познања добра и зла и „сакрално дрво“ у религији Ханана – дрво у култу богиње Ашере

Дрво живота познања добра и зла је, као и дрво живота, често било довођено у везу са „сакралним дрветом“. За разлику од дрвета живота, забрана која је дата у вези са дрветом познања је многе подсећала на пророчку критику хананског култа плодности који је био повезан са дрветом (дрвећем).

Вртови су у СЗ помињани и као простор за упражњавање страних (хтонских) култова.<sup>1448</sup> У Иса 65, 3 читамо: „Народу, који ме једнако гњеву у очи, који приноси жртве у вртовима и кади на опекама“, а у Иса 66, 7: „који се освештавају и који се очишћају у вртовима један за другим јавно, који једу месо свињеће и ствари гадне и мише, сви ће изгинути, вели Господ“. Култови о којима говори пророк Исаија у 1, 29-30 подразумевају да се култ врши око неког „сакралног дрвета“ из кога идолопоклоници желе да исцрпе животну енергију, али у њему није живот већ *смрт*: „Јер ћете се посрамити од гајева које жељесте, и застидјети се од вртова које изабрасте. Јер ћете бити као храст којему опада лишће и као врт у ком нема воде“.

Осим са идолатријом, раскошно и моћно дрвеће је било повезано са ароганцијом и гордошћу царева, а испод тога може одјекивати и ехо „космичког дрвета“ које смо већ поменули (види III.9).<sup>1449</sup>

Култови који се врше у вртовима око „сакралног дрвета (дрвећа)“ су повезани са блудничењем: „И срамотнијем курвањем својим оскврни земљу, јер чињаше прељубу с каменом и с дрветом“ (Јер 3, 9). Нарочито оштру критику оваквог понашања Израиља налазимо код пророка Осије: „Народ мој пита дрво своје, и палица му његова одговара; јер дух курварски заводи их да се курвају одступивши од Бога својега. Наврх гора приносе жртве, и на хумовима каде под храстовима, тополама и бријестовима, јер им је сјен добар; зато се курвају кћери ваше и снахе ваше чине прељубу. Нећу корити кћери ваших кад се курвају, ни снаха ваших кад чине прељубу; јер се они одвајају с курвама и приносе жртве с неваљалијем женама; и народ неразумни пропашће“ (Ос 4, 12-14).

Зато се претходно у Пнз 12, 2 с предострожношћу говори: Раскопајте сасвијем сва мјеста у којима су служили боговима својим народи које ћете наслиједити, по високим

---

<sup>1448</sup> P. Riede, *Garten*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, преузето 20.06.2017.

<sup>1449</sup> S.M.Trufraut, *Weltenbaum*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34732/> преузето 20.06.2017.

брдима и по хумовима и под свакијем зеленијем дрветом (слично Пнз 16, 21 да не буде никакво дрво нити жбун поред олтара Јахвеу).

Мотив „раскошног, бујног дрвета“ је по Михелу јасно повезан са сексуалним развратом и често се појављује у пророчким текстовима (Иса 57, 5: „Који се упаљујете за луговима, под свакијем зеленијем дрветом“ и Јер 2, 20: „на сваки високи хум и под свако зелено дрво идеш да се курваш“. Михел у познању у Пост 2-3 препознаје један сексуални подконтекст.<sup>1450</sup>

Јарош тврди да су представе о „сакралном“ животодавном дрвету у „јахвистичкој“ редакцији пребачене на дрво познања добра и зла и од времена пророка Осије идентификована са хананским култом плодности.<sup>1451</sup> Осим у текстовима, „космичко“ или „сакрално“ дрво нарочито је присутно у сликовним представама на Старом Оријенту, које нам такође могу помоћи у идентификовању неких мотива.

Отмар Кел анализира слику једног печата из Марија (источна Сирија, један од градова који је спајао Месопотамију са Палестином) приказана је „планина богова“ на којој је приказан највећи међу њима како седи (највероватније Ану) док из подножја планине извиру водени токови. Са леве и са десне стране приказане су две богиње како попут дрвета расту из земље напојене тим водама и приносе дарове овом божанству рукама које наликују на гране. У питању су највероватније богиње вегетације или тзв. „богиње хранитељке“.<sup>1452</sup> На овом печату видимо спој неколико важних мотива: богиње вегетације су спојене са дрветом, леже у дну планине из које извиру воде, а њоме столује Ану.

Даље, на другим сликама налазимо спој следећих мотива: богиње и дрвета, змије, керуба (чуvara) и божанства које убија (гази) змију. Наиме, уређеном поретку света прети хаос који се у сликовним изображењима Старог Оријента приказивао као мешовито биће: некада као пола лав, пола орао, некада као змај, а некада као змија. На једној слици из Угарита женска богиња штити „космичко дрво“ од сила хаоса које су представљене као змија, док Баал-Хадад успева да убије змију. Он је приказан како гази змију, а копље забија у њена уста. Силе хаоса су најчешће на СО повезиване са морем, односно са негативним потопним аспектом воде. Борба за очување „космичког дрвета“

---

<sup>1450</sup> A. Michel, *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, WiBiLex, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 20.06.2017.

<sup>1451</sup> K. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume*, 211.

<sup>1452</sup> O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 47-48. Уп. M. Bauks, *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, 271-275.

од сила хаоса је борба за очување земље од хаотичних, потопних вода.<sup>1453</sup> Космичко-сакрално дрво, богиња и мушко божанство су чувари живота и поретка, а змија је симбол хаоса (зла).

Међутим, змија као поливалентан и многострук симбол, на неким сликама се појављује као симбол заштите и одбране. Њено сликање на амајлијама имало је за циљ повећање „позитивне енергије“, виталности и заштиту од „негативних“ сила.<sup>1454</sup> У време Средњег бронзаног доба (око 1700 г.пХ) појављује се слика једне наге богиње која веома наличи старо-асирским сликовним представама са ваљкастих печата. На тим сликама које су карактеристичне за простор Сирије и Палестине ова богиња има исто држање: једна рука је по правилу савијена на трбуху или држи сопствене груди.<sup>1455</sup> Ова нага богиња на скарабејима почиње временом да се слика са стилизованим гранама дрвета, некада само по једна грана са леве и са десне стране, а негде држи гране у рукама. По Келу и Улингеру, гране показују да је ова богиња сâмо „језгро“ односно „тајна“ вегетације.<sup>1456</sup> Према положају руку наге богиње закључује се да слика жели да представи стање стида. Ово јасно асоцира на сексуалност, али пре свега у контексту (вегетативне) плодности и рађања. Нага богиња персонификује моћ плодносоне земље.<sup>1457</sup>

Даље, на једном скарабеју (печату) из Сихема налази се глава једне богиње изнад које стоје две змије (уреус) и два орла док у центру стоји једно стилизовано дрвце које са леве и десне стране има два поклоника. Ово дрво се налази на још многим печатима из Средњег бронзаног доба (око 1700 год). Комбинација представе наге богиње која држи гране или само њене главе са листовима и гранама стоји у јакој вези са сликом стилизованог дрвета.<sup>1458</sup> На једном печату из Јерихона представљено је само дрво са четири змије повезане са њеним стаблом и које га „штите“.<sup>1459</sup>

Ипак, систем религиозних ознака са стубовима, сакралним дрвећем и богињама са изразито израженим сексуалним конотацијама које многи сматрају типичним за хананску религију у периоду од 1500-500. гпХ у стварности заправо постоји само у

---

<sup>1453</sup> O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 50-52.

<sup>1454</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, (V.IRAT III) Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften & Theologie, F. Lipke (ppp), Jerusalem/Tübingen 2015, 22.

<sup>1455</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 29.

<sup>1456</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 30.

<sup>1457</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 31.

<sup>1458</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 32. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91.

<sup>1459</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 33-34.



периоду Средњег бронзаног доба у слојевима око 1700. гпХ како нам показују археолошки трагови. У каснијим периодима су или веома модификовани или потиснути на маргину као „пагански елементи“ те тако даље преношени.<sup>1460</sup>

Ископавања у Асору (Хазору) показују у Касно бронзано доба утицаје са севера и истока, односно од Хетита и (старо-) Асираца. У тим ископавањима пронађено је 18 печата и то тзв Митани-стила на којима осим представе животиња доминира сакрално дрво које у три случаја бива „обожавано“ од стране неког (идоло)поклоника или животиње. Овај Митани-стил уздржава се од антропоморфних представа које су биле карактеристичне за Средње бронзано доба и преферира другачије елементе за представу богиње попут стилизованог дрвета, јарца и птице. Стилизована палма је на многим печатима из овог доба представљена окружена капридима и птицама. Мотив каприда (јарца или дивокозе) који се појављује у палестинским сликовним изображењима репрезентује снагу и потенцију, а служи и као симбол сексуалности и женствености. У артефактима из Мегидона и Лахиша у мотиву стилизованог дрвца треба видети представу богиње.<sup>1461</sup>

Даље, на неким печатима из Мегидона појављује се нага богиња поред сакралног дрвета око којег се налазе каприди, а ту се притом налазе још неке животиње попут телета (бика) и јелена, а лав чува поменуто богињу. Осликан је и поклоник дрвету и богињи који је мушког пола и који пружа своје руке ка дрвету док се иза његових леђа налази мешовито биће - керуб. На сличном печату из Аkoa стоје скоро исти елементи, са том разликом што нага богиња из себе пушта четири крила која имају облик змије.<sup>1462</sup>

У криптама хананског храма у Лахишу из Касног бронзаног доба нађени су печати у којима се поново појављује палмино стилизовано дрвце које опет показује везе са богињом плодности. Сакрално дрво у овом случају представља силу рађања плодне земље и благослов опскрбе што је у Средње бронзано доба било повезано са нагом богињом и гранама. Према натписима који прате ове слике, богиња представљена кроз дрвце може се идентификовати као Ашера (не сасвим сигурно, али атрибути који се помињу у натпису, у текстовима су најчешће њој приписани).<sup>1463</sup>

---

<sup>1460</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 54.

<sup>1461</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 57. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91; M. Bauks, *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, 273-275.

<sup>1462</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 62. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91.

<sup>1463</sup> O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 80. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91-93. Уп. M. Bauks, *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, 273-275.

Богиња Ашера обједињује у себи све ове мотиве: тајновиту силу рађања „мајке земље“ која рађа људе и животиње, која их храни и одгаја. Ашера у том случају одговара древној представи „богиње хранитељке“ - *dea nutrix*. Ипак, повезаност богиње плодности (Ашере) и дрвета треба уз све ове доказе да узмемо са дозом резерве, сматрају Кел и Уелингер.<sup>1464</sup>

Након анализе сликовних представа поново се враћамо анализи текстова. Најранија помињања богиње Ашере налазе се у текстовима из Ебле (око 2350. г. пХ). Током другог миленијума пХ појављује се име *Ašratum* у академским текстовима прве вавилонске династије (1830-1531). С обзиром да је Ебла била веза између Палестине и Месопотамије, природно је да је у њој било доста академских текстова па Деј претпоставља да је култ Ашере заправо донет у Палестину из Месопотамије преко Ебле и Угарита. Она се у тим текстовима помиње као „господарица степе“ (*belet seri*) и пратња неког мушког небеског божанства. Касније се помиње и у текстовима који су пронађени у близини Мегидона што значи да је утицај Ебле ишао дубоко у Палестину.<sup>1465</sup>

Угарит (данас Рас Шамра) је, као и Ебла, такође био веза између Месопотамије и Палестине. У текстовима из Угарита, Ашера се помиње кроз корен *'atrt* (*Athirat*) и пратиља је бога Ела.<sup>1466</sup> Постоје јаке индикације да се атрибути Атират могу повезати са месопотамском богињом-мајком, а сам корен указује на култ Иштар или Астарте која је позната као богиња плодности у Месопотамији. Касније се поред Ела појављивала и као Валова (Баалова) пратиља.<sup>1467</sup>

Палестина је за време Израиља била преплављена овим култом. Библијско помињање Ашере указује да се идолопоклоничко поштовање овој богињи постизало кроз поклоњење *дрвеном стубу (пању или лугу)*, а неки мисле и да је Ашера ознака самог култног предмета. Понекад је идолопоклонство ишло толико далеко да се Ашера представљала на неким сликама и у неким сачуваним натписима као пратиља самог

---

<sup>1464</sup> O. Keel/C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 81-2. О другим аспектима Ашере као симбола младалачке сексуалности, лепоте, као и „господарице града“ видети Исто, 118-9. Исто, 142-4 о даљем развоју овог симбола богиње плодности (Ашере) као дрвета у Рано гвоздено доба, у принципу показује да је у доба доласка Израиља овај симбол задржао своје значење, али је већ током Средњег гвозденог доба ишчезао из палестинске иконографије. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91-93.

<sup>1465</sup> J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105/3 (1986), 385-6.

<sup>1466</sup> J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible*, 387.

<sup>1467</sup> J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible*, 390.

Јахвеа. То је, наравно, наишло на оштру пророчку критику.<sup>1468</sup> На неким местима где у МТ стоји Ашера LXX преводи као ἄλλος, δένδρον - дрво, луг, а Vg - *lucus*.<sup>1469</sup>

Осим повезивања дрвета познања добра и зла са хананским култом плодности кроз идентификацију Ашере и дрвета, постојали су још неки мотиви за везу. Наиме, у религијама Старог Оријента змија је играла значајну улогу, али њена је симболика била многострука и прилично амбивалентна. Међутим, по Хвидбегру, у подручју Ханана и Сирије немамо разлог да сумњамо кога змија репрезентује: хананско божанство Баал (Вал) се појављује не само у облику човека и бика, него и у облику змије. У таквом облику оно репрезентује плодност и потенцију. У хананској религији змија је била помагач богова, али и саветодавац, она је давалац живота, она обнавља живот и оплођује га. Сматра се да су на основу одређених археолошких података Бет-Сан и Гезер били нарочити центри култа змије. Змија је мушки елемент који се појављује са женском богињом као помагач и обновиатељ живота.<sup>1470</sup>

#### 10.6. Познање у Гилг I, 194-210 и Пост 2-3

Детаљна анализа одељка Гилг I, 194-210 дата је у одељцима II.3.12-20. Потребно је подсетити само на низ кључних мотива и изнети пре свега сличности између два текста:

1) Мотив стварања и познања се налазе у једној тематској целини (иако не један до другог), односно *стварање* Енкидуа и *познање* се налази на првој плочи Гилг, какву блискост не налазимо у другим акадским текстовима.

2) Познање које је стекао Енкиду (*ṭemi* и *ḥasisu*) *посредовано је кроз полни чин*, док познање у Пост 2-3 такође има јаке сексуалне алузије (Зебас). Под ова два израза подразумевају се две квалитативне карактеристике које животиње немају, где се под (*ṭemi*) подразумева могућност обављања људских, цивилизацијских послова, а „широко разумевање“ (*ḥasisu*) од којих су обе предуслов изградње цивилизацијског живота.<sup>1471</sup> Претпоставља се да је Енкиду већ имао „усађене“ предиспозиције, али је полни чин то „пробудио“. Енкидуово присаједињење цивилизацији био је коначан моменат његовог

<sup>1468</sup> J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible*, 392.

<sup>1469</sup> J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible*, 397. Од 397- 408 помињу се многа старозаветна места на којима је дата алузија да се у дрвету, лугу, дрвеном стубу и сличним мотивима крије култ хананске богиње плодности Ашере.

<sup>1470</sup> F. Hvidberg, *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, VT 10/3 (1960), 287.

<sup>1471</sup> Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267-9.

„постајања човеком“, односно пре тога није био „потпун“ човек. Енкидуов одлазак у Урук може имати паралелу у Каиновој изградњи града.

2) У контексту односа Гилг и Пост 2-3 занимљив је опис Енкидуовог стања пре „познања“. Он се налази у стању „пријатељског“ односа са животињама, оне га се не плаше и доживљавају га „као свог“. Адам је, такође, у пријатељском односу са животињама, а тек после познања се овај однос ремети (3, 15).

3) Даље, у опису Енкидуа на стварању I, 99-112 говори се како он „не зна“ (*la idu*) односно „не познаје“ људе (занимљиво да акд. *nišu* – може значити и породица), нити неку земљу. Упадљиво је да акадски *idu* – „знати“ еквивалент јевр. *יָדָע* (*yada*) са истим значењем. Акадски израз „(скоро) као бог“ (*ki ili*) и *כְּאֱלֹהִים* (*kelohim*) јевр. *elohim* и акд. *il* имају исти корен који значи бог, божанство. Ово говори да два текста имају вербалне сличности.

4) Вестерман примећује да постоји још низ мотива који повезује „Енкиду-епизоду“ из Гилгамеша и Пост 2-3:<sup>1472</sup>

а) *прелаз* човека из примордијалног, природног стања у стање „сазнања“,

б) *завођење* жене („иницијација“ Енкидуа кроз улогу блуднице и иницијација „човека“ кроз улогу жене у Пост 2-3.)<sup>1473</sup> Блудница представља агента промене, она му указује само на позитивну страну најпре њеним телом, а затим и речима, а ону негативну мора сам да открије. Зато је она заводница. Као и блудница у Гилг, тако и жена у Пост 2-3 служи одређеној сврси, односно игра специфичну улогу у приповести. Видећи да човек нема друга према њему и да је сам, ствара му жену.

в) „Енкиду ти си као бог“ – *постајање као бог*,

г) *облачење одеће*.<sup>1474</sup> Јасно је, по Вестерману, да Пост 2-3 има дугу предисторију текста.

5) Педерсен у мотиву познања препознаје не етичко нити само сексуално познање, него једно свеопште, свеобухватно познање које обухвата и одређује цело људско биће. У жељи за познањем он разумева једну човеку урођену жељу за *превазилажењем сопствене егзистенције* коју он препознаје и у Адапи и у Енкидуу. Када Шамхат каже Енкидуу да је „постао као бог(ови)“ Вестерман препознаје змијине речи из Пост 2-3 „постаћете као богови“. То онда значи да ово „бити као Бог“ не значи да је Енкиду постао

<sup>1472</sup> С. Westermann, *Genesis*, 337.

<sup>1473</sup> Уп. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal*, 137.

<sup>1474</sup> Уп. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 138. Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-266.

једнак богу у неком онтичком смислу, него да „бити као Бог“ подразумева познање које омогућава способност за превазилажење датости егзистенције.<sup>1475</sup>

6) Бејли скреће пажњу на нагост Енкидуа и Шамхат као и Адама и Еве<sup>1476</sup>

7) Енкидуово познање је истовремено и губитак и добитак (губи снагу, али добија разум и мудрост, Гилгамеша за пријатеља и приступ цивилизацији), а у Пост 2-3 познање се тиче *и добра и зла*.<sup>1477</sup> Осим тога, Енкиду блудници на самртном одру шаље и проклетство (због свести о смрти), а затим и благослов (познање је, дакле, амбивалентно и познање је добра и зла), (уп. Венхам).<sup>1478</sup>

8) Чин је неповратан и непоправљив (Адам се не враћа у Еден, од Енкидуа беже животиње).

Од бројних истраживача поређењем овог одељка Гилг са Пост 2-3 бавили су се Вестерман, Бејли, Зебас и Шеленберг. Вестерман сматра да „Енкиду-епизода“ не може бити директна паралела са Пост 2-3. Директна паралела подразумева да се не појављују само слично мотиви са Пост 2-3 него да *захтева и исти контекст употребе тих мотива, исти поредак и једнаку фабулу*.<sup>1479</sup>

По Зебасу, Шамхат је посредница сексуалног искуства које води у познање човештва и обезбеђује уздицање од животиње. За разлику од тога, Пост 2, 20 говори о томе како разлика између човека и животиње већ постоји зато што се међу њима и пре стварања жене која би посредовала ово знање препознаје да нема „друга према њему“.<sup>1480</sup> За Венхама у низу нагота-прегаче од лишћа-кожне хаљине постоји реминисценција једне културне историје, јер је и Енкиду на почетку представљен као наг и примитиван.<sup>1481</sup>

Шеленбергова почиње од тврдње да се из Гилг I може закључити да је цивилизација оно по чему се човек разликује од животиње. *Гилг је одличан пример схватања цивилизације на СО – жена је та која човека чини човеком, уздиже га изнад животиња и даје му посебан положај у васељени* (а осим Гилг постоји и низ других текстова).<sup>1482</sup> Гилгамеш је описан како са крдом „пасе траву“, а после у цивилизацији једе хлеб и пије пиво, а храни се и од лова, а све се то приказује као „еволуција“ ка бољем.

---

<sup>1475</sup> C. Westermann, *Genesis*, 337.

<sup>1476</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 145.

<sup>1477</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 142.

<sup>1478</sup> H. Seebass, *Genesis*, 137.

<sup>1479</sup> C. Westermann, *Genesis*, 337.

<sup>1480</sup> H. Seebass, *Genesis*, 116.

<sup>1481</sup> H. Seebass, *Genesis*, 119. Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-266.

<sup>1482</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267.

Међутим када је у питању овакво схватање које имамо на СО, библијски текст реагује другачије нарочито по питању исхране у 1, 29 и 9, 3. То што је човек у СЗ у оно прастаро време описан као вегетаријанац не значи да је „пасао траву“ као у Гилг или ЛхрАшн и другим митовима, а осим тога људи у СЗ на почетку нису описани као слични животињи. Исто тако, овде се не ради о некој „еволуцији“ ка бољем. Нови начин исхране који Бог дозвољава човеку у 9, 3 је реакција Божија на то да је свет постао „мање издашан“ па се дозвољава једење меса.<sup>1483</sup>

Пост 2-3 показује колико је тема цивилизације повезана са темом познања, односно човеково бивање као цивилизованог бића у уској је вези са људским разумом: познање које човек стиче у Пост 3 омогућава му да напредује у цивилизацијским достигнућима, али истовремено повећава дистанцу између њега и Бога.<sup>1484</sup>

У овом смислу „познање добра и зла“ није оно што човека разликује од животиње као што је то случај у СО текстовима, већ ово познање чини да је он „као Бог“. У Сир 17 мотив познања добра и зла је описан као онај „плус“ који човека разликује од животиње. У Прем кључна реч σοφία појављује се у контексту стварања човека и његовог одређења као господара над животињама.<sup>1485</sup>

Назнака да је разум човека услов за стварање цивилизације можемо наћи у Атр: бог који је убијен да би се створио човек имао је „способност планирања-разум“ (*temum*) и од меса овог бога настаје његов „дух“ упокојеног (*etemmu*). Путем ове игре речи у акд. је наглашено како „разум“ наставља да живи у човеку.<sup>1486</sup>

Слично томе, Енкидуово постајање човеком дешава се кроз проширење његове „мудрости“ (*hasisu*). Овде као и у Јов 35, 11 и Дан 4, 13.31 и 5, 21 не говори се да животиње имају разум, али се каже да је човеков разум изнад животињског. У Пс 32, 9 се иде и корак даље и каже се да су коњи и стока „без разума“ (уп. Ш.15.1). У Пс 49, 21 и 73, 22 наводи се да су животиње глупе, а то је често случај и у СО литератури: рецимо у KAR174 који је збирка пословица каже се да свиња нема „темум“ за разлику од човека. Ипак, не узима се увек разум као кључна разлика између човека и животиње. Постоје текстови где се животиње сматрају због инстинкта као „разумне“. Поред цивилизације и способности (с)познања као „плуса“ човека у односу на животињу, према модерном схватању овде би се убројала и способност говора (уп. Ш.15.1). Међутим, исказе о

---

<sup>1483</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 268.

<sup>1484</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 268.

<sup>1485</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 268.

<sup>1486</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 268.

способности говора као онеме што разликује човека и животињу узалуд је тражити у СО текстовима, јер их нема. Потрага за тако нечим доводи чешће до животиња које говоре.<sup>1487</sup>

По Бејлију, Гилг није могао бити паралела коју је пратио аутор Пост 2-3. По њему, он је знао за Гилг, али није пратио тај пут (иницијације првог човека). Унутар концепта месопотамског култа плодности разумљиво је да полни чин може бити сматран као начин иницијације у цивилизацију. Међутим, међу религијским представама Израјлаца који сексуалност односно плодност земље не доживљавају као део божанског, не постоји место за такву иницијацију. То што пејсаж врта представља одлично место за полну иницијацију може да указује само да је у раним фазама развоја текста постојала таква традиција. Међутим, за писца Пост 2-3 који Јахвеа разумева у несексуалном контексту, полност се и не доживљава као кључан аспект људског развоја, те само смештање радње унутар врта губи сексуалну конотацију. Жена у Пост 3 се стога не сме сматрати блудницом односно сексуалном заводницом која заводи човека (уп. III.17.2). Ева и Шамхат у том смислу нису паралеле (уп. III.16.2).<sup>1488</sup>

Иницијација човека и жене се фокусира на њихову тежњу за најширим могућим знањем. Иницијација првог људског пара је израз за њихов хибрис. Велхаузен говори о томе како су људи познањем посегнули ка моћима цивилизације и како овај поступак треба да гледамо у контексту прометеизма. Међутим, Бејли каже да не би требало користити овај израз, јер иако то јесте био први корак ка цивилизацији, тек њихови потомци су остварили ту цивилизацију (Пост 4, 20-22). Ипак, иницијација првог пара може се гледати као иницијација у цивилизацију, као што је Енкидуова у Гилг путем блуднице само без сексуалне конотације. Једина разлика је у томе што је цивилизација према библ. извештају вреднована много негативније него што је то случај са Гилг, иако је чак ни аутор Гилг не сматра апсолутно добром (уп. III.10.7 и III.22.3 ).<sup>1489</sup>

Бејли сада пореди улогу блуднице у Гилг и жене у Пост 3. Традиционално је сматрано да је змија приступила жени из разлога што је она слабија од мушкарца, емотивнија и стога рањивија. Ни блудница у Гилг не делује по својој вољи, она извршава

---

<sup>1487</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 270.

<sup>1488</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 147. У прилог томе може да се наведе и мишљење Моблија који као библијску паралелу са Шамхат види Далилу која заводи снажног и дивљег Самсона, а не Еву. Уп. G. Mobley, *The Wild Man in the Bible and Ancient Near East*, 228-232.

<sup>1489</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 148. Уп. E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 168.

Гилгамешова наређења. Стога на први поглед делује да је жена у Пост 3 под толиким утицајем змије да она чак не извршава своју вољу него је некако агент змије.<sup>1490</sup>

Ипак, Бејли сматра да она извршава своју вољу. Претходно схватање игнорише чињеницу да је женин акт заправо одбијање да прихвати ограничења људске природе онако како их је дефинисао Јахве и које се огледају у беспоговорној послушности њему. Њена радозналост је симптом тога. Усредсређеност на жену која је мотивисана хибрисом који је стран блудници у Гилг је упоређен са пасивношћу мушкарца у поређењу са женом. У том контексту он јој верује више него Јахвеу. Он је исто тако инструментализован од стране жене како је и Енкиду од блуднице. Овде постоји још један моменат: ако је у Гилг блудница иницијатор Енкидуа, у Пост 3 жена је иницијатор мушкарца и себе саме у познање добра и зла. Исто тако док је Енкиду дете природе и мотивисан је у својој иницијацији полним нагоном који је у својој бити морално неутралан, првородни пар у Пост 3 мотивисан је недостатком поверења у Јахвеа која према Ј није ни природан, ни морално неутралан.<sup>1491</sup>

Резултат њиховог акта је страх од њега и међусобно неповерење. Човек криви жену као и Јахвеа за то што се десило. Његово окривљење жене показује важност њене позиције: човек окривљује жену као што Енкиду окривљује блудницу. И то је само почетак: познање које су добили укључује знање о томе да је њихово природно стање рањиво и недостојно и они траже да то покрију тако што се облаче. Ово је ехо Енкидуовог облачења од стране блуднице, она га покрива делом своје одеће, а делом покрива себе након односа.<sup>1492</sup>

Тада наступа Јахвеова казна за ово двоје која је у теорији одвојена од акта који је изазива и знања које тај акт са собом доноси, али у бити не може бити одвојена од тог знања. Казна која им је намењена погађа их у срж њиховог бића: жену у погледу материнства и рађања, а човека у погледу обраде земље и обе су етиолошке по карактеру. Чињеница да се казна жене тиче њене плодности, а да се казна човека тиче плодности земље, знак је да су у ранијој традицији и змија и плод дрвета имали сексуалну конотацију, али да већ у јахвистичкој обради то није више случај. Да јесте било тако, казна онда не би одговарала преступу.<sup>1493</sup>

---

<sup>1490</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 148.

<sup>1491</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 149.

<sup>1492</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 149.

<sup>1493</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 149.



Поглавље се завршава избацивањем човека и жене из врта и овај акт показује да је њихов чин неповратан и непоправљив. С обзиром да су већ јели од забрањеног дрвета, упркос њиховој казни, говори да би јели и од другог да су имали шансу па је изгон из врта једино решење. Иницијација стога има трагичне последице не само за први пар већ и за њихове потомке и зато га треба разумети као *пад*. Жена која у овом паду игра кључну улогу на први поглед изгледа да има битно негативну оцену од стране јавхисте, али то није случај: Пост 3, 20 које је Ј инкорпорирао у свој извештај и који очигледно стоји у конфликту са 2, 23б говори о томе како јој мушкарац даје почасно име „мајка свих живих“ (уп. III.20). Он тиме показује да не сматра да је читав живот потпуно промашен и искварен након пада. Управо следеће поглавље говори о томе како се жена остварује у улози мајке. Чињеница да она тако чини подвлачи разлику између схватања жене у Пост 2-3 и у Гилг. Блудница остаје потчињена човеку, она је заводница, а не мајка, и то до краја своје епизодне улоге. Жена у Пост 2-3 је круна стварања. Иако кроз своју непослушност нарушава хармоничну позицију једнакости коју има са мушкарцем и иако је на СО њен положај био углавном потчињен, као мајка она наставља да игра кључну улогу упркос казни, што је улога коју блудница или било која друга жена у Гилг никада није постигла.<sup>1494</sup>

На самртном одру Енкиду проклиње блудницу, јер жали због таквог животног пута на који га је она навела. Међутим, Енкидуу се јавља Шамаш који му говори да цивилизовани живот на који га је навела блудница није био толико лош и да је упознао Гилгамеша кога не би срео да је остао са животињама. Након тога Енкиду мења своју клетву у нешто слично благослову. Неко се може запитати да ли је њена улога у епу схваћена као позитивна или негативна, односно да ли је она неко ко заводи Енкидуа од његовог чедног стања, од места где припада водећи га стазом к цивилизацији која ће бити и стаза његовог хибриса и његове пропасти. Ипак, Енкидуово проклетство није последња реч коју је упутио блудници и он уважава то што га је она одвела ка Гилгамешу и што му је омогућила богатији и смисленији живот. У томе је и величина овог епа: Енкидуова иницијација је замишљена истовремено и као добитак и као губитак.<sup>1495</sup>

Разлике се могу укратко набројити:

- 1) Различит контекст употребе мотива, различит поредак и фабула (Вестерман)

---

<sup>1494</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 150.

<sup>1495</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 141-2. Уп. Н. Seebass, *Genesis*, 137.

- 2) Различит пут/начин „иницијације“ првог човека – познање добра и зла се у Пост 2-3 не посредује сексуалним чином, јер актуализација полности се десила већ у 2, 23-24 (Бејли)
- 3) Различит *циљ* познања: циљ познања у Гилг је присаједињење цивилизацији и „постајање човеком“ (Шеленберг), док је у Пост 2-3 циљ познања било самостално аутономно одлучивање о корисном и штетном
- 4) Адамово стање пре „познања“, иако има реминисценције на једно чедно примордијално стање, ипак није стање „дивљака“. Он је представљен као неко ко је *са* животињама и *изнад* животиња, а не *као* животиња (уп. Шеленберг). Први човек није зверолик, он господари животињама, он им даје имена, за њега је направљен врт, не пасе заједно са стадима, а осим тога постоје велике индиције да су животиње ван врта и да долазе к њему да их именује.
- 5) Ева и Шамхат нису паралеле – Ева је „мајка свих живих“, Шамхат остаје блудница (Бејли).
- 6) Негативно вредновање „прелаза“ из незнања у познање – Пост 2-3 – „пад“, Гилг – „постајање човеком, напредак“ (са аспектом амбиваленције – Енкидуов благослов и клетва на Шамхат). Гилг јасно показује више симпатија за Енкидуов живот после „прелаза“ и зато Енкидуово корачање ка жени и цивилизацији не описује као „пад“. Сасвим другачије је у Пост 2-3, стање после „прелаза“ је неповратни губитак (Шеленберг, Вестерман, Бејли).
- 7) Шамхат делује по Гилгамешовом налогу, а жена по змијином наговору (Бејли).
- 8) У Гилг је блудница иницијатор Енкидуа, у Пост 3 жена је иницијатор мушкарца и себе саме у познање добра и зла (Бејли).
- 9) Енкиду је дете природе и мотивисан је у својој иницијацији полним нагоном који је у својој бити морално неутралан, првородни пар у Пост 3 мотивисан је недостатком поверења у Јахвеа која према Ј није ни природна, ни морално неутрална (Бејли). Енкиду је „несвесно“ био „заведен“ к цивилизацији без да је препознавао последице свог дела, док их је човек у Пост 2-3 знао (Е. Ото).<sup>1496</sup>
- 10) Такође, „примордијална чедност“ Енкидуова односи се на његово дивљачко стање, односно инстинктивно понашање у оквиру крда, док је да тако назовемо „примордијална чедност“ човека резултат његовог односа са Богом и благослова врта.
- 11) Место радње се разликује: врт и дивљина, а нема мотива дрвета који је повезан са познањем (можда је управо увођење мотива дрвета ослободило првобитни контекст сексуалне конотације, јер се у Пост 2-3 живот и познање посредују плодом са дрвета, а не сексуалним чином као што је било уобичајено у Ханану и Месопотамији)

<sup>1496</sup> Е. Otto, *Die Paradieserzählung*, 168.

Најсажетији закључак односа Гилг XI, 210 и Пост 2-3 могао би се изразити у следећем: бројне сличности упућују да је писац Пост 2-3 знао или за овај конкретан одељак или за неку од његових усмених форми, али се кључан моменат обраде древних мотива тицао различитог вредновања самог „прелаза“, док остале разлике упућују на контексте и значења које је одбацио. *Овде сматрамо да постоје јаке индиције да је увођење мотива дрвета познања добра и зла сексуалну конотацију бацило у други план, јер је тако само познање било посредовано плодом дрвета, а не полним чином. Тиме употреба овог мотива даје веома сведену алузију, али је не искључује сасвим.*

#### 10.7. Закључак одељка

Разна тумачења појма познања добра и зла могу се (условно) поделити на следећа:

- 1) Мотив дрвета је сликовит мотив, јер његови плодови могу да посредују одређене атрибуте. Дрво познања је искоришћено као *метафора* за посредовање познања добра и зла (мотив дрвета је сликовит и искоришћен, јер стоји насупрот дрвету живота који је *метафора* односа са Богом или самог Бога)
- 2) Дрво познања добра и зла је „сакрално дрво“ из хананског култа плодности – симбол богиње Ашере (забрана дрвета преузета од пророчке критике)
- 3) Познање добра и зла је *одлика одраслих људи*, зрелост, насупрот деце (Пнз 1, 39, Иса 7, 15-16 итд), подразумева самосталност и одговорност;
- 4) Познање добра и зла је *мудрост праведног владања односно суђења* (Давид и Соломон, 1Цар 3, 9; 2Сам 14), судски одн. правни контекст (уп. Кларк).
- 5) Познање добра и зла је *искуство послушности и непослушности* (патристичка егзегеза, јудејска егзегеза)
- 6) Познање добра и зла је „магијско знање“ које човека „уздиже“ да буде „као Бог“ па га Бог забрањује (Фрицен, Прокш, делимично Михел)<sup>1497</sup>
- 7) Познање добра и зла је *аутономно*, од Бога одвојено, самоодређење човека, односно самоодлучивање шта је за њега у овом животу корисно или штетно (Штубе, Штек, Вестерман, Блум, Кларк)
- 8) Познање добра и зла је *аутономно* морално-етичко закључивање и деловање (Буде, Кларк)
- 9) Познање добра и зла је *свеобухватно познање, познање свега* доступно једино кроз *откривење* (фон Рад, Волас, Венхам)

---

<sup>1497</sup> Свети Јустин Поповић наводи да је постојала секта офита (ὄφις - змија) која је сматраа да је човек окрепљен саветом мудрости кроз змију преступио заповест и тако постигао „познање истинитог Бога“. Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, 331.

- 10) Познање добра и зла је *сексуално искуство* (Гункел, Гресман, Шмит, Лорец, Мекензи, Зебас – дрво познања – афродизијак, делимично Михел)<sup>1498</sup>
- 11) Познање добра и зла је *практично знање* - способност стицања вештина за оснивање цивилизације (Велхаузен, Шмид)
- 12) Познање добра и зла је *чин присаједињења цивилизацији и постајања човеком* кроз полни чин као директна паралела са Енкиду-епизодом у Гилг I, 194-210 (амбивалентни чин – добитак и губитак) (делимично Шеленберг)
- 13) Мотив дрвета познања добра и зла је увео писац Пост 2-3 како би потиснуо конотације посредовања познања добра и зла кроз сексуални чин и нагласио посредовање познања кроз плод дрвета

На самом почетку морамо се сложити да дрво познања не представља неко конкретно дрво, већ пре *метафору* за посредовање одређених атрибута, у овом случају за посредовање познања. У суштини је искоришћена једна митска слика да се једењем извесног плода посредује неки квалитет и која је врло сликовита, погодна за наратив и његове слушаоце (читаоце). Сам акценат није на томе, него на теолошкој поруци која произлази из оквира целокупног текста (исто као и у случају дрвета живота).

Осим повезивања дрвета познања добра и зла са хананским култом плодности кроз идентификацију Ашере и дрвета, постојали су још неки мотиви за везу. Наиме, у религијама Старог Оријента змија је играла значајну улогу, али њена је симболика била многострука и прилично амбивалентна. Међутим, по Хвидбергу, у подручју Ханана и Сирије немамо разог да сумњамо кога змија репрезентује: хананско божанство Баал (Вал) се појављује не само у облику човека и бика, него и у облику змије. У таквом облику оно репрезентује плодност и потенцију. У хананској религији змија је била помагач богова, али и саветодавац, она је давалац живота, она обнавља живот и оплођује га. Сматра се да су на основу одређених археолошких података Бет-Сан и Гезер били нарочити центри култа змије. Змија је мушки елемент који се појављује са женском богињом као помагач и обновитељ живота.<sup>1499</sup>

Ипак, Џон Деј наводи да не постоји консензус у истраживању шта је била оригинална позадина змије у Пост 2-3. Он се критички осврће на низ предлога који су до тада постојали у истраживању и даје сопствене предлоге. Пре свега критикује ово Хвидбергово мишљење, јер сматра да Вал никада у хананској религији није био слика

<sup>1498</sup> Свети Јустин Поповић наводи да је постојала секта енкратита и манихејаца који су учили да се заповест састојала у уздржању од брачних односа, али он сматра да је то неосновано, јер је Бог у Пост 1, 28 и 2, 25 благословио и рекао „рађајте се и множите се“. Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, 331.

<sup>1499</sup> F. Hvidberg, *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, 287.

као змија, него је најчешће био тај који је победио змију (хаос).<sup>1500</sup> Овде ћемо се сложити са Дејом да постоји врло мало индиција да је Вал змија, али о мотиву змије ће бити више речи у одељку III.17.1.

Овде ћемо изнети кратак закључак о поистовећењу дрвета познања добра и зла са хананским култом плодности. Јасно је да пророци критикују култове који упражњавају Израилци у којима доминирају сексуалност (блуд) и („сакрално“) односно идолопоклоничко дрво (дрвеће). Јарош доводи у везу ово дрво из култа плодности са „дрветом познања добра и зла“. Сликавне представе потврђују да се богиња (богиње) вегетације односно богиње хранитељке-мајке (*dea nutrix*) представљала као стилизовано дрво, некада представљена као жена која држи гране, а некада и у симболу самог дрвета (Кел/Уелингер). Осим тога, друге слике показују да се ово дрво слика заједно са змијом, са том разликом да негде змија представља хаос који жели да угрози поредак и живот повезан са овим дрветом, а негде је змија управо та која штити дрво. Змија је амбивалентан симбол, погодан да се нађе у многим контекстима. Поред богиње као дрвета, змије као силе зла или силе заштите, појављују се каприди, керуби (мешовита бића) и лавови, где каприди представљају симбол сексуалности, керуби чуваре, а лавови царско достојанство.

Постоје јаке индиције да се ова богиња која се представља као дрво може идентификовати са хананском богињом Ашером (Ц. Деј). Само дрво као стуб или пањ (луг) могао је бити и култни објекат који је носио назив Ашера.

Хвидберг је тврдио да се иза симбола змије крије ханански Вал (Баал), али је то тумачење наишло на велики отпор у каснијим истраживањима (Ц. Деј), где се змија управо због своје многострукости не може лако повезати ни са једним божанством конкретно. Што се тиче змије не постоји консензус у истраживању. Оно што је, међутим, јасно је да она као симбол може лако бити уклопива у ханански култ плодности посвећен Ашери, али као улога „чувара“ дрвета или као пратилац-саветодавац божанстава који даје живот и мудрост.

Из свега онда можемо закључити да се иза дрвета познања добра и зла такође може крити представа богиње Ашере кроз симбол дрвета и алузија на ханански култ плодности. *Ипак, ова представа не остаје доминантна, из простог разлога што се Пост 2-3 односи на цело човечанство, а не само на историјски контекст у којем је ова*

---

<sup>1500</sup> J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592, London/New York 2013, 35-37. Уп. С. Westermann, *Genesis*, 333.

*приповест можда настала. Овај контекст нам је можда важан траг у развоју саме приповести, али дрво познања добра и зла не исцрпљује се у овом тумачењу.*

Поменуте сликовне представе су нам јасно показале да су библијском писцу били и те како познати сви ови мотиви: богиња као дрво, (плодност, живот и мудрост), змија и херувим. Видимо да се писац Пост 2-3 „игра“ са овим мотивима, јер су не само амбивалентни, него поливалентни и врло пригодни да се поставе у нови контекст. Они су били познати древном Израилју како кроз усмено предање, тако и кроз слике и текстове. Коначна форма текста нам свакако казује да су овом дрвету људи нашли смрт и да је стога оно било забрањено. *Аутор Пост 2-3 је ове мотиве поставио у универзални контекст који се тиче целог човечанства, а не, као пророци, само у период који се тиче Израилја.* Тако и мотив познања добра и зла треба тражити у универзалном, а не само партикуларно (израиљском) контексту.

Затим, из прегледа горе закључујемо да се многа од ових значења појма познања добра и зла преплићу. Иако су многа од њих у егзегези представљена као опречна, показаћемо да је извесна *синтеза* могућа. На основу претходне анализе покушаћемо да одредимо шта се у овом раду подразумева под мотивом (дрвета) познања добра и зла.

Пре свега поћи ћемо од светописамских места: познање добра и зла је одлика одраслих зрелих људи, што нас свакако води да закључимо да су први људи били попут деце. Ово схватање преузима и патристичка и јудејска егзегеза, тако да ћемо и ми са њиме сложити. Кључан допринос патристичке егзегезе састоји се у томе да познање добра и зла није „апсолутно“ забрањено, него „привремено“, до узраста када би било *доступно* човеку (св. Теофил Антиохијски, св. Јефрем Сирин, св. Григорије Богослов и св. Јован Дамаскин). Човек јесте биће коме је урођена тежња ка животу и мудрости, ка превазилажењу сопствене егзистенције, које заступа Педерсен је сасвим тачно, али његово мишљење по којем сматра да Бог брани то човеку, јер би му се превише „приближио“, не можемо прихватити. Пре свега, таква слика о Богу не уклапа се у старозаветне представе. Разлика између патристичке и јудејске егзегезе састоји се у томе што по јудејској човек не би примио такво познање, односно оно би за њега остало недоступно, те ћемо се овде одлучити за закључке патристичке егзегезе. Човек је требало да слуша заповест, да се вежба у привржености добру и да се наслађује дрветом живота (самим Богом и животодавним енергијама његовим) до тренутка када би примио познање. Са овим схватањем ћемо се такође сложити.

Тумачење по којем је познање добра и зла једно *аутономно*, од Бога одвојено, самоодређење човека, односно самоодлучивање шта је за њега у овом животу корисно

или штетно које су заступали Штубе, Штек, Вестерман такође оцењујемо као прихватљиво. Оно не искључује закључке светописамске, патристичке и јудејске егзегезе, него их прецизније дефинише и обухвата. Са овим тумачењем ћемо се такође сложити.

Даље, Будеов став да је познање једно морално-етичко познање може се подвести на неки начин под познање као аутономно самоодлучивање између корисног и штетног које такође не искључује категорије моралног одлучивања. Такође, иако Буда није прихватао Велхаузена, његово тумачење је такође плаузибилно: познање практичних вештина (уп. „моноговрсно знање“ код св. Јована Дамаскина) такође потпада под аутономно самоодлучивање између корисног и штетног у том смислу што човек познаје (сазнаје) амбивалентне карактеристике ствари у свету и сам одлучује шта је за њега корисно или штетно. Такво човеково деловање доводи до развоја цивилизације који Велхаузен, сасвим тачно, види као процес човекове аутономности односно отуђења од Бога који кулминира у оснивању империја (Вавилонска кула) као потпуни антипод првобитној богонамераваној егзистенцији за човека.

Схватање познања као свеобухватног знања, односно свеопште мудрости које заступа Венхам може се само делимично прихватити. Разлог томе је што једно такво знање *није могуће* за човека, а већ смо закључили да човеку познање не би било ускраћено. У том смислу остајемо при ставу Вестермана, Штека и Штубеа. Оно што је, међутим, код Венхама нарочито занимљиво, а уклапа се у патристички контекст јесте да је истинско познање могуће само кроз *откривење* – то је тачно на примеру Соломона који моли да му Бог пода (открије) то знање, а и кроз послушање заповести до приласка дрвету живота као момента „откривења“ односно „богопознања“ (уп. св. Јован Дамаскин).

Тумачење познања које се базира на изразу „постати као Бог“ и тумачи га у контексту магијског знања (Фрицен, Прокш) које би човека „попело“ на божански пиједестал ћемо одбацити. То чинимо из разлога што се „постати Богом“ не може у квалитативном смислу већ само у аналошком: ако човек може сам за себе да одређује добро и зло онда јесте „као Бог“, делује аутономно и самостално.

Остаје још да се одредимо према схватању познања као сексуалног искуства (Гункел, Гресман, Зебас, уп. схватање дрвета као богиње плодности и критика идолопоклонства са јаким сексуалним алузијама). Веома су јаки аргументи који говоре против, али и они који говоре за. Овде ћемо поћи од претпоставке да се одређени аспекти

овог тумачења могу подвести под познање као аутономно разликовање између корисног и штетног које смо узели као најсвеобухватније и најрелевантније.

Пре свега том тумачењу се супротстављао сам текст Пост 2-3 који говори о стварању полних бића за које би онда било нелогично да им се та полност брани (Буде против Гункела, Јакоб, Вестерман итд). Осим тога јак је и аргумент по којем полно искуство не би могло човека учинити да „постане као Бог“, јер библијски Бог нема те атрибуте. У том смислу ови аргументи су у праву и већину мишљења до Зебаса можемо одбацити. Оно што Зебаса разликује јесте што он у изразу „постати као Бог“, за који се у 3, 22 тврди да је човек постао, разумева могућност стварања новог живота кроз полни чин – рађање деце (добро), али и неизоставно са тим повезан циклус рађања и смрти (зло). Стварање новог живота заиста јесте одлика Бога, и то се овде аналошки подразумева, а не квалитативно, као код претходних егзегета који су заступали такав став. У том смислу познање како га ми разумевамо у овом раду може имати и своје јаке сексуалне алузије, јер људско аутономно одлучивање о корисном и штетном подразумева самосталну активност и у том чину. Ипак познање о коме говори Пост 2-3 не може се исцрпети само у том тумачењу.

Сва тумачења која сматрају забрану једења са дрвета познања апсолутном како се не би човек „превише“ приближио Богу су погрешна, јер претпостављају митску слику о Богу. Бога је на тај начин немогуће угрозити. У исту групу спадају тумачења која се позивају на Адп, Гилг и Етн по којима је Бог хтео човеку да дозволи само један од атрибута, али не и оба (Михел, Зебас) ћемо такође одбацити. Слика о Богу у Пост 2-3 има јаку митску позадину, али не можемо представу о Богу градити само на основу овог текста и то пре свега из разлога што је његово уклапање на почетак Пентатеуха дало оквир у којем треба сагледати цео текст и дати му коначно тумачење.

Схватање познања у доба просветитељства које је постављало човека у Едену у „животињско стање“, а познање као прелаз из „инстинктивног“ у „разумно“ такође треба одбацити и то из више разлога. Пре свега, човеково стање није описано као животињско, него управо је он тај који даје имена животињама (господари), а осим тога приказан је као биће које разговара са Богом што подразумева разум. Поред тога, корак ка цивилизацији је врло амбивалентно оцењен код библијског писца.

Гункелово мишљење по којем би човек у Едену био „без свести о добру и злу“ те простим *нешташлуком* изазвао велику трагедију, лишило би човека сваке одговорности и избора што ћемо такође одбацити. То би онда подразумевало да он нема слободну вољу. Осим тога остајање човека у таквом детињем, незрелом стању није била



богонамеравана егзистенција за човека. Човек јесте у извесном стању „детење незрелости и незлобивости“, али Бог га не би оставио у том стању „детење безбрижности“ него му је управо дао закон да би се поштовањем заповести развијала његова слободна воља, односно у том детињем безазленом стању *оставио је простор динамичног развоја човека до момента стицања познања*. Познање би остало постизање аутономности и самовласности о разликовању корисног и штетног, али човек притом би био извежбан да увек бира само добро. Права слободна воља и јесте само избор добра, а не избор између добра и зла. Човек не би морао да има *искуство* добра и зла да би их разликовао, као што човек данас не мора да почини грех убиства да би знао како је то погрешно. У том смислу би био изнад избора добра и зла што јесте „божанско познање“.

### 11. Тумачење 2, 10-14 – реке из Едена

*10. А ток излазећи од Едена напајаше врт и оданде се дељаше и поста четири реке. 11. Име једне је Пишон, она тече око целе земље хавилске, тамо где има злата. 12. И злато земље те је добро, а тамо има и бделиума и оникса. 13. А име друге реке је Гихон, она тече око целе земље Куш. 14. А име трећој је Хидекел, она тече наспрам Асура. А четврта је Еуфрат.*

Још од древних времена постојали су покушаји да се реке које истичу из Едена поистовете са неким конкретним рекама које су нам и данас познате. Свети Јефрем Сирин каже: „Ово су четири реке: Пишон је Дунав, Гихон је Нил, и Тигар и Еуфрат између којих ми смо ми настањени. Иако су позната места од којих оне теку, место главног извора није познато. Зато што је Рај постављен на великој висини, ове реке пониру око њега и утичу у море и као преко високог аквадукта пролазе кроз земљу која је испод мора, у ову земљу на којој ми живимо. Свака од њих тада покуља из земље: на западу Дунав који је Пишон, Гихон на југу, Еуфрат и Тигар на северу“.<sup>1501</sup> Идентификација река и описи показују очигледно представе једне архаичне античке географије која је данас превазиђена.

Циљ идентификације река био је локализација Еденског врта. Тако је Еден смештан на простор Јерменије, Ирана, Ирака, Кавказа, Етиопије па чак и Авганистана.<sup>1502</sup> Међутим, већина се слаже да је Еден немогуће лоцирати, једино што можемо рећи да нам

<sup>1501</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.6*, 40.

<sup>1502</sup> E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, у: R. Hees (ppp), *I studied Sources form before the Flood (SBTS 4)*, 1994, 175.

сам текст указује да је највероватније реч о простору Месопотамије.<sup>1503</sup> Зебас сматра да иако га је немогуће локализовати, то не значи да је реч о нечем неземаљском,<sup>1504</sup> а Шпајзер тврди да је писац Пост 2-3 је замишљао врт као географску реалност, а фантазма је учитавање каснијих античких, па и модерних аутора.<sup>1505</sup> Сви покушаји да се реке идентификују са неким данашњим и да се доведу до заједничког извора нису успеле.<sup>1506</sup> Приликом описа река које теку из Едена није реч о томе да се укаже на то где би он могао да се налази, него опис шта се дешава са самим рекама у удаљеним земљама након раздељења у Едену. Читав опис је по Јакобу врло маштовит, једна фантазма и писац намерно то жели: он жели иронично да допринесе демитизацији (Entzauberung) „раја“.<sup>1507</sup>

Због различитости језичке форме у односу на остатак текста литерарна критика је сматрала одељак 10-14 каснији редакторским додатком, али да ли је то тако до сада нема консензуса.<sup>1508</sup> Као што у Постању постоји низ генеалогича у смислу набрајања родослова, тако Вестерман посматра и 10-14 као географско набрајање које може стајати самостално и ван текста.<sup>1509</sup> Он сматра да је писац Пост 2-3 уклопио ову древну традицију у текст са следећим циљем: *Овде није реч о давању неке конкретне географске одреднице већ више о једном теоретском покушају да се „географија раја“ повеже са реалним земљописом, односно да се покаже како све воде света потичу из раја и да благослов и плодност коју оне носе своје порекло имају у плодности и благословима рајског (Божјијег) врта.* Уколико 10-14 схватимо тако, онда је бесмислен сваки покушај у тумачењу да се „географске“ одреднице у 10-14 поистовете са неким нама данас познатим рекама. Паралелно са осликавањем времена праисторије 10-14 даје једну „географију праисторије“ односно временској поставља и просторну паралелу. Управо стога је и логично да су одреднице и описи који се тичу поменута четири тока врло бледе и неодређене. 10-14 повезује земљу праисторије са географијом познатог света и показује да њој у позадини стоји једна веома древна традиција која одражава магловите и примитивне географске представе о свету.<sup>1510</sup>

Ток у врту морао се оделити од четири светска водотока након изласка из врта. Раздељена четири рукавца нису четири рајске реке и сваки текст који је тако превео је

---

<sup>1503</sup> G. Wenham, *Genesis*, 61, 66. C. Westermann, *Genesis*, 284.286. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 108.

<sup>1504</sup> H. Seebass, *Genesis*, 107-8.

<sup>1505</sup> E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, 175.

<sup>1506</sup> B. Jacob, *Genesis*, 87. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 108-110.

<sup>1507</sup> B. Jacob, *Genesis*, 89.

<sup>1508</sup> C. Westermann, *Genesis*, 293, G. Wenham, *Genesis*, 64, H. Seebass, *Genesis*, 109.

<sup>1509</sup> C. Westermann, *Genesis*, 293.

<sup>1510</sup> C. Westermann, *Genesis*, 293, G. Wenham, *Genesis*, 64.

искварен, јер раздјељење почиње тамо где рајска река престаје. Број четири треба да значи универзалност – односно све четири стране света. Насупрот праизвору од врта у Едену стоји цео свет, а четири реке које од рајског тока потичу доносе свету живот и плодност.<sup>1511</sup>

Четири наведене реке граде два пара: Еуфрат и Тигар који су позната властита имена река и Фисон (Фишон) и Геон (Гихон) који су уствари апелативи односно *особине* неке реке. Реке под овим именом не постоје нигде нити су нађене у неким текстовима, Осим мањег извора у Јерусалиму под именом Гихон (1Цар 1, 33). Ипак, за друге две одреднице постојали су најразличитији предлози: Фишон – Инд, Ганг – Нил, Дунав итд. Земља по имену Хавила (Даничић „земља авилска“) помиње се у Пост 10 7.29; 25, 18 и 1Сам 15 7 под којим се подразумевају области у јужној и северној Арабији (у антици позната као извор злата). Геон (Гихон) је често поистовећиван са Нилом због ознаке земље кроз коју протиче – Куш. Куш је иначе у СЗ најчешће поистовећиван са Етиопијом или Нубијом, са земљама јужно од Египта, међутим у Пост 10, 8-12 се овај израз помиње као ознака за Месопотамију, односно за земљу Касита (акадски *Kaššū*).<sup>1512</sup>

„Бделиум“ у ст. 12 је ароматична супстанца са којом је успоређена мана у Бр 11, 7. Неки мисле да је реч о драгом камену. Ово би се уклопило у помињање злата и оникса у Јез 28, 13 са својим каталогом драгуља у Еденском врту. „Оникс“ се употребљавао за украшавање скиније и свештеничких одежда (уп. опис Скиније), а његово помињање има за циљ да симболички опише присуство Божије.<sup>1513</sup>

Шпајзер износи једну занимљиву тезу где је Еден могао да се налази и то, наиме у на ушћу Тигра и Еуфрата у Персијски залив. Садашњи географски подаци показују да је некада ово ушће у Персијски залив било повученије ка мору и да је подручје данашњег Кувајта било веће и мочварно тле испресецано бројним токовима и плодном земљом, слично делти Нила данас. Стога, Шпајзер је покушао да неколико сушних речних корита поистовети са мистериозним Фишоном и Гихоном (нпр. Пишон – Дијала и Гихон – Керка). Он је први изнео тезу да се митска лука Дилмун налазила управо ту.<sup>1514</sup> Ипак, ова теза данас има мало присталица.<sup>1515</sup>

<sup>1511</sup> C. Westerman, *Genesis*, 295, G. Wenham, *Genesis*, 64.

<sup>1512</sup> Израз פִּשְׁוֹן је од гл. פִּישׁ што значи „обилато извирати“ као и !wxug од x;ugi што значи „клобучати, произносити“ па је вокална асимилација довела до тих имена. C. Westermann, *Genesis*, 296, G. Wenham, *Genesis*, 65, E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, 177, H. Seebass, *Genesis*, 109-110.

<sup>1513</sup> G. Wenham, *Genesis*, 65.

<sup>1514</sup> E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, 179-80.

<sup>1515</sup> Венхам сматра да ова теза није могућа, јер она полази од претпоставке да те реке извиру из Едена, а не да увиру у њега. G. Wenham, *Genesis*, 66.

Простирање четири реке на све крајеве света Зебаса води до занимљивог закључка: да се стих 9 односи на цео свет, а не само на врт. Када је човек изашао ван врта, није затекао пуст свет, него један свет који на један непознат и неоткривен начин и даље живи од водених (животних) токова из Еденског врта. Врт је заправо био само привилеговано место, јер има огромне количине воде, те стога људско делање чини лакшим и подношљивим.<sup>1516</sup>

Венхам и Вестерман су приметили да се Тигар и Еуфрат помињу на самом почетку Атр I, 25-27.<sup>1517</sup> Текст на овом месту је оштећен и не знамо тачно у ком контексту су поменути, међутим ове реке се помињу у КАР 4, 6.14: „и након што Тигар и Еуфрат беху утврђени“ и Мдк 23-24 где Мардук „створи Тигар и Еуфрат и одреди им места и корита и назва их именима добрим“. Контекст говора о овим рекама у академским текстовима јесте контекст стварања. Новостворени свет је заправо Месопотамија у којем ове реке играју кључну улогу, а њихова корита су настала односно „утврђена“ тиме што су нижи богови ископали њихова корита, а велики богови тако „одредили“. Видимо да је контекст говора о овим рекама различит од онога у Пост 2, 10-14. Осим тога, ниједан од академских текстова нема непосредно са стварањем повезан одељак о „рају“ или било каквом врту који је био намењен за човека. Што се тиче односа Едена и Дилмуна, то смо разјаснили у III.8.

## 12. Тумачење Пост 2, 15

15. *И узевши Господ Бог човека доведе га у врт еденски да га обрађује (עבד - 'abad) и да га чува (שמר - šamar).*

У патристичкој егзегези се „рад и чување“ схвата углавном алегоријски: човек има послушање према заповести, да чува своје срце и блажени живот који има (види III.9). Бл. Августин примећује разлику између тескобног рада након изгона из врта и рада пре тога.<sup>1518</sup> Једино свети Симеон Нови Богослов сматра да човек има урођену потребу да ради и да је то егзистенцијална особина која га води ка добру, а да је ленствовање оно што води у пропаст.<sup>1519</sup>

По Вестерману, Пост 2, 8 и 15 су дублети, јер оба говоре о постављењу човека у врт. Он сматра то неопходним из разлога што је одељак 10-14 прекинуо низ приповести па ст. 15 поново повезује приповедање о човеку. Упркос томе што су дублети, они се

<sup>1516</sup> H. Seebass, *Genesis*, 110.

<sup>1517</sup> C. Westermann, *Genesis*, 298, G. Wenham, *Genesis*, 64.

<sup>1518</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.11.15, ACCS I, 60

<sup>1519</sup> Symeon the New Theologian, *Discourses* 10.3, ACCS I, 61.

разликују у томе што ст. 15 наводи и разлог постављења: „да га обрађује и чува“. Иако неки ово сматрају за каснији додатак, помињање људске обраде тла већ у ст. 5 говори против овог мишљења.<sup>1520</sup>

Буде је избацивао исказ „да га ради и чува“ сматрајући да не може да се уклопи са рајском сликом „уживања“ човека у Еденском врту и да рад долази тек касније у 3, 17,<sup>1521</sup> док је Гункел сматрао да рај у том случају није био савршен.<sup>1522</sup> Међутим, Вестерман се не слаже са овим и сматра да је то једна представа која је страна Старом Завету, и да такве представе приличе Хесиоду и Курану (сура 38, 49-53)<sup>1523</sup> па су се онда свуда рашириле (Зебас такође наводи да врт није био „земља дембелија“). Тумачење овог места код К. Будеа под великим је утицајем етичког идеализма који се нарочито исказује у његовом тумачењу улоге два дрвета, а осим тога оно „блажено уживање“ потиче из једног специфичног разумевања рада у време у којем је живео: физички и мануелни рад као онај који је повезан са „материјалним“ је „нижи“ или „мање вреднији“ од духовног. Оваква схватања су Пост 2-3 заиста страна.<sup>1524</sup>

Рад је овде један од суштински важних карактеристика људског постојања и живот без рада не би био човекодостојна егзистенција. Исто као што се Пост 1 састоји од стваралачког рада и то у ритму радних дана и ноћи за одмор тако и створење настало од Творца који ствара („ради“) добија „радни“ задатак. Смислено и испуњено људско постојање не може постојати без (стваралачког) рада.<sup>1525</sup>

Вестерман сматра да је бесмислено разматрати да ли се навод о радном задатку човека овде односи на ратарски или вртларски посао (иако је вртларски доста лакши). Додуше, тачно је да иза ових израза עֲבַד וְשָׂמַר стоји слика палестинских ратара, али би у сваком случају било погрешно да овај задатак који је човек добио ограничити само на пољопривреду или вртларство. Ови глаголи означавају рад човека у простору који му је Бог наменио и који има једну позитивну, стваралачку улогу, у ритму стварања и одржавања, обрађивања и чувања. Они су у комплементарном односу, допуњују се: „обрађивање и очување“. Стога се може рећи да сваки људски рад на неки начин припада овом кругу „стварања и очувања“ као две основне одреднице људског деловања. Писац

---

<sup>1520</sup> C. Westermann, *Genesis*, 299. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 67, H. Seebass, *Genesis*, 111.

<sup>1521</sup> K. Budde, *Urgeschichte*, 83.

<sup>1522</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 7-8.

<sup>1523</sup> Уп. *Kur'an s prevodom*, В. Korkut (прев), Medina Munevvera 1981. (1402. h), 456.

<sup>1524</sup> C. Westermann, *Genesis*, 300. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 67, H. Seebass, *Genesis*, 111. Уп. В. Jacob, *Genesis*, 90 и G. v. Rad, *Genesis*, 80. види одељак III.8 и уп. горе св. Симеон Нови Богослов.

<sup>1525</sup> C. Westermann, *Genesis*, 300.

хоће да каже да је рад човека у сваком случају била Божија намера за његово створење.<sup>1526</sup>

Венхам наставља са анализом гл. *'avad* који значи „служити, радити, обрађивати“ који је веома чест гл. и употребљава се понајвише да означи култивисање тла (2, 5; 3, 23; 4, 2.12). Реч је употребљавана у општем смислу да означи и служење Богу у религијском смислу (Пнз 4, 19) а такође и у свештеничким текстовима, нарочито за рад Левита (Бр 3, 7-8 итд). Слично томе и гл. *šamar* што значи чувати, одржавати има профано значење пазити, стражарити (4, 9; 30, 31), али је много чешће коришћен у законским текстовима у контексту одржавања религијских заповести и дужности (17, 9 и Лев 18, 5) и нарочито у контексту левитског чувања скиније од радозналаца и странаца (Бр 1, 53; 3, 7-8). Симболизам уточишта који еманирају Еден и Скинија већ су били повезани, али се овде види да се користе чак и исти изрази.<sup>1527</sup>

### **13. Схватање рада у Пост 2, 15; 3, 18-19 и академској литератури (положај човека и циљ стварања људи у Библији и академским текстовима)**

Разлика између Пост 2-3 и академских текстова нигде није толико очигледна и толико важна као што је то у схватању рада. У њему лежи истовремено и *схватање циља стварања људи* као и његовог специфичног положаја у свету. Академски текстови који су у овом раду анализирани, Атр, Ее, Мдк, Мкр, KAR4 разликују се у времену настанка, контексту употребе и многим другим аспектима, али су у једном једнозначно сложни: човек је створен како би преузео *посао* од нижих богова.<sup>1528</sup> У томе се састоји и циљ његовог стварања. О томе како се све схватао овај посао детаљно је анализирано у одељцима II.1.15, II.2.16. и II.4.6. Овде ћемо само кратко напоменути да рад у академским текстовима има за циљ борбу против „хаотичних“ сила путем одржавања мреже канала и наводњавања, плодови поља треба да прехрањују богове путем жртава у храмовима и стога се култивисање и пољопривреда разумева као – *богослужење*.<sup>1529</sup> Овај рад је тескобан, мукотрпан и хијерархијски распоређен: у Мкр имамо човек-краља и човек-радника где први налази боговима, а други је створен само да ради. Мкр је, као и други академски текстови, у том смислу једна метафизичка потпора робовласничког система.

<sup>1526</sup> C. Westermann, *Genesis*, 301.

<sup>1527</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67.

<sup>1528</sup> C. Westermann, *Genesis*, 301.

<sup>1529</sup> R. Albertz, *Die Kulturarbeit*, 46; C. Wilcke, *Vom Wesen des Menschen*, 246.

Управо на том месту би се могло рећи како је нарочито у схватању рада приметна *субверзивна рецепција* академских текстова (традиција) у Библији.

За разлику од Пост 2, 15 људи у академским текстовима раде на „пољу богова“, а не у врту који је намењен њима. Они треба да га доведу у стање плодности и бујања богова ради, не себе ради, а ова делатност је повезана са култом односно културом под којом се подразумева изградња храмова и поштовање празника. Даље, богови потребују људе да би се прехранили и управо у оним причама у којима нема овог мотива лежи кључна разлика између СЗ и СО. У Пост 2,15 не постоји свет богова за који човек мора да ради, задатак који добија јесте израз поверења. У 2, 15 рад припада човеку у простору који је за њега намењен и који потребује обраду и одржавање (и плодови рада припадају човеку). *Рад човека је демитологизован*, а култура којој припада обрада и чување имања добија свој самостални значај. Божије давање радног задатка човеку је важан моменат међусобног односа Бога и човека. Рад припада човеку и одређује човека баш онако како га је и Бог створио. Култура и цивилизација из тог основа добијају своју вредност, на овом Божијем мандату који почива на човеку.<sup>1530</sup>

Венхам наглашава да је човек и пре „пада“ требало да ради, јер рај није био место у којем је живот био просто ленчарење. У односу на Атр и Ее, који говоре да је човек био створен да ради како би ослободио богове посла, Постање не говори о овом терету који се намеће на човека – Бог не намеће човеку неки свој посао или терет, али је рад ипак суштински важан за људски живот.<sup>1531</sup>

У поређењу рада у Пост 2-3 и академској литератури, Зебас полази од тврдње да је рад на обрађивању и одржавању врта био задатак који човека *испуњава*. „Чување“ односно „одржавање“ врта се могло пре свега односити на то што је врт једна по себи драгоцен и компликован „ствар“. Човек није морао „да чува“ врт од животиња (јер их још нема), него под чувањем Зебас сматра да се мисли на „планирано одржавање“ (уп. Атрахазис). Он сматра да се у овом „чувати“ састоји још једна разлика СЗ и академске литературе, јер је у потоњој човеку дата заповест само „да ради“.<sup>1532</sup>

Зебас се такође слаже да врт у Пост 2-3 није „Божија башта“ односно „врт Господњи“ (уп. одељак Ш.8.2). Тек у 3, 8 говори се о Богу у врту, али и тада тек у контексту губитка. Можда наратор управо и избегава сваки указ на то да пореди врт са „Божијом баштом“. Концепт „Божије баште“ би подразумевао да је Бог створио човека

<sup>1530</sup> C. Westermann, *Genesis*, 302. Уп. А. Поповић, *Biblijske teme*, 18.

<sup>1531</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67. Уп. А. Поповић, *Središnje teme*, 18.

<sup>1532</sup> H. Seebass, *Genesis*, 112. Уп. U. Rüttersworden, *Dominium terrae* (BZAW 215), Berlin 1993, 28.

да ради у врту у којем он обитава и да је сам врт Бога ради, а не човека ради. Концепт Божије баште се уклапа у месопотамске представе по којима је човек створен да ради како би прехранио богове. У Пост 2-3 човек није створен из тог разлога, да Јахвеу служи и да га прехрањује, јер то Јахвеу није потребно. Ипак, рад на одржавању и обради врта представља једно од суштинских одређења човека која воде човековом испуњењу. Зато ст. 15 понавља ст. 8 у којем сам врт назива „милином“ (привилегијом) и тиме показује да човек није случајан моменат стварања, само „шраф у систему“, него да је он циљ стварања.<sup>1533</sup> Јахве је остао крајњи „власник“ врта, али га је дао „у закуп по нултој цени“.<sup>1534</sup>

Шеленбергова анализира изразе који се користе за означавање рада у Пост 2. Иако Бог даје човеку тај радни задатак, за разлику од академских текстова, у Пост 2-3 нема назнака о томе да је овај рад заправо кулук који треба да одмени Бога или богове. Глагол који се употребљава са постављање човека у врт је *חִיף* (*hif.*) који поред свог основног значења има и конотацију „почивати, одмарати“. Избор речи који се овде користи асоцира на неговање већ посађеног врта који би према старооријенталним представама више одговарао задатку једног цара (уп. Проп 2, 5) и да рад који је намењен човеку према 2, 15 није тескобни рад какав се описује у академским текстовима. Тескобан рад на земљи који се помиње у 3, 17-19 указује нам да је човек био слободан од таквог рада у Еденском врту и да као „казна“ припада животу ван (после) врта. Уосталом, 3, 23 показује да је тескобно обрађивање земље нужна последица изгона из Еденског врта.<sup>1535</sup>

Осим глагола који помиње Шеленберг, изрази који се користе да опишу појам рада су у академским текстовима су *šupšikum* i *dullum* који и те како наглашавају онај тескобни аспект рада, док су у јеврејском *avad* i *šamar* који се више односе на рад вртлара који је прилично лакши. Ако би неки део текста Пост 2-3 у контексту тескобног рада имао везе са академским текстовима, онда је то Пост 3, 18-19 које описује рад послепадне егзистенције. Рад „у зноју лица“, „у муци“ до тренутка „враћања у земљу“ може садржати значења која термини *šupšikum* i *dullum* обухватају. Међутим, ни у једном тренутку не треба изгубити из вида да такав рад није био примарна и богонамеравана егзистенција за човека, већ секундарна реалност заснована на човековом погрешном избору. Тескобан рад је, као и многи други аспекти човековог живота, у академским текстовима схватан једноставно као фактицитет који је човек морао нужно да прихвати.

---

<sup>1533</sup> H. Seebass, *Genesis*, 112.

<sup>1534</sup> H. Seebass, *Genesis*, 113.

<sup>1535</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 206.



Вестерман сматра да 3, 18-19 не смео схватити као потпуно песимистичан одељак. Рад је и даље тај који испуњава људску егзистенцију и не мења ништа у оном давању радног задатка човеку у 2, 15 које остаје Божији дар људима. Ипак, он се разликује зато што је спојен са муком које раније није било. Иако је земља оптерећена проклетством, она ће наставити да даје хлеб. У питању је, по њему, један трезвени реализам који искључује свако идеализовање људског рада. Рад који је спојен са муком и знојем човек не може да укине, он сада припада људској егзистенцији. Тек ће смрт тескобном раду учинити крај. Пошто је употребљен израз *adamah* у коју се човек враћа, тако се приводи крају круг изрицања казни док се истовремено повезује са одељком о стварању.<sup>1536</sup>

Укратко ћемо стога навести разлике у схватању рада у Пост 2-3 и академским текстовима:

- 1) Врт је у Пост 2-3 засађен само за човека, човек се храни од његових плодова иако га није „садио“.
- 2) Човек није дужан да ради како би обезбедио „храну“ за богове, јер Јахве не потребује плодове врта нити „једи“ жртве као богови асиро-вавилонског пантеона, а плодови рада остају само човеку; рад није богослужење (рад је демитологизован).
- 3) Тескобни рад који личи на академске описе рада је тек секундарна реалност, није богонамеравана егзистенција за човека.
- 4) Термини које употребљава Пост 2-3 за рад немају толико наглашен аспект тескобе попут академских израза.
- 5) Рад у Пост 2-3 није хијерархијски распоређен као у Мкр у подели човек-краљ и човек-радник чиме библијски текст не даје метафизичку потпору робовласничком систему за разлику од академских текстова.
- 6) Рад у Пост 2-3 остаје једна од важних карактеристика човекове егзистенције и повезан је са човековим стваралачким потенцијалом.
- 7) Рад у Пост 2-3 није нужан да свет не би прешао у стање „хаоса“ као у академским текстовима, јер Бог одржава свет (уп. Пс 103.)

Овакво схватање рада доводи и до различитог схватања положаја човека у свету као и циља његовог стварања. *Положај човека на основу академских текстова је ропски и потчињен, док положај човека у врту има царске конотације. Циљ стварања човека у Библији јесте живот у неусирној пуноћи дрвета живота које је сам Бог, у хармоничној заједници са женом и са животињама у непрекидном уздизању познања до тренутка*

---

<sup>1536</sup> С. Westermann, *Genesis*, 361.

постајања „као Бог“. Човек је својим погрешним избором изабрао погрешан пут, али нам је тиме библијски писац јасно представио теолошки став да свет у коме се налазимо није нужно морао бити овакав. Тиме је човек постављен у центар свог самоодређења те његов рад као и други аспекти живота зависе само од њега и његових избора, а не од „судбине“ какву су му наменили богови. Тако се истовремено помера тежиште са фактичког прихватања стварности и друштва какво јесте ка промишљању човековог моралног деловања и његових последица, као и ка критичком преиспитивању садашњих животних околности из ове јединствене теолошке перспективе.

На овом месту немогуће је не поставити питање: откуд овакво јединствено схватање рада, његовог положаја и циља човековог стварања у Библији? Одговор на ово питање је тешко прецизно дати. Међутим, уколико погледамо Стари Завет у целини налазимо сличне теолошке токове. Писац је могао црпети из теологије Савеза, која подразумева Савез Бога са робовима јасно показујући да Бог који се у историји открива није Бог моћних, већ слабих. У том контексту предања о Изласку из Египта, што је социолошки гледано прелазак из ропства у слободу, такође играју улогу једнако као и Освајање Ханана које је, историјски гледано, слом хананског робовласничког система. Коначно ако узмемо у обзир пророчку социјалну критику и бригу за ближњег, која је била основ сасвим новог поимања човековог достојанства, јасно нам је да је библијски писац имао неисцрпну традицију у којој је могао налазити инспирацију за овај текст.

#### **14. Тумачење заповести Пост 2, 16-17**

*16. Заповеди Господ Бог човеку говорећи: са сваког дрвета у врту смеш јести, 17. а са дрвета познања добра и зла, са њега не једи, јер у дан једења твога са њега смрћу умрећеш.*

Након описа Еденског врта и његових река, наратив наставља са набрајањем Божијег изобилног даривања човеку истовремено дајући и наговештај трагедије која ће се десити у Пост 3. У 2, 9 је речено да је врт садржао дрвеће чији су плодови добри за јело, али је сада експлицитно дата заповест да се са свих њих једе осим са дрвета познања.<sup>1537</sup> Ово опет указује на „очинску“ бригу Бога за човека. Забрана се односи само

---

<sup>1537</sup> У Курану, заповест је овако уобличена: „I mi rekosmo: „O Ademe, živite ti i žena tvoja u dženetu i jedite u njemu koliko god želite i odakle god hoćete, ali se ovom drvetu ne približujte pa da sami sebi nepravdu nanesete!“ II, 35. Осим тога, дрво познања добра и зла зове „уклето дрво“ (сура XVII, 60).

на једно од два „специјална“ дрвета.<sup>1538</sup> Фон Рад, такође, наглашава да ст. 16 говори о великодушном дару Бога човеку, о простору у којем може да се креће без ограничења и да нам у том контексту ст. 17 делује као „минималан захтев“. Управо је, по њему, за „жаљење“ то што се човек одлучио да крене према једином дрвету које је од многих забрањено.<sup>1539</sup> У том контексту је *inf. abs.* од гл. לָאָל (*akal*) коришћен највероватније да би се нагласила супротност ове дозволе у односу на забрану у ст. 17, а израз מוֹתָם מֵעֵץ הַיָּדָעַת (mot tamut), у LXX - θανάτω ἀποθανείσθε, као тзв. *figura etymologica* где се понављањем глагола и именице настале од глагола даје озбиљнији тон исказу.

Зебас наводи да је Јахве остао „власник“ врта: према данашњем схватању могло би се рећи да га је дао човеку „у закуп по нултој цени“. Тако почиње Бог у ст. 16 са једним великодушним исказом о слободи, односно једењу са дрвећа. Иако, наравно, дрвеће не даје плода током целе године, према ст. 9 можемо закључити да плодови имају извесну (нутритивну) предност у односу на остале плодове поља (1, 29). Забрана једења са једног дрвета у оквиру таквог широког допуштења заиста не делује као екстреман захтев.<sup>1540</sup>

У тумачењу 2, 16-17 издвајају се укупно четири најважније егзегетске недоумице:

1) Пошто се нигде експлицитно не каже да је човек јео од дрвета живота пре изгона из врта, иако му је било дозвољено, поставља се питање: да ли је човек јео са дрвета живота или није? 2) Зашто је дата забрана одн. заповест за дрво познања и да ли она значи ограничавање човека или „забрану“ познања? 3) Зашто људи нису умрли одмах по једењу плода као што је Бог рекао и да ли је змија била „у праву“ када је рекла да људи неће умрети? 4) Шта значи претња смрћу која је повезана са заповешћу? Одговоре на ова питања потражићемо у бројним тумачењима и одлучити се на најплаузибилнија решења.

Као што смо у одељку III.4.6 и III.9. већ поменули, дрво живота је *симбол* самог Бога (св. Григорије Ниски),<sup>1541</sup> а једење плода је метафора за „гледање Бога“ и „причешћивање“ његовим животодавним енергијама (св. Јован Дамаскин).<sup>1542</sup> Заповест треба да *осигура* да човек остане уз дрво живота односно уз Бога, да „једе“ са њега до тренутка да довољно узрасте да „једе“ и од другог дрвета односно да прими познање. Већина отаца се, дакле, слаже да би човек јео од дрвета познања када би достигао довољан узраст, из чега закључујемо да заповест о забрани једења са дрвета познања *није*

<sup>1538</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67.

<sup>1539</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 80.

<sup>1540</sup> H. Seebass, *Genesis*, 113.

<sup>1541</sup> Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* (19, 1-5), 44-5.

<sup>1542</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 205.

апсолутна већ привремена и да је не смемо схватити као Божију намеру да човеку нешто „брани“ (св. Теофил Антиохијски,<sup>1543</sup> св. Григорије Богослов,<sup>1544</sup> св. Јефрем Сирин,<sup>1545</sup> св. Јован Дамаскин – види III.10.2). Осим тога, оци у давању заповести не виде *ограничавање* човекове слободе. Према св. Атанасију Великом, заповест дата човеку у врту била је *знак Божије милости* и поштовање исте требало је да осигура њихов безболни и безбрижни живот у рају.<sup>1546</sup> Слично томе, Златоусти сматра да је *Бог човеку дао заповест да би му помогао*, јер нам је закон дат као *подришка*, помоћ и *путоказ* (Иса 8, 20).<sup>1547</sup> Свети Григорије Богослов наводи да је заповест дарована ради коришћења и вежбања слободе.<sup>1548</sup> Северијан из Габале сматра да се држањем заповести о дрвету познања добија награда у виду дрвета живота.<sup>1549</sup> Жеља човека да сâм буде промислиатељ свог живота водила га је од Божије заповести („теономности“) ка аутономности, односно „самозакону“ са трагичним последицама (уп. III.9).<sup>1550</sup>

Бено Јакоб с правом тумачење заповести ставља у девтеронимистички контекст Пнз 30, 15-16 (уп. III.10.3).<sup>1551</sup> Пнз 30, 15-16 јасно наводи да се љубав према Богу састоји у поштовању заповести и да то доноси живот, благослов и бројан пород, а непоштовање доноси смрт и проклетство. Ово стоји у уској вези са Пост 2, 16-17. Јакоб још додаје, да пошто се забрана мора држати неког објекта, тако је једно дрво изабрано и с обзиром на чулну природу човека преко чула укуса односно једења искушана је пожуа. Прва заповест је била *пост*.<sup>1552</sup>

Јакоб наводи још један занимљив аспект заповести. Из Пост 1 сазнајемо да је Елохим Творац неба, земље и човека. Све ствари у природи су створења Елохимова, а само је човек слика Елохима. Он даје човеку владање над природом. Све ствари у природи морају да прате закон који је Бог за њих устројио, док једино човек не мора: управо зато је њему дата заповест као закон по ком се влада и он може да бира.<sup>1553</sup>

Касуто наводи да је разлог давања заповести детињи узраст човека којим Бог као брижни отац жели да га осигура одвраћајући га од суровости света који се налази ван

---

<sup>1543</sup> Уп. Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolycus XXV*, CCEL II, 104.

<sup>1544</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 376.

<sup>1545</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.23*, 50.

<sup>1546</sup> Athanasius, *On the Incarnation 3.4*, ACCS I, 62. Уп. Ј. Поповић, *Догматика I*, поглавље 35.

<sup>1547</sup> Chrysostom, *Homilies on Genesis 8*, ACCS I, 80.

<sup>1548</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 376.

<sup>1549</sup> Severian of Gabala, *On the Creation of the World 6.1*, ACCS I, 61.

<sup>1550</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204-5.

<sup>1551</sup> В. Jacob, *Genesis*, 93.

<sup>1552</sup> В. Jacob, *Genesis*, 93.

<sup>1553</sup> В. Jacob, *Genesis*, 77.

граница врта. Врт је у том случају родитељски дом, а заповест је дата на добро човека-детета чији небески Отац „пази“ да се не повреди.<sup>1554</sup>

Кларк је јасно повезао познање добра и зла са судским односно законским контекстом у СЗ (уп. Ш.10.4),<sup>1555</sup> из чега можемо да закључимо да и саму заповест која се односи на дрво познања добра и зла можемо тражити у законским текстовима. Познање добра и зла се, по Кларку, односи на *моралну аутономију човека насупрот божанском закону, односно без консултовања божанске откривене воље*.<sup>1556</sup> Венхам се надовезује на Кларка и повезује закон и мудрост према Пс 19, 8: „Закон је Господњи савршен, кријепи душу; свједочанство је Господње вјерно, даје мудрост невјештоме. Наредбе су Господње праведне, веселе срце. Заповијест је Господња свијетла, просвјетљује очи“.<sup>1557</sup> У том смислу, закон који Бог даје је истинска мудрост односно познање, док је људски покрет ка плоду дрвета оно у чему ће наћи смрт.

Венхам за разлику од Кларка објашњава разлог давања заповести. У врту се, дакле, открио Божији закон кроз заповест о не-једењу са дрвета и упозорењем да ће то узроковати смрт. У каснијем Израилу било је много закона, али су их многи кршили свесно ризикујући божанску клетву и смрт. С обзиром да је закон дат од Бога он није могао бити промењен или додат од стране човека (Пнз 4, 2) и стога је људска морална аутономија искључена (ИНав 4, 7). Преферирајући људски закон (и мудрост) у односу на божански закон, у којем је истинска мудрост односно познање, Адам и Ева су пронашли смрт, а не живот. У скинији је, на пример, недодирљивост закона симболизована кроз чување таблица у самом Ковчегу који је истовремено био и „свети престо Божији“, а додиривање ковчега или гледање у њега би изазивало смрт (Изл 40, 20, Бр 4, 15, 1Сам Узо и Ахија).<sup>1558</sup>

Вестерман почиње тумачење 2, 16-17 тиме што анализира њихов однос: *סִיְוָה* (*siwah*) тј. заповест налази се у ст. 17, док је ст. 16 заправо допуштење. Бог почиње заповест прво једним великодушним допуштењем да се једе са сваког дрвета осим једног, што значи да за човека нема оскудице и хране има у изобиљу.<sup>1559</sup> Онда он поставља питање зашто је једно дрво било забрањено? Он одбацује да је у питању Божија жеља да људима забрани „познање добра и зла“, него да је ст. 17 открио праву природу дрвета – оно доноси смрт.

---

<sup>1554</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 113.

<sup>1555</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 266-278.

<sup>1556</sup> W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 266-278.

<sup>1557</sup> G. Wenham, *Genesis*, 64.

<sup>1558</sup> G. Wenham, *Genesis*, 64.

<sup>1559</sup> Уп. G.v. Rad, *Genesis*, 80.

*Намера заповести лежи у томе да је Бог од самог почетка овом забраном хтео да заштити људе од смрти.*<sup>1560</sup>

Уколико желимо да разумемо смисао, каже Вестерман, мора се поћи од тога да је Ј путем ових ст. 16-17 спојио причу Б (изгон из врта) и причу А (стварање људи). Кроз причу А приповедач је описао следеће одлике људске егзистенције: створеност од Бога, животни простор, опскрбљење храном, радни задатак и заједница са другим човеком. Састављач је обема приповестима, највероватније Ј, путем ст. 16-17 додао још једну важну одлику људске егзистенције: *један посебан однос створеног са његовим Творцем који настаје управо путем давања ове заповести.* Иако овај аспект припада пре причи Б, његово додавање у причу А показује следеће: давање заповести као *проширење односа Творца и створеног* је придодата основним елементим људске егзистенције још током стварања. Давање заповести тиме добија једно општије и фундаменталније значење него када би било само у уводу приче Б. Управо то посебно одговара схватању човека у СЗ: *једној потпуној, целовитој људској егзистенцији припада један такав однос са Богом који је омогућен тек давањем заповести* (Пнз 8,2). Да је управо ово била намера 16-17 потврђује се формом оба дела ст. 17: реч је управо основним језичким формама заповести и закона. *Забрана – заповест у ст. 17 има форму заповести из Декалога (прохибитив), док други део реченице има форму аподиктичке правне одреднице која се састоји од услова (случај) и последице (казне).* Ауторитативна форма заповести која се огледа директном говору у 2.л.ј. почива још од најранијих времена у посебном, непосредном односу који Бог има према Израилу. Ова ауторитативна непосредна форма говора казује још нешто: *Бог се може лако дозвати, у непосредној је близини, говори директно и усмено. Зато је 2, 17 догађај праисторије, пошто ове непосредности нема више.*<sup>1561</sup>

Смисао заповести се може боље схватити ако се упореди са радним задатком (ст. 15) претходно датим човеку. Док је ова „заповест“ из ст. 15 нешто смислено и потпуно јасно схватљиво, заповест из 17 није. То значи: заповест остаје реч законодавца, односно човек је може само чути и просто остати послушан законодавцу и његовим речима (не мора знати зашто је дата заповест, али може имати поверење да је то добро). Тиме *заповест поставља могућност да се човек постави према даваоцу заповести и на овај начин је човеку нешто поверено: он је постављен у један простор слободе који*

---

<sup>1560</sup> С. Westermann, *Genesis*, 303. Вестерман сматра да је забуна настала одатле што је дрво познања прво било названо као дрво у средини врта, а додавањем дрвета живота преименовано у дрво познања добра и зла, па је испало да Бог човеку брани познање, а није то намера приповести.

<sup>1561</sup> С. Westermann, *Genesis*, 304. Уп. А. Поповић, *Biblijske teme*, 20.

животиња нема и то није сужавање и ограничење већ проширење могућности његове егзистенције. Са могућношћу одлуке, човеку је истовремено постављена граница. Свака заповест носи границе и стога је почетна форма сваке заповести заправо забрана. Ово ограничење добија и своју језичку формулацију у реченици: „у дан у који будеш јео од њега, мораћеш да умреш“. Ово заправо није једна претња смрћу, већ много више јасно исказивање границе која припада простору слободе кроз заповест. Могућност да се Богу каже НЕ које је омогућено кроз овај простор слободе јесте истовремено и једно НЕ животу – јер живот потиче од Бога.<sup>1562</sup> Исто тврди и А. Поповић.<sup>1563</sup>

Прапочетни (праисторијски) карактер ове заповести долази до изражаја такође и у чињеници да лежи далеко изван поделе између области култног и законског (етичког). Може се, стога, рећи да у овој забрани у ст. 17 одзвања форма једног „табуа“, тј. примитивна предформа заповести. Забрана није забрана неког понашања, већ је забрана нешто конкретно, тачније једно дрво које је као табу посебно издвојено међу многим стаблима. Ова форма „табуа“ такође је наглашена у 3,3 речима „и не додирујте га“. Сам табу није рационално објашњив. Приповедни мотив о забрани која се крши није заправо митски, већ мотив бајки (забрањено воће, забрањена соба, забрана додиривања, забрана откључавања као код Ј. Грима).<sup>1564</sup>

Када се ова прапочетна забрана уклопи у контекст приче А и Б онда нам она показује да људске заједнице без икаквих ограничења не може бити, а исто тако и однос према Богу, какве год врсте био, не може постојати без таквих ограничења (граница). *Тамо где људска слобода значи апсолутну насумичност воље и необавезивост, тамо је немогућа и људска заједница и однос са Богом.*<sup>1565</sup>

Даље, Вестерман се бави питањем смрти повезаним са заповешћу као и тренутку када она наступа. Он каже да би се дао одговор на ово питање мора се размотрити значење израза *bayot* и наставља са анализом употребе овог израза у СЗ. Буквално тумачење „у тај дан“, дакле истог дана није одрживо. Он наводи да *bayot* може имати прилично различита значења, нпр: „у време кад“ или „тада кад“, „када“ (уп. Пост 2, 4б). Стога, намера аутора не мора да буде да покаже смрт као директну последицу једења плода и да казна не мора да ступи на снагу истог дана.<sup>1566</sup>

---

<sup>1562</sup> C. Westermann, *Genesis*, 304-5.

<sup>1563</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 20.

<sup>1564</sup> C. Westermann, *Genesis*, 305.

<sup>1565</sup> C. Westermann, *Genesis*, 305.

<sup>1566</sup> C. Westermann, *Genesis*, 305.

Након тога Вестерман наставља са анализом значења израза מוֹת תָּמוּת (*mot tamut*) - „смрћу умрећеш“. Он се не слаже са тим да *mot tamut* значи да је човек кроз преступ постао смртан, као што је нпр. Шпајзер преводио „човек ће бити осуђен на смрт“, или Касуто „човек неће успети да задобије вечни живот и једног дана биће принуђен да умре“. Иза оваквог начина тумачења стоји покушај да се ублажи „нелогичност“ што смрт није одмах наступила иако је била најављена. Овај начин тумачења је искључен управо кроз коришћење овог израза מוֹת תָּמוּת зато што он никада не може да значи „постаћеш смртан“ или „једном ћеш након много година умрети“ него значи баш „смрћу умрећеш“. Међутим, ова потешкоћа се може превазићи из контекста саме приче: претња смрћу је овде више била једно упозорење, она је требало човека да чува како не би јео са дрвета. Након што су људи ипак јели са дрвета, наступила је једна нова ситуација и у њој Бог делује другачије него што је претходно најавио. Ова „недоследност“ Божија је од суштинске важности за причу: *оно показује да Божије деловање у односу према његовом створењу није унапред „испланирано“ па чак иако је речима најављено. Управо због тога бива погрешно схваћено Божије деловање и говор и то баш из тог разлога користи змија.*<sup>1567</sup> Ова Вестерманова мисао је интересантна и ако смо је добро схватили значи: Божије деловање према човеку се мења, јер сам човек мења ситуацију свог постојања, односно Бог мења своје деловање због човека, а не зато што он „лаже“ – Бог се понаша као родитељ, упозорава како би сачувао човека.

Венхам се надовезује на Вестермана и бави питањем зашто казна није наступила одмах „у дан“ једења као и каква је природа саме казне. По њему, рестрикција односно забрана у 2, 17 је чврста и јасна и значи буквално „Немој (никад) јести“. То подсећа на Десет Божијих заповести које такође почињу почињу са речцом негације *lo*, а које прати имперфект и који је коришћен за дуготрајне забране (Не кради, Не лажи... итд). На овај исказ је додата клаузула „јер у дан кад будеш учинио X десиће се Y“ која је честа у јеврејском закону.<sup>1568</sup> Он се не слаже са Вестерманом да није у питању класична формулација смртне казне у законским текстовима, пошто Вестерман тврди да класичне формулације користе инфинитив хофал „да се усмрти“ док је у 2, 17 инфинитив плус кал „умрећеш“.<sup>1569</sup> Ова форма је карактеристична за изразито теолошке и царске текстове (20, 7; 1Сам 14, 39.44; 22, 16, 1Цар 2, 37.42; 2Цар 1,4.6; Јез 33, 8.14). Ове паралеле

<sup>1567</sup> C. Westermann, *Genesis*, 306.

<sup>1568</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67. Уп. B. Gemser, *Motive Clause in Old Testament Law*, VTSup 1 (1953), 50-66.

<sup>1569</sup> C. Westermann, *Genesis*, 305.



показују да дрво познања није било отровно као што се обично мисли, али смртна казна демонстрира Божију озбиљност у забрани приступа дрвету.<sup>1570</sup>

Ипак, Венхам сматра да преводи (попут Шпајзеровог) „умрећеш“ у „бићеш осуђен на смрт“ није оправдана. По њему, текст је јасно упозорење да ће смрт наступити након једења. Ова контрадикторност између упозорења и змијине примедбе у 3, 4 и закључка приче не може се разрешити тако што ће се израз „у тај дан“ превести са „када“. Иако ова фраза може бледо да подсећа на израз „када“, она, ипак, тежи да нагласи хитрост акције односно казне као што је то случај у сличном пасусу у 1Цар 2, 37. Стога, он поставља питање да ли је змија онда била у праву када је говорила да је упозорење нетачно односно да ли је реч о Божијем „блефу“ којим жели да одврати човека.<sup>1571</sup>

Венхам овде уводи израз „смрт пре смрти“ и 2, 17 тумачи поново у контексту Едена као примордијалног светилишта односно скиније. Наратив о врту Еденском пун је симбола који сугеришу да је присутност Божија у врту заправо животодавна сила (дрвеће, реке, драгуљи и све друго што симболизује светињу над светињама). У израиљском култу истински живот је дотакнут када неко приступи светилишту, јер је Бог тамо присутан. Међутим, бити избачен из израиљског окола, као у случају губаваца, значило је ући у царство смрти. Ти несрећници плачу, носе одећу од трња и главе су им посуте пепелом. Ако је изгон из израиљског кампа значио „смрт“, онда је и избацивање из врта такође значило неку врсту „смрти“. Управо је у том смислу једење плода са дрвета било оно које је узроковало смрт: они заиста јесу умрли у тај дан јер су тог дана избачени из врта. Они тада више нису могли разговарати блиско са Богом, да уживају у даровима које им је дао, и да једу са дрвета живота. Уместо тога морали су да раде за храну, да пате и да се коначно врате у прах од којег су узети.<sup>1572</sup>

Зебас скреће пажњу на јевр. реч שִׁוּחַ (*šiwah*) која означава заповест Божију и каже да је приповедач не користи случајно (3, 11.17). Јахве Господ човеку приступа као давалац, као господар који даје добро човеку. Стога, *одлучити се против њега значи одлучити се за смрт, а одлучити се за њега значи одлучити се за живот.*<sup>1573</sup> Приповедач наглашава да је човек требало да има потпуно поверење у Божију заповест: како према

---

<sup>1570</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67.

<sup>1571</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67.

<sup>1572</sup> G. Wenham, *Genesis*, 74. Паралела овој идеји *смрти пре смрти* можемо наћи у причи о Саулу. Што се Самуила тиче, Саул је умро оног дана када је одбио реч Господњу у Галгалу и тако је Самуило већ плакао за њим (1Сам 15, 35- 16,1). Евидентно да је наратор поделио Самуилову перспективу јер изјављује: „и Самуило не виде Саула опет до дана његове смрти“. За Самуила, Саул је већ умро иако је његова физичка смрт одложена коју годину касније.

<sup>1573</sup> H. Seebass, *Genesis*, 112.

ономе који је даје, тако и према садржају заповести. Међутим, Зебас овде наводи да „познање добра и зла“, ма како га ми тумачили, је требало да остане неприступачно за човека. То познање су могли да „носе“ односно „поднесу“ само Бог (или „синови Божији“ што он сматра да се крије у 3, 5.22). Он каже да старозаветни човек није имао проблем да Бог/богови могу да „познају зло“. У почетку је за човека требало да постоји само неразликовано Добро као у 2, 8.18-24.<sup>1574</sup> Овде се не можемо сложити са Зебасом, јер иако представа о Богу која (можда) стоји иза Пост 2-3 има митске потезе, ипак Пост 2-3 и његову представу о Богу треба поставити у контекст целог Пентатеуха у којем је немогуће да Бог „познаје зло“ као и да нешто „брани човеку“ попут познања добра и зла (уп. Ш.10.7).

Даље, Зебас, анализира израз *veyot* у ст. 17 и бави се питањем зашто човек није умро тог дана. *Veuyot* са инфинитивом који га прати често има функцију малог слабљења значења, односно као у ст. 4 не мора да значи „у тај дан“. Ипак, остаје питање зашто се чини да змија има право у 3, 5 пре него Бог у 2, 17? Постоји једна непогрешива повезаност између познања добра и зла и оправдања заповести кроз претњу смрћу. Коначна горчина сваког познања састоји се у искуству смрти и умирања – овде се можемо подсетити на псалме о болести (попут Пс 37 и 38), а осим тога и на 4, 1-16. Упркос томе ст. 17 не саопштава просто да је човек од тог тренутка постао смртан (критикујући остале тумаче), јер ст. 17 има језик једне пресуде. *Пресуда се никада не дешава на дан деликта, него је део једног процеса.*<sup>1575</sup>

Имајући у виду старозаветни правни систем, Зебас мисли да у њега није лако уклопити пресуду по којој би смрт следила за једно обично једење плода. Много више оваква пресуда служи заштити живота правне заједнице. Управо о томе се и ради у стиху 17: плод није било који и било какав, већ има везе са животом и смрћу, корисним и штетним, моралним и неморалним. *Забрана оваквог плода служи животу. Човек је створен смртан, али има приступ дрвету живота те не мора умрети.* Смрт је плата за грех (уп. Рим 6, 23). Често се превиди да је грех о којем се говори у 2, 17 један смртан грех, зато што је познање добра и зла за човека смртоносно. Стога се одавде може видети да змија само формално, али не и супстанцијално има право: смрт не наступа одмах, док Бог стаје иза својих речи како говори, а Адам и Ева још за време свог живота доживеће смрт свог сина и смрт као пресуда је већ „ту“. Ово је тим пре ужасније, јер погађа једног

---

<sup>1574</sup> H. Seebass, *Genesis*, 112.

<sup>1575</sup> H. Seebass, *Genesis*, 113.

од прворођених у историји људског рода. Није случајно што 4, 6 и 3, 17-19 показују сродност.<sup>1576</sup>

Заповешћу се заправо Јахве по први пут обраћа човеку и тиме јасно ставља у могућност да човек свој однос према њему заснује на апсолутном поверењу или да слободно изабере да се окрене против живота. Ово такође значи: као што за древне Јелине космос – светски поредак постоји само кроз успостављање јасне границе поретка, тако и човек кроз саопштење једне границе „добропоретка“, а самим тиме и потенцијала стварања, добија могућност да се одлучи за живот и поверење насупрот смрти.<sup>1577</sup>

Губитак је произашао из необазирања на реч Божију која је човеку дата како би га штитила. Сама заповест зато није неки просто морални или етички закон, као што то рецимо тврди Бено Јакоб, него једна заповест која лежи у основи сваког морала. Овај пред-морални закон циља на то да човек може да сачува своју људску непоквареност и чедност једино у свом неометеном односу према Богу, јер једино Бог са познањем добра и зла у његовом пуном смислу може управљати и „изаћи на крај“. То се на Старом Оријенту могло научити само од Јахвеа кроз слушање његових упутстава.<sup>1578</sup>

Повезаност 2, 16-17 са законским текстовима у СЗ, односно девтеронимистичком литературом детаљно је анализирао Екарт Ото. Пост 2, 16-17 је формулисано као законски исказ која стоји у уској вези са Књигом Савеза (део Књиге изласка 20, 22 - 23,33). Сама заповест није објашњена, односно није дат јасан разлог зашто је дата, него је само наведена санкција која треба да служи као превенција. Он повезује 2, 16-17 као и цело Пост 2-3 са Пнз 4, 6-8 и 25-27 где пореди давање земље и доброг живота Израиљцима у Ханану са давањем врта и добробитија у првородном пару што све зависи од држања заповести.<sup>1579</sup>

Човек преступа заповест у врту против свог Бога и доспева у проклетство (3, 14-19) да мора да напусти врт. Ово, по Отоу, подсећа на мудросну литературу касног датума која је повезана са девтеронимистичким концептом теологије Савеза. То важи и за Пост 2-3 чак иако се појам берит не помиње. Даље, Ото наглашава да осим утицаја мудросне и девтеронимистичке литературе у Пост 2-3 велику улогу играју и термини који су карактеристички за свештенички извор (попут *nefeš hayyah*). Он даље анализира на који начин су ови Р мотиви повезали Пост 1 и 2-3 у јединствену целину и какве је то онда

---

<sup>1576</sup> H. Seebass, *Genesis*, 114.

<sup>1577</sup> H. Seebass, *Genesis*, 115.

<sup>1578</sup> H. Seebass, *Genesis*, 104.

<sup>1579</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 181-2. Уп. A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 189.

теолошке импликације донело. Рецимо именовањем животиња које он види као Р мотив наставља се заповест из 1, 26-28 о „владању“ односно наставља се са-стварање Бога и човека. Тиме животиње добијају своје одређење.<sup>1580</sup> Повезивање мудросних, девтерономистичких и свештеничких мотива Ото приписује коначном редактору, односно редактору Пентатеуха који је извршио уједначавање између Р и Д што је било кључно за формирање Торе.<sup>1581</sup>

Блум поставља питање зашто је посезање за плодом дрвета познања стајало под претњом смрти као и како то да људи нису одмах умрли? Одговор на ово питање лежи у различитим тумачењима заповести у 2, 17. Традиционална егзегеза од Августина до реформације препознала је овде смртност као казну, осуду егзистенције на смрт. Међутим већина савремених егзегета сматра да су људи од почетка били створени смртни, али да су имали прилику да кроз дрво живота постану бесмртни (уп. Зебас горе, одељак III.14.1 у наставку). Стога, претња у 2, 17 није била претња непосредном смрћу него су се изречене казне односиле на оскудни живот након изласка из врта који је за коначну последицу имао смрт.<sup>1582</sup> *Одвајањем од извора живота човек се враћа на ограничености своје створености – бива редукован на грумен земље у руци свог Творца.*<sup>1583</sup> То, у принципу, одговара и на оно чувено питање зашто људи нису умрли одмах по једењу плода како им је Бог рекао, него је деловало као да је змија у праву.

За то да није реч о непосредној „смртној казни“, Блум налази и следеће аргументе: први је да израз *mot tamut* у 2, 17 стоји насупрот уобичајеној формулацији *mot jumat* (Hofal не Qal) која се у законима налази оквиру правила о смртној казни, а осим тога изречена је у 2.л.ј, а не у 3.л.ј. Оваква неуобичајена формулација само потврђује да је библијски писац желео да пренесе исказ „(п)остаћеш смртан“ ако не кроз имперфект „ти мораш умрети“. Управо зато се у 3, 19 о смрти не говори кроз израз *mot* него као о „повратку у земљу“ (и то у хијастичкој структури: „земља си – отићи ћеш у земљу“). Сви ови изрази наглашавају управо чињеницу смртности у оној мери колико је то у јеврејском језику било могуће.<sup>1584</sup> А. Поповић, након детаљне анализе, такође сматра да формулација *mot tamut* јасно ставља до знања да смрт није морала да наступи истог дана.<sup>1585</sup>

<sup>1580</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 183.

<sup>1581</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 189.

<sup>1582</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 15.

<sup>1583</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 8. Уп. Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 305 у контексту односа *створено-нестворено*.

<sup>1584</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 16.

<sup>1585</sup> A. Popović, *Biblijske teme*, 21.

По Блуму, „првобитно“ стање је стање блаженог обитавања у Божијој близини, са потенцијалношћу вечне младости дате кроз дрво живота. Реалност смрти тек у Пост 3 долази у фокус, али не сасвим у 3, 19 колико кроз постепену оскудицу људске егзистенције, кроз тескобу рада, порођајне болове и непријатељство између човека и животиња, па све до коначне смрти. Тада долази у фокус и питање полне репродукције која сада добија на значају: човек постаје свестан свог ограничења и стиче свест о реалности смрти и продужетку живота кроз полну репродукцију. Зато имамо именовање Еве као „мајке свих живих“ у 3, 20. Тако се и поред казни показује да ипак постоји „утеха“ односно перспектива живота упркос смрти (овде се Блум слаже са Зебасом).<sup>1586</sup>

Након изнесених тумачења кратко ћемо сумирати најважније закључке, који ће уједно бити и одговори на горе постављене егзегетске недоумице (закључци су и избор најплаузибилнијих решења):

- 1) Заповест о забрани једења је „привремена“, не „апсолутна“, јер човек би добио познање након што кроз вежбање у закону достигне „духовну зрелост“ што тврди целокупна патристичка егзегеза и са којом ћемо се сложити. Закон је помагач, путоказ ка Добру.
- 2) Заповест није ограничавање човека, већ израз Божије бриге за њега: одвајањем од дрвета живота односно Њега, човек остаје у границама своје природе – остаје грумен земље и умире (Зебас, Блум); заповест чува од смрти и представља очинску бригу за човека који је као дете (Јакоб, Касуто); поштовањем заповести човек осигурава безболни и безбрижни живот у рају (патристичка егзегеза)<sup>1587</sup>
- 3) Заповест је „минималан захтев“ у односу на допуштење (фон Рад, Венхам, Зебас)
- 4) Заповест има форму заповести из Декалога, одн. аподиктичког закона у форми „немој јести“ (Вестерман, Венхам), а познање добра и зла је термин који се употребљава у судском контексту (Кларк). Осим тога јасна је повезаност са Пнз 30, 15-20: поштовање закона – благослов и живот, непослушност проклетство и смрт (Јакоб, ул. Зебас). Све ово указује да порекло заповести треба тражити у девтеронимистичкој књижевности и да је веома тешко да са овим стиховима постоје било какве ванбиблијске односно акадске паралеле.
- 5) Израз „у дан у који будеш јео умрећеш“ не значи моменталну смрт након једења што се види пре свега из употребе израза *bayom* како правилно тумачи Вестерман (слично Зебас), а и сама формулација *mot tamut* због *Hofal-a* би се боље превела „(п)остаћеш

<sup>1586</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 16.

<sup>1587</sup> Супротно тврди А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 207. Она каже да је забрана стварна и да то показује Божију „тамнију страну“. Ово мишљење ћемо одбацити.

смртан“, како правилно тумаче Блум и А. Поповић. Сва тумачења по којима би смрт требало да наступи изненада (попут Венхама) ћемо одбацити, јер би таква дала више за право змији него Богу. Реалност смрти наступа кроз *постепену оскудицу људске егзистенције*, кроз тескобу рада, порођајне болове и непријатељство између човека и животиња па све до коначне смрти (сасвим тачно Блум). Бог је био у праву, змија лаже.

- 6) Заповест изграђује посебан однос Творца и створеног: однос према њему треба да се заснива на *апсолутном поверењу* (Зебас), а подразумева да човек може слободно рећи не; рећи Не Богу је не и самом животу, јер живот потиче од Бога (Вестерман). Све се ствари крећу по природном закону који је Бог устројио, само је човеку дата заповест да би и он имао закон по ком се креће и има могућност да бира (Јакоб). Заповест поставља човека у простор слободе који животиња нема (Вестерман, А. Поповић). Тамо где људска слобода значи апсолутну насумичност воље и необавезивост, тамо је немогућа и људска заједница и однос са Богом (Вестерман, А. Поповић).
- 7) Око одговора на питање да ли је човек јео са дрвета живота нема консензуса. Патристичка егзегеза остаје верна тексту и нигде експлицитно не тврди да је човек јео, али унисоно тврди да је човеку оно било доступно и пожељно. Дрво живота је симбол самог Бога и једење његових плодова је „учествовање“ у животодавним енергијама Божијим. Ако и није пре „пада“ јео, онда нагласак на томе да је свакако требало да једе од њега. Венхам сматра да је човеку било омогућено да једе са дрвета живота да је хтео,<sup>1588</sup> док Вестерман сматра да то питање није од суштинског значаја за егзегезу текста и сматра да га уопште није ни потребно постављати.<sup>1589</sup> Липински тврди да је човек јео од дрвета живота и то аргументује другачијим преводом 3, 22: уместо „да *не* пружи руку своју“ треба да стоји „да *даље не* пружи руку своју“, јер прилог *פ* се и у Изл 1, 10 преводи „да се *не* би *даље* множили“. <sup>1590</sup>
- 8) Жеља човека да сâм буде промислитељ свог живота водила га је од Божије заповести („теономности“) ка аутономности, односно „самозакону“ са трагичним последицама (уп св. Јован Дамаскин).<sup>1591</sup>

#### 14.1. Смртност или бесмртност људи у Пост 2-3?

Решавање ове егзегетске и теолошке недоумице превазилази аспекте овога рада те ће стога бити побројана само нека решења и указати на могуће правце тумачења.

---

<sup>1588</sup> G. Wenham, *Genesis*, 67.

<sup>1589</sup> C. Westermann, *Genesis*, 292.

<sup>1590</sup> E. Lipinski, *Wisdom in Biblical Narrative*, у: A. Rofe/Y. Zakowitch (ppp), Isac Leo Seeligman Volume. Essays on Bible and the Ancient World, Jerusalem 1983, 42.

<sup>1591</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 204-5.

Свети ап. Павле у Рим 6, 23 каже: „Јер је плата за гријех смрт, а дар Божији је живот вјечни у Христу Исусу Господу нашему“. Одатле стичемо утисак да је смрт нешто што је накнадно ушло у свет и то као казна, али у Христу можемо поново наћи вечни живот који је први човек изгубио.

Блажени Августин се у својим делима бави овим питањем. Он каже да иако су људи *били по природи смртни*, они су били бесмртни божанским даром да нису згрешили. (*Gn.Litt. VI.25.36*).<sup>1592</sup> По њему, најјаснији пример казне за грех је смртност; првородни пар је требало да живи вечно, али пошто је Бог запретио смрћу, она је казна сада за све који су рођени (*Civ.Dei XIII.6; C.Jul.imp.I.96*). Смрт је неприродна у оном смислу да она није оно што је Бог намеравао, али након пада она је такође постала чињеница људске природе с обзиром да су сва људска бића кажњена смрћу. Ми смо такође слаби и на друге начине, с обзиром да смо изгубили много од наше лепоте и подложни смо болестима и врло често не разумемо себе добољно јасно, јер нисмо уједињени у уму и налазимо многе жеље или мисли које су опречне другима. Све то јасно указује да живимо у стању казне (*Ресс.Мер.I.37.68*).<sup>1593</sup>

Романидис тврди следеће: „Пошто су се западни теолози ослањали на Августинове претпоставке о Богу и свету, они смрт и пропадљивост схватају као последице Божије одлуке да човечанство казни. Поједини протестанти чак сматрају да смрт представља само једну природну чињеницу“. <sup>1594</sup> Романидис даље интерпретира да су „западњаци“ ослањајући се на Августиново тумачење престали да посматрају Сатану као онога који је истински противан Богу и који је господар смрти него су почели да тврде да је Бог њен узрочник.<sup>1595</sup>

Међутим, претходни цитати пре свега показују да сам Августин није дословно тако схватао како га је Романидис интерпретирао. Полемички тон који преовладава у његовој књизи у великој мери извлачи усиљене импликације из одређених цитата. Осим тога, о смртности створеног човека говоре и оци истока, пре свега свети Атанасије Велики: „*По својој природи, дакле, човек је смртан*, јер је створен из небића. Но, по својој сличности са „Оним Који јесте“, коју је сачувао размишљањем о Њему, у стању је да

---

<sup>1592</sup> J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, 365.

<sup>1593</sup> J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, 382

<sup>1594</sup> J. Романидис, *Прародитељски грех*, 34.

<sup>1595</sup> J. Романидис, *Прародитељски грех*, 35.

одагна природну пропадљивост и да остане у непропадљивости, као што Премудрост вели: Држање закона – сигурност нетрулежности“.<sup>1596</sup>

Као што смо горе видели, савремени западни тумачи се углавном слажу да је човек створен смртан, али да је кроз дрво живота добио прилику да превазиђе смрт (Блум, Зебас). Заиста, и сам библијски текст нигде не наводи да је човек створен бесмртан, него напротив и у 2, 7 и у 3, 19 јасно одређује човекову природу као прах, док мотив дрвета живота уводи управо због тога што је човек смртан показујући тиме жељу Јахвеа, Животодавца, да своје створење не остави у границама створене природе. Да је Бог створио човека бесмртним, створио би „малог Бога“.

Шарберт сматра да је 2, 16-17 непотребно током хришћанске егзегезе био преоптерећен схватањем да човек пре преступа није морао умрети тј. да је био бесмртан. Он тврди да смрт постоји и пре и после преступа, али смрт после преступа постаје толико језива зато што грех одваја од Бога. Он сматра да је идеја „биолошке бесмртности“ прилично неспојива са нашом природом и да биолошко умирање по себи није увек опака смрт, него је страшна смрт последица греха. Библија има и позитивну слику о умирању кад праведник умире „стар и сит живота“ (Пост 25, 8). Идеја човекове бесмртности пре пада јавља се тек касније у Библији Рим 5, 12. Тома Аквински, Сума теологика, сматра да је „Бог у човекову душу улио натприродну снагу која је штитила тело од распадљивости, све док је душа била послушна Богу“.<sup>1597</sup>

Међутим, уколико је човек створен смртан, онда се поставља питање да ли је Бог створио смрт? У том смислу је разумљив Романидисов „страх“ да говори о првоствореном човеку као смртном како се постојање смрти не би приписало Богу. Зато он цитира оце који узрок смрти виде у људском деловању или ђаволском нашаптавању. Удаљавањем од Бога човек је *изазвао* смрт (св. Василије Велики, св. Атанасије Велики).<sup>1598</sup>

Ово шкакљиво теолошко и егзегетско питање можда понајбоље решава св. Теофило Антиохијски: „Али неко ће нам рећи: Да ли је човек створен по природи смртан? Наравно да не. Да ли је, онда, био бесмртан? Ни ово не потврђујемо. Но, неко ће рећи: Па шта је онда био, ништа? Чак ни ово не погађа циљ. Он по природи није био ни смртан ни бесмртан. Бог није Адама учинио бесмртним, јер би га начинио Богом, али га

---

<sup>1596</sup> Свети Атанасије Велики, *О очовечењу Бога Логоса*, Нови Сад 2003, 132. Уп. Д. Станилоје, Православна догматика, Београд 1993, 320.

<sup>1597</sup> J. Scharbert, *Genesis*, 51.

<sup>1598</sup> J. Романидис, *Прародитељски грех*, 48.



није начинио ни смртним, јер би изгледало да је Бог узрочник његове смрти. Није га дакле учинио ни бесмртним ни смртним него пријемчивим (способним) за обоје: ако се држећи заповест Божију окрене бесмртности, може стећи од Бога бесмртност и постати Бог, а ако престапа заповест и окрене се ка путу смрти, он постаје узрочник смрти. Јер Бог га је саздао слободног и самовласног<sup>1599</sup>. Идентичан став има св. Јефрем Сирин („нити га је смртним нити бесмртним начинио“).<sup>1600</sup> По св. Теофилу Антиохијском (па и св. Јефрему), дакле, свако конкретно одређење човека као смртног или бесмртног изазива нови проблем, те стога решење стоји само у *наглашавању потенцијалности човека за обоје*.

Питањем да ли је човек већ имао бесмртност па ју је падом изгубио или је тек требало да оствари вечни живот бирајући прави пут, тј. Бога који је живот(одавац) бавио се и Р. Кубат. Он сматра да се Адамов грех састојао у избору погрешног пута. Тиме је уследило затварање за Бога и његове благодатне и животодавне енергије, а прекид односа са даваоцем живота значио је смрт. Грехопад није, дакле, био губљење бесмртности односно „безусловне бесмртности“, јер је човек као такву није имао. Грехопад је значио одступање од Бога и лишавање од извора живота што је за њега значило смрт. Стање првих људи он означава изразом „условно бесмртан“.<sup>1601</sup>

#### 14.2. Пост 2, 16-17 у светлу академске литературе

У претходном одељку смо утврдили јаке везе између Пост 2, 16-17 и девтеронимистичке литературе. То се пре свега види у аподиктичкој форми заповести („немој“ формулације као у Декалогу, уп. Изл 20, 2-17 и Пнз 5, 6-21) као и у Пнз 30, 15-20 где је у послушању живот, а у непослушању заповести проклетство.<sup>1602</sup> Нилсен сматра да је заповест (2, 16-17) постала најутицајнији фактор за тумачење приповести као целине, односно Пост 2-3 наглашава мотив хибриса по следећем концепту: заповест (забрана) - непослушност – испитивање – казна.<sup>1603</sup> Вестерман се, такође, имплицитно, слаже са овим будући да је приповест жанровски одредио као праисторијску приповест

<sup>1599</sup> Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolycus*, у: CCEL II, 105

<sup>1600</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка 2.17*, 46.

<sup>1601</sup> Р. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 112. Уп. Augustine, *City of God 14.13*, у: ACCS I, 77 и Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 305. „Саздан из праха, а од стране свемогућег Бога, човек стоји од својих почетака на рубу, над амбисом сопственог ништавила и под окриљем небеског Творца. То и јесте оквир људског живота. Ипак, обдарен слободном вољом, човек је стално у могућности да бира пут: прах, од чега је или Бога, који га је створио“. Р. Кубат, *Адам – створен од праха земљиног*, Православље 1185-1186 (2016), 24-25.

<sup>1602</sup> Уп. G. Wenham, *Genesis*, 64, 67; C. Westermann, *Genesis*, 304; B. Jacob, *Genesis*, 93, W. M. Clark, *A Legal Background of "Good and Evil"*, 266-278.

<sup>1603</sup> E. Nielsen, *Creation and the Fall*, 15.

о кривици и казни (преступу и казни).<sup>1604</sup> Јакоб напомиње да писац Пост 2-3 („јахвиста“) коме су радо приписивали митопејско приповедање и низ антропоморфизама и кога су називали „најмање јудејским“ руши устаљену концепцију тиме што 2, 16-17 показује да је средиште приповести заинтересовано за Закон.<sup>1605</sup>

Из тога можемо извући закључак да је Пост 2, 16-17, односно увођење заповести дало потпуно нови контекст свим мотивима у причи, преиначујући контекст приповести из етиолошко-митског ка карактеру мудросне и законске књижевности. Приповест о најранијој људској историји тако постаје приповест са јаким етичким импликацијама и дидактичком поуком. Зато порекло 2, 16-17 не треба тражити у ванбиблијској литератури, управо из разлога што је она типично библијска, односно јудејска.

Што се тиче односа Пост 2, 16-17 са академском литературом може се рећи да не постоји ниједан текст у којем постоји овако формулисана заповест са оваквим значењем. Једина заповест која се људима даје у академским текстовима непосредно по стварању јесте заповест о раду, односно о преузимању тескобног рада од нижих богова (уп. Ее, Атр, KAR4, Мдк, Мкр). Даље, постоји још једна заповест која ближе дефинише ову, а то је да се боговима приносе жртве. Заповест „да га ради и да га чува“ у 2, 15 биће предмет посебног одељка, али се мора рећи да се не мисли на исти тескобни рад Адама у Едену и људи у академским текстовима. Такође, Јахве од Адама не тражи никакве жртве, јер му нису потребне. Заповест је дата човеку на његово добро, а академски текстови заповести постављају у контекст метафизичког оправдања хијерархије.

Ако се узме тумачење заповести по којој Бог човеку нешто брани, а он желећи да то добије граби за себе и доживљава казну, онда су постојали бројни покушаји да се Пост 2-3 повеже са неким митовима. Цимерли је, на пример, упоредио Адамов чин са Прометејем.<sup>1606</sup> Међутим, закључили смо да забрана дата човеку није била апсолутна, већ привремена, а осим тога више пута је поновљено да стицање тих квалитета не би „угрозило“ Бога. Нигде се не каже да је човек постао Бог него да је постао *као* Бог, односно стицање познања учинило га је у аналошком смислу да буде као Бог, а не да суштински (квалитативно) постане Бог.

Ако погледамо контекст губљења вечног живота који је био надамак руке у Гилг и Адп, видимо да познање као такво није било забрањено. Познање-мудрост добили су и Гилгамеш и Енкиду и Адапа. Оно што је важно да је за сву тројицу постало болно јасно:

---

<sup>1604</sup> C. Westermann, *Genesis*, 263.

<sup>1605</sup> B. Jacob, *Genesis*, 93.

<sup>1606</sup> W. Zimmerli, *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte*, Zürich 1995, 186-188.

богови су вечни живот задржали себе и човек треба да се задовољи тиме што има (говор богиње Сидури). Адаму је у Пост 2-3 вечни живот доступан, али није познање, макар не у том узрасту. Притом, недоступност вечног живота за тројицу месопотамских јунака није била регулисана неком забраном. Гилгамешов потез се у неку руку може назвати прометејским, јер пролази низ авантура док коначно не стигне до биљке живота, али је неспретно губи. То све од почетка указује на следеће: битка за вечни живот је узалудна, то је ствар нужности. Зато Зебас са правом тврди да је неуспех човека да вечно живи у акадским текстовима оно фактичко, али да тек Пост 2-3 каже да оно није било нужно: то је била ствар човекове слободне воље која се исказала кроз кршење заповести.<sup>1607</sup> Слично томе, Милер у тексту тврди како Адп и Гилг смртност прихватају као *conditio humana*.<sup>1608</sup>

Е. Ото покушава да осветли 2, 16-17 кроз старооријентални (акадски) контекст и полази од тврдње да је реч о два фундаментално различита концепта: заповест у Пост 2-3 подразумева слободно одлучивање насупрот „судбинском одређењу“ какво је владало на Старом Оријенту и у акадској литератури која искључује слободну вољу.<sup>1609</sup>

За ову тврдњу он даље наводи аргументе. Концепт *šimtu* односно „судбине“ доминантан је у месопотамским текстовима 1. мил пХ, а нарочито је повезан са егзистенцијом богова (види одељак II.1.7).<sup>1610</sup> Само највећи богови имају способност да одређују судбину и они владају над целом земљом, свим боговима и људима. Постоје бројни документи у којима цареви моле за „повољну судбину“. Цару као „оруђу“ богова приличи привилеговано место, али и за њега као и за све људе је судбина већ предодређена. Богови дају људима сигнале и знаке о њиховој судбини и човек треба да их тумачи па зато 1/3 акадске литературе отпада на магијске и култске текстове, односно прорицања и гатања. Тако људи Старог Оријента полазе од оптимистичне претпоставке да богови не држе ту судбину тајном и да дају сваком човеку могућност да кроз гатања и магију избегну несреће које треба да им се десе ако се на време препознају. Избегавање несреће и одбрана од зла немају никакве везе са моралним квалитетима човека, тако да и морално исправан човек може лако да потоне у несрећу. Једино смрт људи не могу магијом да избегну. Независно од смртности човек има слободну вољу да се обрати магији за помоћ или не.<sup>1611</sup>

---

<sup>1607</sup> H. Seebass, *Genesis*, 113.

<sup>1608</sup> H. P. Müller, *Gilgamesch-Epos und Altes Testament*, in: D. Daniels/U.Glessmer/M.Rösel (ppp), *Ernten, was man sät* (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 75-99.

<sup>1609</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 168.

<sup>1610</sup> Уп. *šimtu* (E.Reiner), CAD 17, part III, Chicago <sup>2</sup>2008, 13-14

<sup>1611</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 169.

Ипак, постоји мисао у месопотамској религијској култури да богови кажњавају лоше морално понашање. Акадска лексема *išarum* значи „нормално, исправно, умесно“, али такође и „срећно, повољно“ што има етичке импликације. Постоје и текстови у којима се човек жали на своју лошу судбину коју разумева као казну богова коју је испровоцирао.<sup>1612</sup>

Међутим, Ото наглашава да повезаност етике са одређеним казнама није играла доминантну улогу у месопотамским религијским системима и да је доминантан био концепт превазилажења несреће и проклетства путем практиковања магије независно од моралног деловања појединца. Он то показује на примеру пантеона који се сам не води етичким принципима него магијом и различитим неморалним понашањем. То, између осталог, оставља појединцу морално самоодређење (упореди III.10.7 - познање добра и зла као самостално одређење корисног и штетног, добра и зла). Управо са оваквим схватањем света и живота су се највише борили библијски писци. Они су вршили интеграцију правних одредби и из њих развијеног етоса са теолошким оквиром предвтеронимистичке Књиге Савеза, затим предегзилном храмовском теологијом псалама и предегзилним пророштвима. Они су се борили за слободу одлучивања у контексту моралних категорија. *Управо мудрошћу прегнантан текст Пост 2-3 у контексту ове борбе са морално неодређеним месопотамским концептом судбине такође има значајну улогу у промени виђења света и човека.*<sup>1613</sup> То значи да је одлучујући контекст за разумевање Пост 2-3 девтеронимистички.

## 15. Тумачење 2, 18-20 – Стварање животиња

*18. И рече Господ Бог: Није добро да човек сам буде, да начиним му друга према њему. 19. И сазда Господ Бог од земље све животиње пољске и све птице небеске и доведе их човеку да види како ће их он назвати. И сваком живом бићу, како човек назове, тако да му буде име. 20. И даде [назва] човек имена свој стоци и свим птицама небеским и свим животињама пољским, али се не нађе друга према њему.*

Као што је у III.3.2. већ напоменуто, одељак 18-25 игра важну улогу у приповедном луку. У ст. 18 примећујемо једну напетост: човек још увек није онакво створење каквим га је Бог замислио; нешто „није добро“, односно, човек је сам. Како би

---

<sup>1612</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 170-1, Уп. К. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, SSN 22, Assen 1985, 40.

<sup>1613</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 170-1.

се овај недостатак превазишао, Бог доноси још једну стваралачку одлуку: „да му начиним друга према њему“ (уп. 1, 26). Извршење ове одлуке описује се у два чина: стварањем животиња се овај недостатак не отклања, али успева са стварањем жене 21-23. Са њом је постигнут *циљ стварања људи: сада је човек, као заједница мушкарца и жене, онакав каквим га је замислио Творац*.<sup>1614</sup>

Божија констатација да нешто „није добро“ показује да се први пут после Пост 1 наводе Божије „речи“ или „мисли“ (као саветовање „хајде да створимо“ у Пост 1, 28). Упадљива је велика разлика у односу на Пост 1 где Бог седам пута понавља да је „све добро“, док сада Бог констатује да нешто „није добро.“ Овај моменат упозорава читаоца на важност партнерства коју човек добија. Задржавање радње у ст. 18 помаже читаоцу да „осети“ мушкарчеву самоћу што Берешит Раба сликовито парафразира: „све има свог пара само ја немам“.<sup>1615</sup>

„Бити сам“ у Пост 2 је оцењено као негативно стање: оно није добро. Слично се помиње и у Проп 4, 9-12. Када се пророку Јеремији наређује да остане сам, то само представља знак да је Суд Божији над народом близу. СЗ углавном негативно оцењује стање самоће. Свака људска заједница има своје језгро и своју средину у заједници мушкарца и жене. Она је овде описана (и одређена) кроз два израза: עֵזֶר (*ezer*) и כְּנֶגְדּוֹ (*kenegdo*). *Ezer* има смисао „бити поред“ и помоћ. У Изл 18, 4 и Пнз 33, 7 Бог је *ezer* Израилу, а негде означава и војну помоћ (Иса 30, 5, Јез 12, 14 и Ос 13, 9). Помоћи некоме не значи да је помагач јачи од онога коме се помаже него да је снага потоњег недовољна по себи (ИНав 1, 14; 10, 4.6. 1Дн 12, 17). Вестерман, Венхам и Шеленберг се не слажу да је у питању помоћ при раду као и помоћ у рађању деце (иако Венхам мисли да ни то није искључено), него је помоћ у ширем смислу: *међусобно пружање подршке* као што је у Проп 4, 10: „Два су боље него један... јер ако неко падне, други ће га подићи“.<sup>1616</sup>

כְּנֶגְדּוֹ је од נֶגַד што значи буквално „оно насупрот“, „слика насупрот“ и једини пут у СЗ се помиње овде. Као међусобно испомагање подразумева се и *међусобни разговор односно међусобно разумевање у обраћању и одговору, а исто тако и у ћутању, што све изграђује један заједнички живот*. По Вестерману је у ова два фундаментална израза

<sup>1614</sup> C. Westermann, *Genesis*, 306-7. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 115.

<sup>1615</sup> G. Wenham, *Genesis*, 48. Штек овај поступак назива ретардацијом радње како би нагласио успешност стварања жене О. Н. Steck, *Paradieserzählung*, 92. Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 200.

<sup>1616</sup> C. Westermann, *Genesis*, 309, G. Wenham, *Genesis*, 48, А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 192. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 115, С. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 64.

људска заједница између мушкарца и жене генијално сажета и одређена за сва времена.<sup>1617</sup>

Вестерман сматра да 2, 19 наставља причу од 2, 7. Животиње су, као и човек, створене од земље, а користи се исти гл. יָצַר (*jašar*). То што се приликом стварања животиња не помиње удахњивање даха, то не мора нужно да се тумачи као издвајање човека од животиње. Свакако су животиње створене као жива бића נֶפֶשׁ חַיָּה (*nefeš haayah*). Бог доводи животиње човеку у чему долази до изражаја Божија намера да човек *самостално* нађе и одреди која од њих би била „помоћ према њему“.<sup>1618</sup>

Човек самостално одлучује да међу животињама нема „друга као што је он“. Упркос томе, животиње задржавају позитивну улогу за човека и то се види управо у чињеници давања имена. Намера Творца је да давање имена препусти човеку. Тиме је посебно наглашена једна самосталност - „аутономија“ човека у оквирима његовог животног простора. Творац је животиње створио и човек не може ништа на њима да промени и мора их прихватити тако како их он к њему доводи. Но, управо на овом месту почињу његове способности: он животињама даје имена и тиме њихово одређење које оне за њега задобијају. Оно што Пост 1 на један апстрактан начин саопштава, да Бог поставља човека за господара над животињама, то Пост 2 управо објашњава кроз давање имена. *Ово господарско достојанство се не огледа у томе да човек животиње искоришћава у своје сопствене сврхе, као ни то, како су многи истраживачи мислили, да добија моћ над животињама (у смислу „имати моћ над оним чије име знаш“).*<sup>1619</sup> Венхам има другачије мишљење и сматра да се давањем имена показује супериорност човека.<sup>1620</sup>

Именовање животиња је инкорпорирање истих у људски живот. Овде није акценат на речи као имену, већ на релацији између речи и чињенице што је много компликованије.<sup>1621</sup> Свакој створеној ствари је дато име из језика, а језик као такав је оригинални, креативни и интерпретативни акт који подразумева ментално разврставање, прераспоређивање и поредак. *Суочен са мноштвом живих бића у свету, човек у именовању открива, одређује и распоређује свој свет, а имена животиња рашичлањују*

<sup>1617</sup> C. Westermann, *Genesis*, 309, A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 193.

<sup>1618</sup> C. Westermann, *Genesis*, 310.

<sup>1619</sup> C. Westermann, *Genesis*, 311.

<sup>1620</sup> G. Wenham, *Genesis*, 48.

<sup>1621</sup> У Курану, Адем даје имена свим стварима, не само животињама, уп. Кур'an II, 31 и 33.

овај свет. Именовање је, стога, чин наставка стварања као акт сврставања и распоређивања, сматра фон Рад.<sup>1622</sup>

Упркос обимној листи животиња коју имамо у Пост 1, Пост 2 даје само оне групе за које се може претпоставити да су уопште могле да дођу у обзир за „помоћника“ – звери и птице и стока (док се риба не помиње).<sup>1623</sup> Због овога Зебас сматра да 18-20 уопште није ни имао намеру да приповеда о стварању животиња већ да нагласи радосно контраст који после настаје човековим сусретом са женом.<sup>1624</sup> Шеленбергова у изразу „сва стока“ (כל הבהמה) види увођење једне диференцијације: припитомљене, домаће животиње почињу да се разликују од дивљих животиња. Од ових животиња се у 3, 15 издваја змија тако да се касније у не-свештеничким списима одваја још једна група животиња односно „гмижуће животиње“ (שׂמ) као нпр. у Пост 6, 7; 7, 8.23.<sup>1625</sup>

У 20б је завршен први чин извршења Божије одлуке да створи „помоћ“ човеку, међутим први чин се показује као „неуспешан“, јер нешто и даље „није добро“ што додатно појачава напетост започету у 18а. Зато ова реченица има истовремено припремни карактер за ст. 23-24 у којем ће се десити разрешење ове напетости.<sup>1626</sup> Ипак, Штек сматра да стварање животиња човеку ипак доноси извесну заједницу, јер није више сасвим сам. Та заједница је хармонична, чак и са дивљим животињама што се види у неометаном разговору између жене и змије у 3, 1-6.<sup>1627</sup>

А. Шеленберг је добар део свог хабилитационог пројекта посветила проучавању односа човека и животиње у Пост 2-3 и СО те ћемо стога поклонити пажњу неким увидима, као веома савременим и смисленим. Међутим, не можемо детаљно удубити у анализу, а више о томе може се наћи на страницама њеног дела. По Шеленберговој хијерархијска надређеност човека над животињом не види се на почетку приповести Пост 2-3 за разлику од познатих месопотамских митова о стварању. Тражење „друга према њему“ говори заправо о тражењу неког једнаког. Исти начин стварања и исти материјал за стварање, говори у прилог овој једнакости.<sup>1628</sup> Она се опширно осврће на критике овог мишљења где је употреба праха намерно указивање на различитост стварања човека и животиње, али још битније и тога да човек добија „дах животни“. Тај „дах“, по њој, не говори о специфичном разликовању човека и животиње, него само

<sup>1622</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 82-83. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 129-133.

<sup>1623</sup> G. Wenham, *Genesis*, 48.

<sup>1624</sup> H. Seebass, *Genesis*, 116.

<sup>1625</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 192.

<sup>1626</sup> C. Westermann, *Genesis*, 311.

<sup>1627</sup> O. H. Steck, *Paradieserzählung*, 92.

<sup>1628</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 191-193.

констатује да је човек постао живо биће.<sup>1629</sup> Она се не слаже са Вестерманом да стварање животиња представља „неуспели“ покушај стварања „помоћи“, јер би то, са једне стране, представљало огромну критику Божијег стварања, а са друге садржи једну врло негативну слику о животињама. Увођење ст. 18 треба гледати само као увод у стварање жене, односно драмски моменат и не треба му придавати превише значаја.<sup>1630</sup>

Шеленбергова се не слаже са познатом тезом да именовање значи човекову премоћ над животињама односно да само именовање представља акт господарења и владања, иако за то постоје индиције у СЗ (уп. Пост 41, 45; 1Цар 23, 24 и 24, 17). Не састоји се свако именовање у установљењу односа моћи, већ се скрива искуство другог који сада постаје оно „Ти“ од поверења као и „успостављање односа између именитеља и именованог“.<sup>1631</sup>

Кључан моменат по њој је однос Пост 2, 18-20 и 3, 15. Ова првобитна хармонија и једнакост претвара се у генерацијско и вечно непријатељство. Пост 2, 18-20 треба гледати пре свега у контрасту онога што ће се касније дешавати у „последном“ стању (уп. Ш.22).<sup>1632</sup>

Ипак, осим у аспекту контраста односа човека и животиње у Пост 2 и 3, не можемо се сложити са увидима Шеленбергове. Пре свега, човеку јесте „дахом“ дато нешто посебно и чињеница је да његовом стварању писац посвећује више пажње. Осим тога, старозаветни контекст нам указује да именовање заиста представља владарски акт, а и сама Шеленбергова на више места примећује да се о човеку говори у царским конотацијама. На крају, како би било могуће да човек даје имена, а да му „дахом“ није била дата макар способност језика како је с правом приметио Клаус? (уп. одељак Ш, 7).<sup>1633</sup>

#### 15.1. Пост 2, 18-20 у светлу академске литературе – однос човека и животиње

Схватање животиње на СО је било вишеслојно: животиње су истовремено жртвоване, али и слављене као узор, схватане су и као дарови богова за опскрбљење људи, а често разумеване и као опасност.<sup>1634</sup> За разлику од данашњег односа према животињама, човек се тада осећао позитивно повезан са животињама у једном магијско-

<sup>1629</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 195-196.

<sup>1630</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 197. Уп. U. Cassuto, Genesis, 127-8. Касуто каже да израз „није добро“ говори не у апсолутном смислу, већ нешто још увек „није добро“.

<sup>1631</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 198-200.

<sup>1632</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 202. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 79-80.

<sup>1633</sup> K. Klaus, *Der Güter Gefährlichstes*, 50-60.

<sup>1634</sup> Више W. Pangritz, *Das Tier in der Bibel*, München, 1963.



религијском схватању света. То се види чак и на оним местима о жртвовању прворођених, као и на местима када се ћути за време клања тј. жртвоприношења приликом чега се животињи задаје бол.<sup>1635</sup> Међутим, понекад се превиђају текстови који говоре да су људи антике схватили животиње као њима подређене.<sup>1636</sup> Ипак, животиње у предтехничко време заиста јесу биле нешто попут „друга човеку“ и велика помоћ, оне су му олакшавале рад у пољу, исказивале верност, од њих је добијао храну и одећу и осећај збринутости, али ипак писац наводи да све то није могло надоместити људско заједништво.<sup>1637</sup>

У Атр нема извештаја о стварању животиња, јер нема извештаја о стварању света уопште, мит почиње сукобом богова због тескобног рада. У Ее о уређењу земље се говори на плочи V, пре стварања човека, али нигде се не говори о стварању животиња. Пажњу, свакако, поново заокупља Енкиду који живи са животињама и као животиња до тренутка упознавања са женом што су многи видели као паралелу са Пост 2-3, што ћемо посебно анализирати. Даље, Мкр не помиње стварање животиња, док оно у Мдк и KAR4 даје занимљиве увиде.

У KAR4, 53 се помињу само следеће групе животиња: говеда, овце, рибе и птице, док се у Пост 2 наводи стока (говеда и овце), птице и животиње пољске (звери, дивље животиње), односно први има фокус само на питоме животиње које су корисне човеку. То сазнајемо из ст. 53 који каже да је човеков задатак да умножи изобиље у земљи, односно да умножи ове животиње како би могао да одржава храмове и приноси жртве боговима. Нешто детаљније се животињама бави Мдк, помиње и дивље и питоме животиње: живуљке степске (дивља овца и вепар) и стока (крава, теле, јагње, ован). Као што је већ напоменуто, Мдк говори о стварању животиња након стварања човека тако да се то на изврстан начин поклапа са Пост 2. Ни један од ових текстова не говори о именовању животиња које представља са-творачки акт човека као што смо горе поменули, и стварање животиња као такво не игра велику улогу. У оба се констатује само да су богови поред човека створили и животиње.

Тумачећи стварање животиња као „неуспешан“ покушај да се човеку нађе „помоћ“ односно „друг“, Вестерман повезује Пост 2-3 са сумерским митом Енки и

---

<sup>1635</sup> M. L. Henry, *Das Tier im religiösen Bewusstsein des altorientalischen Menschen*, у: B. Janowski et. all (ppp), *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen 1958, 45. Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 244-6.

<sup>1636</sup> B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer, *Gefährten und Feinde des Menschen*, Neukirchen 1993, 5.

<sup>1637</sup> J. Scharbert, *Genesis*, 52.

Нинмах.<sup>1638</sup> Међу првима је сличност приметио Гункел како у древним културама постоји једно „наивно“ виђење Бога односно један или више „неуспелих експеримената“ док није дошло до успешног стварања човека.<sup>1639</sup> Мит Енки и Нинмах говори о томе како Енки припрема забаву за богове. На овој забави Енки и Нинмах пију много пива, онда Нинмах узима нешто глине и обликује шест различитих типова фигура док им Енки „одређује судбину“ и даје им хлеба да једу. Тако настају редом људи са одређеним манама: отеченим ногама, дрхтавим рукама и течењем семена, слабоумна бића крхког тела. Последња два типа су јалова жена и евнух. На крају Нинмах проклиње Енкија због болесног, убогог и скоро беживотног створења које је створио.<sup>1640</sup>

Међутим, овај мит је по Вестерману тек далеки ехо овог мотива који је у Пост 2 сачуван много јасније. Пошто је стварање човека у Пост 2-3 описано као дело једног уметника или вајара, онда овом прегнућу припада могућност успеха или неуспеха дела, као и низа неуспешних покушаја до исправног дела. Оба поступка су прилично антропоморфна. Међутим, када се користи овај поступак од почетног „неуспеха“ или боље од почетне „несавршености“ до коначног успеха у случају стварања људи онда нам то доста говори о посебности човека. У случају Пост 2 то је спознање да човек своју богонамеравану егзистенцију не добија самим својим постојањем – тада би заједница са животињама била довољна – него тек у људској заједници.<sup>1641</sup>

Однос човека и животиње у академским текстовима најбоље може да илуструје сцена стварања Енкидуа и касније његовог сусрета са женом у Гилг. Енкиду је маљав и бестијалан, лоче воде са животињама, пасе и трчи са крдом. Он живи *са* животињама и *као* животиња. Опис Енкидуа потиче из древних традиција описа примитивних нецивилизаних номада (са извесним разликама).<sup>1642</sup> Детаљна анализа ових одељака дата је у II.3.9-10, а улога жене у превођењу Енкидуа ка људској заједници (цивилизацији) анализирана је детаљно у одељку III.10.6. Кључно схватање односа човека и животиње у академским текстовима види се управо овде: *човек је различит од животиње због тога што има цивилизацију*. Цивилизован човек је обучен, пије пиво или вино и једе хлеб, све супротно од животиње. Цивилизација је остварива јер човек има разум – *temit* који је добио на стварању од убијеног божанства.<sup>1643</sup>

---

<sup>1638</sup> C. Westermann, *Genesis*, 307.

<sup>1639</sup> H. Gunkel. *Genesis*, 9.

<sup>1640</sup> *Enki und Ninmach*, (W. Römer), TUAT III, Mythen und Epen I, Gütersloh 1993, 386-397.

<sup>1641</sup> C. Westermann, *Genesis*, 308.

<sup>1642</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 200

<sup>1643</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 267 и A. Zgoll, 59-60. Уп. Pettinato, *Menschenbild*, 32-39, J. Ebach, „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, 487, R. Clifford, *Creation Accounts*, 43-53, J. Tigay, *The Evolution of*

Многи су у овом Енкидуовом преласку ка људској заједници видели паралелу са Пост 2-3 и тврдили како је реч о две фазе стварања. Вестерман истиче кључну улогу жене у постајању Енкидуа човеком и пореди са тим како је човек у Пост 2-3 постао потпун тек у заједници са женом, сматрајући да оба текста вуку порекло из неке древне традиције која је у Гилг остала више обојена митским језиком.<sup>1644</sup> Међутим, детаљнија анализа овог одељка показује да је поента жене блуднице у Гилг била само „средство“ иницијације, односно Енкидуовог пута у цивилизацију. Његов циљ је било упознавање са Гилгамешом, а не заједница са Шамхат, те самим тим Ева и Шамхат не могу бити паралеле (види III.10.4-7).<sup>1645</sup>

Штавише, и да је та старија традиција о присности човека и животиња играла улогу у састављању Пост 2-3, писац је и њу преиначио. Енкиду је као животиња, док Адам није. Управо описи маљавости Енкидуовог тела, његово животињско понашање и слично не помиње се у Пост 2-3 и човек је тај који даје имена животињама. Оне му јесу „другови“, али нису у потпуности „према њему“ и подразумева се извесно преимућство (уп. Пост 1 и Пс 8). Човек се у Пост 2-3 разликује од животиње и без стварања цивилизације. Коначно, *увођење мотива непријатељства са животињама у 3, 15 као последице људске непослушности који руши првобитни однос поверења насталог кроз именовање је оригиналан библијски мотив кога не налазимо нигде у акадској литератури. Сукоб људи и животиња и људско преимућство кроз цивилизацију остаје „природно“ стање ствари, док Пост 2-3 показује да то није нужност.*

## 16. Тумачење Пост 2, 21-25

*21. Тад пусти Господ Бог да падне дубок сан на човека, да заспе, и узме једно од ребара његових и закрпи место месом. 22. И изгради Господ Бог ребро, које узме од човека, у жену, и доведе је човеку. 23 И рече човек: Ова је кост од моје кости и тело од мога тела! Њој треба дати име човечица, јер од човека би она узета. 24. Због ње ће оставити човек оца свога и матер своју и везаће се за жену своју и биће двоје једно тело. 25. А беху обоје голи, и човек и жена његова, и не беше их срамота.*

---

*Gilgamesh Epic*, 198-213, G. Castellino, *The Origins of Civilisation according to Biblical and Cuneiform Texts*, у: R.Hess/D.Tsumura (ppp), *I studied Inscriptions from before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4)*, Winona Lake 1994, 75-95.

<sup>1644</sup> C. Westermann, *Genesis*, 309.

<sup>1645</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 147.

Стварањем жене бива завршено стварање човека, онако како је Бог замислио: сада је дело успело. Божијем расуђивању које видимо у Пост 1 овде одговара ст. 23: „сада је добро“. Вестерман сматра да стварање жене од мушкарчевог ребра није замишљено да буде један реалистичан опис, нити да буде представљен као један рационално приступачан и разумљив процес. Ово стварање је једнако тешко замислити као и стварање човека од праха земаљског и лежи ван могућности замишљања.<sup>1646</sup> У том смислу сва тумачења која говоре о пупку као ожилјку од те „операције“, затим дубоком сну תַרְדֵּמָה (*tardemah*) као „анестезији“ и стварању жене као примордијалном „клонирању“ промашују смисао текста.<sup>1647</sup> Зебас се са овим слаже и додаје да није потребно понављати стваралачки акт од почетка тј. стварање од праха него је довољно да се узме ребро од већ створеног.<sup>1648</sup> Такође се нећемо сложити са тумачењима да је у питању етиологија о мањку једног ребра код мушкарца, с обзиром да савремена анатомија показује да мушкарац и жена имају једнак број ребара (по 12 парова).

Вестерман сматра да оно што нам мотив ребра може рећи о намери аутора јесте да се порекло заједништва мушкарца и жене може тражити још у самом поступку стварања.<sup>1649</sup> Са њим се слаже и Касуто који каже да стварање од ребра представља алегорију повезаности мушкарца и жене: као што ребро чврсто стоји на страни човека, тако је и добра жена помагач и подршка која увек стоји на страни човека и душа је њена стопљена са мушкарчевом.<sup>1650</sup>

Упадљива је сличност стварања жене од ребра човековог са сумерским митом Енки и Нинхурсаг у којем се говори како је Енкија болело ребро (сум. *ti*) па је из тог разлога настала богиња Нинту (уп. I.4) како би овај бол зацелио, али се говори и о томе како га је болео нос, руке и други делови тела па су из њега излазиле многе богиње.<sup>1651</sup>

Многи су сматрали да је у питању сумерска игра речи између *ti* што значи „ребро“ и *til* што значи „живот“. Међутим, повезивање ове игре речи са Пост 2-3 даје потешкоће: пре свега из разлога што није познато да ли је овај мит био традиран после 1600. г. пХ, као и чињеница да израиљски писац вероватно није знао толико добро сумерски да би

---

<sup>1646</sup> C. Westerman, *Genesis*, 313. U. Cassuto, *Genesis*, 134.

<sup>1647</sup> G. Wenham, *Genesis*, 69.

<sup>1648</sup> H. Seebass, *Genesis*, 117.

<sup>1649</sup> C. Westerman, *Genesis*, 313. Уп. Р. Кубат, *Ева створена од Адамовог ребра*, Православље 1188 (2016), 22-23,

<sup>1650</sup> U Cassuto, *Genesis*, 134.

<sup>1651</sup> *Enki, Ninsikila und Ninhursaga* (W. Ph. Römer), TUAT III/3, 384-385.

могао у потпуности да се пренесе смисао ове игре речи. Преношење овог мотива усменим путем је такође упитно.<sup>1652</sup>

Дубок сан значи да човек није смео да буде сведок процеса стварања (уп. 1Сам 26, 12 и Иса 29, 10).<sup>1653</sup> Божији путеви су „тајновити“ и нису за људско посматрање, а човек их треба посматрати тек као готово дело.<sup>1654</sup> „Тврд сан“ (*tardemah*) је најчешће спавање које је божански идуковано (Иса 29, 10, 1Сам 26, 12) као и прилика за божанско откривење (Пост 15, 12; Јов 4, 13).<sup>1655</sup> Држање човека будним током стварања би уништило „шарм“ приповести. Попуњавање места месом које писац напомиње на крају стиха говори нам о нараторовој бризи за естетику односно лепоту приповести.<sup>1656</sup>

Многи су приметили да је глагол који се користи за стварање жене *banah* (בָּנָה) који је као што је већ поменуто *terminus technicus* за стварање у акадској литератури (о гл. *banum*<sup>1657</sup> види I.1.11 и III.7).<sup>1658</sup> За разлику од широке распрострањености у акадском, у СЗ се појављује само на још једном месту у Ам 9, 6 у контексту стварања. Касуто сматра да је *banah* овде намерно употребљен како би управо призвао ехо древних традиција о стварању: пошто *banah* значи градити, обликовати од неког материјала, тако се и „вештина“ Бога као градитеља показује изградњом ребра у жену.<sup>1659</sup> Зебас сматра да нема везе са Ам 9, 6 већ радије са коришћењем нифала у Пост 16, 2 и 30, 3 у којем се каже да је жена „изграђена“ у рађању синова. Термин нам указује на то да човек по први пут бива репродукован без полног општења.<sup>1660</sup>

Ст. 23-24 су поетски уобличени односно имају ритмичку форму. Човек реагује на новостворено биће са „ускликом добродошлице“, а циљ је да се овом поетском нотом управо тај усклик нагласи.<sup>1661</sup> У ст. 23-24 се за жену три пута користи показна заменица „ова“ или „та (ту)“ (זֹאת), која додатно наглашава овај усклик. Она се надовезује на давање имена у ст. 20, а коришћење трећег лица јединине нема карактер дистанцирања, него је управо у овом лицу могуће да се захвалност исказе Творцу. „Кост од моје кости, тело од мога тела“ је тзв. „формула сродности“ која се појављује и у Пост 29, 14 (тако Лаван

---

<sup>1652</sup> W. G. Lambert, *Babylonien und Israel*, (G.Kraus/G.Müller), TRE V, Berlin/New York, 1980, 72-73. Уп. С. Westermann, *Genesis*, 314 и G. Wenham, *Genesis*, 69.

<sup>1653</sup> C. Westermann, *Genesis*, 314.

<sup>1654</sup> G. V. Rad, *Genesis*, 84.

<sup>1655</sup> G. Wenham, *Genesis*, 69, H. Seebass, *Genesis*, 117.

<sup>1656</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 134.

<sup>1657</sup> *Banum* (A. Openheim/E. Reiner), CAD 2, 85, уп. G. Pettinato, *Menschenbild*, 59.

<sup>1658</sup> C. Westermann, *Genesis*, 314, G. Wenham, *Genesis*, 69.

<sup>1659</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 135.

<sup>1660</sup> H. Seebass, *Genesis*, 118.

<sup>1661</sup> C. Westermann, *Genesis*, 314-315, G. Wenham, *Genesis*, 69.

назива Јакова), Суд 9, 2; 2Сам 5, 1; 19, 13.14 итд којом се исказује нека блиска сродност.<sup>1662</sup>

Фон Рад сматра да ст. 22 алудира на слику брака где Бог као Отац доводи кћи к „младожењи“.<sup>1663</sup> Венхам такође сматра да је о осликавању идеала брака, онако како је схваћен у древном Израиљу, као однос који се заснива на хармонији и интимности супружника. Управо се уништење једне овако присне и хармоничне заједнице описује у наредним поглављима и то заједно са другим аспектима свакодневног живота, што све наводи на помисао да је 21-25 заправо идеал ка коме се Израиљ надао да ће се вратити када се обећања дата Авраму испуне.<sup>1664</sup>

Ипак, Вестерман се не слаже да је у питању етиологија брака, као и да није реч о утемељењу моногамије, породице, матријархата<sup>1665</sup> или било које друге институције, јер се ради о праисторијском догађају.<sup>1666</sup> Ст. 23 управо има своју снагу и значај у томе што за разлику од постојећих институција указује на елементарну снагу љубави мушкарца и жене, насупрот тадашњој институцији брака и породице у којима су већу улогу имали шири фамилијарни, друштвени, економски и верски фактори (као Лија и Јаков). Понекад су неки тумачи у изразу „биће двоје једно тело“ подразумевали полни однос, док су други мислили на настанак другог тела, у смислу детета које постаје тело из те љубави. Вестерман се не слаже са овим и под „једним телом“ подразумева „духовно и телесно јединство, најсвеобухватнију личну заједницу“.<sup>1667</sup>

Израз „напустиће човек оца и матер“ указује не да човек напушта кућу очеву (јер не стоји тако), него управо оца и мајку, особе које су му до сусрета са женом биле најближе. Он онда полази да оснује своје домаћинство и „прилепљује се“ жени, тј. улази са њом у једну чврсту животну заједницу на основу љубави према њој. Напуштањем оца и мајке човек кида до тада најјаче телесне и духовне везе (иначе је тада и Израиљу као и у данашњим традиционалним друштвима обавеза према оцу и мајци јака). Управо је изненађујуће колико овај ст. 24 наглашава љубавну заједницу мушкарца и жене и то као једна од основних карактеристика човека још од самог стварања. *Ова заједница љубави има примарнији значај у односу на стварање потомства, институцију брака и штавише и саме родитеље. Љубав између мушкарца и жене добија у Пост 2 јединствено*

---

<sup>1662</sup> C. Westermann, *Genesis*, 315-316; G. Wenham, *Genesis*, 70.

<sup>1663</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 84.

<sup>1664</sup> G. Wenham, *Genesis*, 69.

<sup>1665</sup> J. v. Setters, *Prologue to history : the Yahwist as historian in Genesis*, 107-134.

<sup>1666</sup> C. Westermann, *Genesis*, 318.

<sup>1667</sup> C. Westermann, *Genesis*, 318, G. Wenham, *Genesis*, 7, H. Seebass, *Genesis*, 116.119,

достојанство. Стихом 24 је приповест Пост 2, 4-8 и 18-24 завршена.<sup>1668</sup> Ст. 25 у великој мери наглашава њихову непомућену заједницу.<sup>1669</sup>

Стварањем жене Јахве није створио само „партнера за размножавање“ него и људску заједницу, сродност и солидарност као и љубавни нагон. Међутим, Зебас примећује да ова страст, иако важна и спајајућа, амбивалентна је и може да води угрожавању постојећих заједница (бракова). Зато, слободна љубав ипак никада није одговарала старозаветном идеалу за човека и приповедачу је природно било да толику страст смести у оквире брака.<sup>1670</sup>

#### 16.1. Антрополошки термин $\text{אִישׁ}$ (*iš*) и $\text{אִשָּׁה}$ (*išah*)

Након стварања жене у ст. 22, у ст. 23 мења се поред гл. стварања и антрополошки термин: уместо *adam* наступа  $\text{אִישׁ}$  (*iš*) и  $\text{אִשָּׁה}$  (*išah*). Вестерман овде препознаје игру речи, асонанцу, као стилско средство. Од ст. 25 наставља се употреба израза *adam*.<sup>1671</sup> Ст. 23 може се посматрати као једна *ономатолошка етиологија* о пореклу антрополошког термина *išah*.<sup>1672</sup>

Етимологија израза *iš* је врло несигурна. Обично се плурал од  $\text{אִישִׁים}$  (*aišim*) изводи из заједничког семитског корена  $\text{אש}$  (од којег потиче и  $\text{אָשׁוּ}$ ) који значи *бити слаб*, али такво извођење није сасвим сигурно. Други израз  $\text{אִישׁ}$  повезују са кореном  $\text{אשש}$  – бити чврст или збијен, а од тог корена образује се  $\text{החשש}$  – што значи охрабрити се, ољудити се (Ис 46, 8). Реч којом се означавао мушкарац у семитским језицима постала је због различитих новина нејединствена па се тако  $\text{אִישׁ}$  појављује само у јеврејском, феничанско-пунском 'š, старом арамејском  $\text{אש}$  и старојужноарапском 'js, 's – мушкарац, неко, свако. У акадском је *awilu, etlu, mutu*, у угаритском *bnš* итд.<sup>1673</sup>

<sup>1668</sup> С. Westermann, *Genesis*, 318, G. Wenham, *Genesis*, 71. Р. Кубат, *Ева створена од Адамовог ребра*, Православље 1188 (2016), 22-23.

<sup>1669</sup> Схватање полности у Старом Завету је свакако широка тема, али ст. 25 захтева кратко појашњење. Зебас признаје да је западна култура најтежу опасност за људско постојање видела у тој чулности, а да је управо ст. 25, у коме је нагост била природна, схватала као непознатост сексуалности, односно чедност у сексуалном смислу. Тако је грех био повезан са полном жељом. Хришћанство је, по Зебасу, јако дуго провело под утицајем једне културе у којој је разумевање чедности као сексуалне невиности било доминантно и до данас има свој утицај. Он каже да је такво схватање страна Старом Завету и да је човек дефинисан као *nefeš hayyah* или као биће које за нечим жуди (нефеш као грло, гркљан, чежња, пожуда). Тако је лоше и опасно било фиксирати грех за сексуалне феномене и исто је тако лоше рачунати на то да иједна култура или време има „најправилнији“ однос према сексуалности. Н. Seebass, *Genesis*, 118.

<sup>1670</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 116-7.

<sup>1671</sup> С. Westermann, *Genesis*, 315.

<sup>1672</sup> С. Westermann, *Genesis*, 315-316.

<sup>1673</sup> N. P. Bratsiotis,  $\text{אִישׁ}$ , ThWAT I (J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart 1973, 238-239.

*Iš* је једна од најчешће заступљених именица у целом СЗ (шеста по реду и појављује се 2183 пута, најчешће у историјским књигама ИНав, Суд, 1Сам, 2Сам, 1Цар, 2Цар и Пост). У профаном језику значење те речи је мушкарац, муж насупротив жени, а паралелно са њом се понекад појављује *baal* – супруг и *adon* – господар. Њоме се понекад наглашавају типична мушка својства: борбеност, јачина, утицајност. Такође се тим изразом означава човек насупротив Богу (Бр 23, 19; Суд 9, 9.13, 1Сам 2, 26; 2Сам 7, 14) и животињском свету (Изл 11, 7; 19, 13; Пс 22, 7). Неретко  $\text{šr}$  означава човека уопште, рецимо у законским текстовима „Ко удари човека да умре...“ (Изл 21, 12). Законски текстови показују да није само мушкарац човек, већ је то и жена јер свако ко убије жену бива такође погубљен.<sup>1674</sup>

Повезаност речи  $\text{šr}$  (*iš*) и  $\text{šr}$  (*išah*) схвата се као народна етимологија ових израза. Дубљи антрополошки смисао израза  $\text{šr}$  се види када се он користи као синоним за адам или енош (Пс 62, 10; Ис 2, 9.11.17; 5, 15) у контексту у којем се наглашава његова смртност у односу на Бога. Дакле,  $\text{šr}$  и  $\text{šr}$  нису права имена већ него су ознаке за мушко и женско биће. Жена добија лично име тек у 3, 20, а  $\text{šr}$  још пре тога стварањем жене прелази у лично име Пост 2, 25. Тај Адам није више само  $\text{šr}$ , него стоји у тесној корелацији са својим женским сабићем.<sup>1675</sup>

## 16.2. Пост 2, 21-25 у светлу академске литературе

У академским текстовима не налазимо тематизован мотив стварања жене. У претходним одељцима смо већ утврдили однос Пост 2, 21-25 са сумерским митом Енки и Нинхурсаг. Ипак, анализираћемо у овом контексту изабране академске текстове у циљу евентуалног довођења у везу са Пост 2, 21-25. У Ее бог Еа ствара људско мноштво (види П.2.3 и 15) и не налазимо никакав извештај о стварању жене, а исто је у Мкр. KAR4 само у једном помиње стварање Улегаре и Анегара, за које није сигурно да се мисли на лична имена првоствореног пара.<sup>1676</sup> У Мдк се наводи само „семе људско“ тако ни ту не налазимо ништа.

За разлику од претходних стварање у Атр I, 249-295 (види П.1) помиње стварање седам првих људских парова које стварају богиње рађања, а над којима бди Мама – „богиња-мајка“. Није прецизно описано како оне стварају, али текст указује да су оне као „сурогат-мајке“ – ове парчиће глине оне или рађају или даље уобличавају да би постале

<sup>1674</sup> J. Kühlewein,  $\text{šr}$ , THAT I (E.Jenni/C.Westerman), München 1971, 133.

<sup>1675</sup> Р. Кубат, *Старосазна антропологија*, 57. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 70.

<sup>1676</sup> *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), TUAT III/4, 607.



људи. Убрзо потом установљава се брак и помиње полни чин који установљава прокреацију људи и од којег је после настало мноштво.

Оно што је најчешће довођено у везу са Пост 2, 21-25 јесте Гилг I, 99-112 и I, 194-210 односно многи су приметили сличност нагости Енкидуа и Шамхат и мотив њиховог сусрета. Бејли наводи да гл. „прилепити“ има полну конотацију и пореди га са Гилг: оно показује да човек сада са женом има врсту заједнице односно друга у сексуалном смислу какву није имао са животињама. Што се тиче нагости парова Адам и Еве, Енкидуа и Шамхат он наводи да је гледано из перспективе цивилизованог света одећа била симбол богатства и статуса лидера (Иса 3, 6) и представљала заштиту људског достојанства, а нагост претпоставља свет где је клима нежна и где су односи са људима неоптерећени страхом, мржњом и подсмевањем.<sup>1677</sup>

Зебас се такође осврће на стање нагости и сматра да је реч о *реминисценцији једне културне историје која се развија у низу нагост – прављење прегача од лишћа – кожне хаљине*, а јасну паралелу види у Енкидуовој нагости. По њему се ст. 25 не односи на примордијално стање, него је реч о томе да приповедање захтева некакав говор о ономе пре стања које му је познато, јер је и Енкиду на почетку представљен као наг и примитиван. Ипак, овде нагота служи да покаже почетну природност и наивност која се губи у 3, 7.<sup>1678</sup>

Међутим, Бејли указује на једну важну разлику у Пост 2, 21-25: стварањем жене завршено је стварање света, што је чињеница од суштинске важности. Чињеница да је она помоћница човека, и да је он именује указује на извесну субординацију жене, али је упркос томе она *круна стварања*. Ово постаје још изузетније када видимо да је заправо ово једина приповест као таква о стварању жене на Старом Оријенту.<sup>1679</sup>

Слично томе, по Кубату, иако показује да је жена створена од *adam*-а, опис њеног стварања указује да је то биће њему *једнако* те једино у заједници они постају потпун човек. Ова идеја је *револуционарна* за Стари Оријент и то у два аспекта: први да су мушко и женско изједначени и схваћени као потпуна бића искључиво у заједници и друго да је одбачена концепција блискоисточних митологија по којима је постојање полова односно подељеност део првобитног апсолута како међу боговима тако и међу људима.<sup>1680</sup> Зебас такође сматра да за стварање жене не постоји нека старооријентална паралела, и разлог

---

<sup>1677</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 143.

<sup>1678</sup> H. Seebass, *Genesis*, 117.

<sup>1679</sup> J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman*, 143.

<sup>1680</sup> P. Кубат, *Старосавезна антропологија*, 58. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 118.

овога по њему највероватније лежи у томе што не постоје мушки и женски богови па се намерно тематизује однос мушкарца и жене.<sup>1681</sup>

Треба такође приметити да се за стварање жене у Пост 2 не користи се глина, него бива изграђена од ребра, иако се користи стандардни академски глагол стварања. Да је желео да овај стих има реминисценције на академске текстове, писац би употребио глину или макар земљу или прах као у случају човека и животиња. Енкиду је такође реплика стварања првих људи, али је он јасно у Гилг створен од глине у грнчарском захвату.

Кибел даје једно мишљење зашто је употребљен мотив стварања од ребра: да је Творац први жену створио заједно са човеком од глине или од земље или од праха тада би у случају да добију децу плодност жене бивала лако повезивана са плодношћу земље, а овако је та могућност искључена (Платон је тврдио да је жена своју плодност добила од земље, док рецимо Пандора као пандан Еви бива такође рођена из земље). Управо стога жена није у Пост 2 као човек и животиње створена од земље него је направљена дистанца између њих. Тиме што је човек створен од земље, а жена од човековог ребра, између земље и жене стоји човек-мушкарац који није мајка и који не може ни бити мајка. Тако је свака веза између плодности мајке земље и рађање жене искључена.<sup>1682</sup>

Оно што је из претходних одељака упадљива одлика Пост 2, 21-25 јесте управо тематизовање односа мушкарца и жене кроз опис стварања, што не налазимо у академским текстовима. Стога је Вестерман у праву да је у овој процени значаја жене, односно људске егзистенције као заједнице мушкарца и жене, Пост 2-3 јединствен међу текстовима Старог Оријента.<sup>1683</sup> Стварање жене и све теолошке импликације овог мотива су оригинално библијске.

## 17. Тумачење Пост 3, 1-7

*[Глава 3] 1. А змија би лукавија од свих животиња пољских, које је створио Господ Бог, и рече жени: „Зар стварно рече Бог да не једете ни са једног дрвета из врта?“. 2. Рече жена змији: „Од плодова дрвећа из врта једемо, 3. али од плодова дрвета које је у средини врта рече Бог: не једите од њега нити дирајте да не бисте умрли“. 4. Рече змија жени: „Нећете (смрћу) умрети, 5. него зна Бог да у дан кад од њега поједете, очи ће вам се отворити, и постаћете као богови, знајући добро и зло. 6. И виде жена да је добро дрво за јело, да је оно пријатно очима, да је дрво пожељно и*

<sup>1681</sup> H. Seebass, *Genesis*, 117.

<sup>1682</sup> P. Kübel, *Metamorphosen*, 128.

<sup>1683</sup> C. Westermann, *Genesis*, 316.

чини мудрим, те узе од плодова његових и даде човеку своје и поједоше заједно. 7. И отворише им се очи и видеше да су наги те сплетоше смоквино лишће и начинише себи покривала.

Поглавље 3 (са 2, 9.15-17) је једна приповест о преступу и казни. Из тога се добија структура која мора бити дводелна: 3, 1-7 је преступ, 3, 8-24 је казна. Преступ је овде показан на посебан начин: до њега долази кроз *искушење*. Приповести о преступу и казни не спада нужно искушавање, јер мотивација престапа не мора нужно да буде наведена. Стога би се 3, 1-5 могао у читању изоставити и онда 3, 6-7 читати у директном наставку на 2, 16-17. Искушавање је једно проширење приповести и стога се може претпоставити да је тим проширењем приповедач хтео посебно да нагласи како је дошло до престапа. Одељак 3, 1-7 се може поделити у три дела: а) 1-5 искушавање, б) 6 – преступ и в) 7 - промена која је наступила преступом.<sup>1684</sup>

Фон Рад сматра сцену завођења за ремек дело психолошког профилисања ликова,<sup>1685</sup> а многи су приметили висок уметнички домет овог одељка.<sup>1686</sup> У 3, 1 на приповедну сцену ступа нови лик – змија (*nahaš* - נָחָשׁ). Истраживачи су с правом повезивали 2, 25 са 3, 1, јер у првом реч стоји עֲרוּמִים (*arummim*) значи „голи“, а у другом עָרוּם (*arum*) „лукав“. Посреди је игра речи „го“ - „лукав“ (*arum-arumah*). У ст. 7 схватају да су наги *arummim* чиме игра речи показује да их је змија преварила тако да се човек на крају осећа го – изигран.<sup>1687</sup>

### 17.1. Мотив змије

Змија се показује као кључни лик на овом месту од којег зависи тумачење овог одељка. Најпре ћемо кратко анализирати употребу овог мотива и помињање змије у Старом Завету, подсетићемо на закључке патристичке егзегезе о змији и онда изнети низ различитих тумачења у савременој егзегези.

Јевр. *nahaš* - נָחָשׁ је именица мушког рода, а потиче од корена *nhš* који као глагол може значити и „пророковати“ односно „магијски зачарати-проклетити“. Помиње се укупно 31 пут у СЗ, од чега 14 пута у Петокњижју (5 пута у Пост, 5 пута у Изл, а даље и

<sup>1684</sup> C. Westermann, *Genesis*, 322.

<sup>1685</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 84.

<sup>1686</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 18. C. Westermann, *Genesis*, 322.

<sup>1687</sup> A. Popović, *Središnje teme*, 22. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 72.

у пророчкој литератури).<sup>1688</sup> Занимљиво је да се овај мотив помиње неупоредиво мање него дрво.<sup>1689</sup>

Змијино пузајуће кретање, скривање, увијање, отровни ујед и претеће шиштање водили су томе да се змија схвата као ружна, превртљива и опасна по живот.<sup>1690</sup> У мудросној литератури је змијски отров симбол сваке кварежи,<sup>1691</sup> а као симбол зла појављује се у Прем 2, 23 и Отк 20, 2. Не треба заборавити да је змија сматрана и симболом мудрости у Мт 10, 16.<sup>1692</sup> У Иса 11, 6-8 се говори како ће се одојче играти поред змијске јазбине, односно у есхатолошкој, месијанској реалности неће бити зла (уп Пост 3, 15).<sup>1693</sup> О мотиву змије на Старом Оријенту већ је било говора у П.3.26, где смо закључили да је мотив врло амбивалентан – означава заштиту и лечење, живот и регенерацију, али и смрт, а у сликовним представама често стоји као симбол неког божанства. Ни Стари Завет по питању змије није лишен многострукости симболизма, а тумачења су неисцрпна. Стога ћемо укратко навести сва релевантнија тумачења овог места:

1. *Змија је Сатана*. Патристичка егзегеза углавном стоји на ставу да је ђаво или Сатана говорио кроз змију<sup>1694</sup> или да је она била симбол Сатане.<sup>1695</sup> Као таква, помиње се у Отк 12, 9. Међутим, многи савремени тумачи не прате ово тумачење из разлога што сам текст у 3, 1 каже да је змија била једно од створења које је створио Господ Бог и као такво не може бити зло.<sup>1696</sup> С обзиром да је змија лукава, она само следи своју природу, али њена злоба тиме није оправдана.<sup>1697</sup> Осим тога, Сатана као демонски лик се појављује доста касно у Старом Завету као плод касне пост-егзилне демонологије.<sup>1698</sup>

---

<sup>1688</sup> H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V (G.J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1987, 386.

<sup>1689</sup> E. Nielsen/H. Ringgren, שָׁנָה, ThWAT VI, 287-288

<sup>1690</sup> H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V, 387. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 72.

<sup>1691</sup> H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V, 396.

<sup>1692</sup> H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V, 393.

<sup>1693</sup> H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V, 396.

<sup>1694</sup> Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.16, 45.

<sup>1695</sup> Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.14.20, in: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, 76. Ово предање и тумачење остало је у Курану: „I šejtan ih navede zbog drveta da posrnu“ *Kur'an*, II, 36. Осим тога Куран спомиње једно древно предање по којем је Бог заповедио анђелима да се поклоне човеку, а једино Иблис (Сатана) се не поклони: „I kada rekosmo melekima: „Poklonite se Ademu!“ – oni se svi, osim Iblisa, pokloniše. „Zar da se poklonim onome koga si ti od ilovače stvorio?“ - reče“ (XVII, 61, уп. II, 34).

<sup>1696</sup> C. Westermann, *Genesis*, 323. Уп. B. Jacob, *Genesis*, 101 и H. Fabry, שָׁנָה, ThWAT V, 396.

<sup>1697</sup> H. Seebass, *Genesis*, 120.

<sup>1698</sup> P. Кубат, „Свет духов“ *Старог Савеза*, у: Траговима Писма I – Стари Савез Теологија и херменеутика, Крагујевац 2012, 76-88. Уп. P. Кубат, *Змија из Еденског врта*, Православље 1189 (2016), 26-27.

2. *Змија је симбол унутрашњег нагона ка злу, пожуде.* Бено Јакоб сматра да змију треба схватити као једну високо етичку алегорију у којој она представља моћну тенденцију унутар човека, што је још од Филона Александријског препознато као сликовита представа чулне пожуде, нагона ка злу, која унутар човека постоји и нагони га да преступи Божију заповест.<sup>1699</sup> Слично размишља и Касуто и сматра змију алегоријом човековог унутрашњег гласа који га наводи на зло који је у лику змије екстериоризован (исто Талмуд).<sup>1700</sup> Даље, ову линију тумачења прати и фон Рад и сматра да змију не треба пребацивати у митски контекст и представљати је као противника Јахвеу; помињање змије овде је на нивоу инцидента и с обзиром да је човек крив што је послушао змију, њен лик се уводи да макар мало ублажи људску кривицу. У том смислу не треба обраћати пажњу на то шта се налази „иза“ лика змије него шта она каже.<sup>1701</sup> Вестерман сматра да је змија уведена као део приповедне стратегије да се сликовито представи женин унутрашњи монолог и снага искушења, с обзиром да древно приповедање није познавало такве категорије.<sup>1702</sup> А. Поповић наводи да је змија симбол нечег приземног, јер су змија и човек повезани на основу „праха земаљског“: човек настаје из праха и враћа се у „прах земље“ (3, 19). С друге стране, живот змије је исто у знаку праха земаљског, јер змија треба јести прашину „свег века свога“ (3, 14). Змија стоји као симбол за земљу и представља природу са свим њеним потребама и нагонима и као таква представља супротност свету слободе који се темељи на разликовању добра и зла. Док змија говори, расте пожуда за плодом, „апетит“ и жеља за јелом и она замагљује разликовање између добра и зла. Глас змије јесте глас пожуде и жеље која је укорењена у људској природи. Та жеља као таква није ни добра ни зла, него је она „пре“ и „изван“ тог разликовања. Такође, змија може бити глас људске подсвести.<sup>1703</sup>

3. *Змија је демитологизована митска фигура.* Гункел сматра да је на самом почетку у приповести змија била богопротиван демон који је касније сведен само на лик животиње.<sup>1704</sup> У оквиру овог тумачења даље постоји низ под-варијанти: а) змија је доносилац спасења (излечења) као што је то у већини религија. Она је животиња која доноси живот и мудрост и подстиче људе на разне начине (уп. Гилг, змија и биљка живота). Змија се бира на основу неких својих биолошких карактеристика (одбацивање

---

<sup>1699</sup> B. Jacob, *Genesis*, 102.

<sup>1700</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 142-143.

<sup>1701</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 88.

<sup>1702</sup> C. Westerman, *Genesis*, 325. Уп. D. Arenhoevel, *Prapovijest*, Mali komentari Biblije, Stari Zavjet, Zagreb, 1988.

<sup>1703</sup> A. Popović, *Središnje teme*, 31.

<sup>1704</sup> H. Gunkel, *Genesis*, 12.

коже као симбол регенерације и чување главе у борби као симбол лукавости-мудрости. Посредовање знања и живота може да се дешава у магијском контексту (уп. II.3.26).<sup>1705</sup>

б) Змија има један дволични (дуални) одн. амбивалентни карактер, она је животиња и смрти и живота, хтонско биће и подземно божанство.<sup>1706</sup> в) Змија је митолошко биће са хаотичним карактером које има антагонистичан став према другим боговима, она је један богопротивни демон (постоје сликовне представе).<sup>1707</sup> Јакоб наводи да је у староперсијском зороастријском миту зли бог Ахриман путем змије Дахаку, која је на неки начин његово оваплоћење, искварио првостворену земљу Ормузд. У том случају је она персонификација надљудског злог принципа.<sup>1708</sup>

4. *Змија је приповедни мотив* попут мотива у басни где животиње говоре. Појављује се сличан мотив и у Бр 22, 28-30 магарица која разговара са Валамом.

5. *Змија је симбол хананског култа плодности.* Ово тумачење такође има више подваријанти.

а) *Змија је симбол бога Вала.* Међу првима је змију и Вала у везу довео Ф. Хвидберг. Наиме, он такође примећује многоструку симболику змије и амбивалентност. Међутим, по Хвидбегру, у подручју Ханана и Сирије немамо разлог да сумњамо кога змија репрезентује: хананско божанство Баал (Вал) се појављује не само у облику човека и бика, него и у облику змије. У таквом облику оно репрезентује плодност и потенцију. У хананској религији змија је била помагач богова, али и саветодавац, она је давалац живота, она обнавља живот и оплођује га. Сматра се да су на основу одређених археолошких података Бет-Сан и Гезер били нарочити центри култа змије. Змија је мушки елемент који се појављује са женском богињом као помагач и обновитељ живота.<sup>1709</sup>

Осим аспекта змије као животодавца и обновитеља, био је јак и симболизам лечења који се са њом повезивао. Овакве аспекте схватања змије налазимо у симболу бронзане змије – Нехуштана који се помиње у 2Цар 18, 4 и Бр 21, 4-9. По Хвидбергу, Нехуштан иде у прилог приписивању симболике змије богу Валу. Даље, по њему је очигледно да змија у Пост 3 није била измишљена од библијског писца, већ да је базирана на познатој фигури са значајном улогом у схватању света тог доба.<sup>1710</sup>

<sup>1705</sup> C. Westermann, *Genesis*, 323. Н. Fabry, שָׁרָפָה, ThWAT V, 392-3. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 81-86.

<sup>1706</sup> K. R. Joines, *The Serpent in Gen 3*, ZAW 87, 1975, 1-11.

<sup>1707</sup> O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 50-52. Уп. Н. Fabry, שָׁרָפָה, ThWAT V, 393.

<sup>1708</sup> Уп. В. Jacob, *Genesis*, 101 и G. Wenham, *Genesis*, 73.

<sup>1709</sup> F. Hvidberg, *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, VT 10/3 (1960), 287. Уп. В.Т. Arnold, *Genesis*, NCBC, Cambridge 2009, 62-63. Уп. Уп. Р. Кубат, *Змија из Еденског врта*, Православље 1189, Београд 2016.

<sup>1710</sup> F. Hvidberg, *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, 288.

Вал који се раније борио са змијом (Јамом - морем), сада је и сам представљен као змија и отеловљење зла. Управо је то обличје змије било највеће искушење за Израил: пагански животодавац, обновитељ и фалус. Медицинска и животна симболика Вала као змије га наравно спаја са дрветом живота и водом живота. Управо пророци ово највише критикују: Јахве је тај који је Животодавац и исцелитељ (Осија 11, 3 и 5, 14), а не Асур, ни Мардук, ни Баал (Вал). Напротив, они су ти који доносе смрт. Код пророка Осије, такође, стоји да су они који су згрешили са Валом умрли (Ос 13, 1). Одбијање Валовог култа види се и у поступцима цара Језекије који избацује Нехуштан-змију из Храма и уништава је. *Пророчка литература, а са њима и Пост 2-3 шаље следећу поруку: змија није животодавац, она је потпуна супротност, она доноси смрт и лажљива је.*<sup>1711</sup> Међутим, Џ. Деј се не слаже са Хвидбергом и каже да Вал нигде у СЗ као ни у самом Ханану није означаван змијом.<sup>1712</sup> Анализа у III.10.5. показује да је заиста Вал ретко повезиван са змијом и да симболика више игра улогу у представама Ашере као носиоца култа плодности. Змија није самосталан мотив, већ је повезана са дрветом познања.

б) *Змија је симбол Ела.* Ово мишљење износи Н. Вајат,<sup>1713</sup> али Деј се не слаже, јер је змија противна Јахвеу, док је Ел фигура која је изједначавана са Јахвеом.

в) *Змија је митско биће Хорон* из угаритске митологије. Истраживање мотива змије у хананској позадини вршили су М. Корпел и Ј. Мор. Ово је најскорији покушај повезивања Пост 2-3 са угаритским текстовима путем реконструкције древног угаритског мита у којем су Ел и Ашера живели у винограду или врту на падинама Арарата. Први грешник није био човек већ зло биће Хорон који је збачен са планине, а његов грех је био пркошење Елу. Као освету, он је преиначио дрво живота у дрво смрти и из тог разлога први човек и његова жена су изгубили бесмртност.<sup>1714</sup> Међутим, сами аутори признају да је теза фрагилна тим пре што се идеја да Хорон пркоси Елу налази на плочи која је изгубљена па је у питању само претпоставка на основу осталог материјала; исто је са идејом преиначења дрвета живота у дрво смрти.<sup>1715</sup>

г) *Змија је симбол култа змије у Израилу* (фалусни симбол). Фрицен долази до закључка да је у Пост 3 змија узета за магијску животињу која посредује мудрост и живот. 2Цар 18, 4 указује на култ змије у Израилу које претпоставља да је постојало

---

<sup>1711</sup> F. Hvidberg, *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, 288-9.

<sup>1712</sup> J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11* (LHBOTS 592; London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 35-37.

<sup>1713</sup> N. Wyatt, *Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93 (1981), 18-20.

<sup>1714</sup> M. Korpel/J. de Moor, *Adam, Eve, and the Devil: A New Beginning* (Hebrew Bible Monographs 65; Sheffield: 2014, уп. Морову старију студију: J. de Moor, "East of Eden", ZAW 100 (1988), 105-12.

<sup>1715</sup> J. Day, *From Creation to Babel*, 35-37.

једно такво разумевање змије. Култ змије је преузет из Ханана (Олбрајт), али је схватање змије било позитивно. Тек негативну улогу, улогу заводнице и кушача даје јој јахвистички аутор. У 3, 15 осуђено је онда „старооријентално-паганско“ размишљање и са њом повезана магија и мантика која претендује да човеку понуди једно „узвишено спознање живота“. Ова полемичка нота даје приповести један реалан историјски оквир.<sup>1716</sup> Вестерман сматра да је овакво тумачење владајуће у библистици (њена заступају Ц. Мекензи, Ж. Данијелу, Ј. Копенс, О. Лорец). Лорец каже: „Змија у Пост 3 симболички репрезентује ханански култ плодности и као таква обећава живот“.<sup>1717</sup> Даље, Лорец тврди да она утеловљује искушење које је Израил сусрео доласком у Обећану земљу, а грех Израилља био је тај што је змији дао предност у односу на јахвистички култ. Међутим, Вестерман с правом приговара да би било могуће тумачење када би змија била потчињена дрвету живота, тј. када би била у вези са тим мотивом, а то није случај. Остаје неразјашњено у овом тумачењу како је ханански култ плодности (ка којем змија треба да привуче човека) требало да донесе познање добра и зла. Вестерман овде доноси свој котра-аргумент тезама под 6 и 7 и сматра да ако је реч о полемици против магије (односно против политеистичко-магијског схватања света) или против хананског култа плодности, онда то подразумева простор и време у којем постоји подела на религије и народе. Међутим, пошто је овде реч о прапочетним догађајима, онда ова полемика нема смисла.<sup>1718</sup>

6. *Змија је препрека ка вечном животу.* Ц. Деј сматра да је могуће повезати змију која Гилгамешу отима „биљку живота“ са змијом у Пост 3 која „спречава“ човека да дође до дрвета живота. У оба случаја мотив је уведен како би показао како је вечни живот недоступан човеку, а и један и други текст се надовезују на исте традиције.<sup>1719</sup>

7. *Змија као позитиван симбол.* Постоје чак и мишљења по којима је широм Старог Оријента змија виђена више позитивно него негативно и по којима је ово мишљење пренесено и на Пост 3. Ј. Чарлсворт аргументује ово мишљење тиме да змија не „куша“ Еву него да јој просто поставља питање, да говори истину (тј. да неће умрети) и да ће постати као богови.<sup>1720</sup> Међутим, анализа у одељку Дрво познања показала је да змија није говорила целу истину и да је баш то било кључно, а осим тога, оваква теза не

---

<sup>1716</sup> Цит. прем. С. Westermann, *Genesis*, 323.

<sup>1717</sup> Цит. прем. С. Westermann, *Genesis*, 333.

<sup>1718</sup> С. Westermann, *Genesis*, 333.

<sup>1719</sup> J. Day, *From Creation to Babel*, 35-37.

<sup>1720</sup> J.H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven/Yale 2010, 294-96; 23-24, 35-27, 234-241.



објашњава 3, 15 и проклетство змије. Јасно је да је контекст употребе мотива змије негативан.<sup>1721</sup>

8. *Змија као симбол амбивалентног – избор без промишљања последица.* Змија као метафора може означавати све оно у Божијем делу стварања што је двозначно и амбивалентно и што нуди различите могућности. Сусрет са змијом је сусрет са оним амбивалентним, то је сусрет са могућношћу свих избора и ако их човек без промишљања, без икаквих граница и доношења вредносних одлика донесе, онда у његовом свету почиње хаос.<sup>1722</sup>

Након свих ових мишљења изнећемо један кратак закључак. Пре свега, имајући у виду многострукост симболизма змије како на Старом Оријенту, тако и у Старом Завету као и мноштво тумачења које произлази из комплексности овог мотива, морамо се сагласити да је прецизно тумачење овог мотива немогуће: не знамо, заправо, шта може да стоји „иза“ мотива змије. У том смислу Вестерман (па и фон Рад) има право када каже да се улога змије и њено тумачење мора и може одредити *само на основу њене улоге у тексту Пост 2-3.*<sup>1723</sup> Из самог текста је јасно да је змија један *негативан лик*, она ипак обмањује и наговара жену ка кршењу заповести. Она може садржати алузије на ханански култ плодности, и немогуће је идентификовати јасан лик који иза ње стоји. Додуше, сликовне представе мотива змије у приказима Ашериног култа плодности указује да је у том контексту можемо посматрати као многоструки симбол регенерације, живота и мудрости, али истовремено опасности и смрти. Ипак, сам текст Пост 2-3 је везан за универзални контекст човечанства у праисторији и то је основна намера писца, тако да повезивање са хананским култом, који је једна историјска епизода, може бити само алузија, али се тумачење не сме исцрпсти у том контексту. Тумачење змије као „унутрашњег гласа“, „подсвести“, „пожуде“ која је „урођена“ човеку отвара нове перспективе, али га такође треба узети са примесом скепсе, јер би то онда оставило порекло зла негде дубоко у човеку. Пошто је човек Божије створење, онда би се стварање таквог „несавршенства“ приписало заправо Богу.

Управо због ове многоструке симболике, писац Пост 2-3 употребио је овај мотив који се уклапа практично у сваки контекст. Основне алузије на змију биле би живот (регенерација) и мудрост (лукавост) које је сматрао погодним да змију смести у

---

<sup>1721</sup> J. Day, *From Creation to Babel*, 35-37.

<sup>1722</sup> A. Popović, *Središnje teme*, 31.

<sup>1723</sup> C. Westermann, *Genesis*, 321.

негативан контекст и то повезујући са мотивом дрвета живота, дрвета познања добра и зла и заговорника за кршење заповести.

Не треба да нас чуди немогућност да се овај мотив јасно одреди. Змија данас стоји на апотекарским бочицама, на амблемима војних и паравојних јединица као и на епископском жезлу. На првима означава лек, на другима смртоносност, а на трећима мудрост. Зато ћемо се у наредном одељку позабавити само сценом кушања и њеном теолошком поруком.

## 17.2. Кушање

Патристичка егзегеза је у кушању препознала један важан моменат: змија (ђаво) је уловио човека његовом „надом на обожење“ односно у речима „постаћете као богови“, јер је управо човеку урођена тежња ка постајању Богом односно богоуподобљењу.<sup>1724</sup>

Централни моменат сцене искушавања је изванредно представљени разговор. Змија почиње разговор са једном обичном радозналошћу, односно заинтересованошћу да се обавести и зато поставља питање. Кроз преувеличавање заповести змија допушта могућност жени да се успротиви, тј. да „има право“ и буде на Божијој страни и да брани Божију заповест. Од самог почетка је јасно: змија жели заповест да доведе у питање.<sup>1725</sup> Први степен кушања је обављен: змији, дакле, полази за руком да жену увуче у разговор тиме што ће јој понудити да брани Божију заповест. Она то здрушно прихвата одбијајући ову грубу клевету на Бога. Венхам скреће пажњу на то да змија за Бога користи само израз Елохим, док се у целом тексту употребљава Јахве Елохим и по њему то показује њену дистанцу у односу на Бога. Бог је за њу само удаљени Творац, а не Јахве који је један од партнера у Савезу.<sup>1726</sup>

Жена одговара змији тако што цитира заповест. Међутим, иако се заповест брани, она се *мења* тиме што се о њој *дискутује*. Приповедач намерно заоштрава ситуацију кроз женин додатак заповести на крају: „и не смете га додиривати“, што Бог то није рекао.<sup>1727</sup> Фон Рад сматра да је кроз ово претеривање жена желела сама себи да „наметне“ један закон. Ко брани неку заповест толико „ревностно“ тај је већ на путу да је прекрши.<sup>1728</sup>

---

<sup>1724</sup> Свети Григорије Богослов, *Беседа XXXVIII*, 375.

<sup>1725</sup> C. Westermann, *Genesis*, 326.

<sup>1726</sup> G. Wenham, *Genesis*, 73.

<sup>1727</sup> C. Westermann, *Genesis*, 326.

<sup>1728</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 88.

Заоштравање и пренаглашавање заповести вероватно следи и из жеље да се по сваку цену избегне последица плода где су људи најрањивији, а то је смрт.<sup>1729</sup>

Одговор змије доводи у питање последице уживања у плоду (3, 4) и образложењу ове упитности (3, 5). Чак и ове змијине речи могу се замислити да су изговорене у неком „пријатељском“ тону, као у 3, 16. То је онда право искушење – тек у последицама се ово завођење може препознати као грешка. Сва места (као и именовање дрвета у 2, 9 и 17) се слажу да плодови дрвета изазивају познање добра и зла, али је други утицај плодова дрвета дискутабилан: умрећете – нећете умрети. Управо овај моменат искоришћава змија.<sup>1730</sup> Речи „засигурно нећете умрети“ су полуистина, јер на први поглед заиста јесте тако. Као што је у 2, 17 поменуто, Јахве није најавио тренутну смрт него смртност као последицу познања добра и зла и самим тим и забрану дрвета познања. Лукаво, змија ово не помиње.<sup>1731</sup> Змија није рекла ни једну јасну лаж, него само *високо сугестивну полуистину!*<sup>1732</sup>

Међутим, постоји још један исказ о утицају плодова који се испољава у исказу жене: „и пожељно, да се постане мудар“ („драго ради знања“). Под тим се такође подразумева „познање добра и зла“. Овде приповедач исказује један одлучујући коментар, шта је то за жену било пожељно и у чему је лежала заводљива привлачност: у оном הַשֵּׂלִי. Жена крши заповест и ризикује казну (која је постала дискутабилна кроз змијине речи) да би постала „постала мудра“ и то је за њу „познање добра и зла“.<sup>1733</sup> Змија тако релативизује последицу која ће настати уколико се плод поједе, и тако „растеређује“ жену страха од казне, а истовремено јој даје подстрек у томе да је дрво „драго ради знања“.

За завођење је увек потребно двоје: онај који заводи и онај који се заводи. Ту је кључан стих 6 у којем змија наводи жену да *гледа* плод. Гледање буди жељу (као у Мт 6, 22: „Око је светлост телу“).<sup>1734</sup> Једном успешном завођењу припада не навођење циља grubим речима, већ обмана слатким и високим речима које не наводе да је циљ да се преступи заповест. Овде је Бог приказан као кривац који нешто брани док је жена она која устаје против „неправде“.<sup>1735</sup>

<sup>1729</sup> А. Поповић, *Središnje teme*, 27; Н. Seebass, *Genesis*, 120. Уп. Е. Drewermann, *Strukturen des Bösen I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Schönningh/Paderborn 101995, 60.

<sup>1730</sup> С. Westermann, *Genesis*, 330. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 73.

<sup>1731</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 121, А. Поповић, *Središnje teme*, 28-9. Уп. Е. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 62.

<sup>1732</sup> G. Wenham, *Genesis*, 75.

<sup>1733</sup> С. Westermann, *Genesis*, 330.

<sup>1734</sup> Diadochus of Photice, *On Spiritual Perfection* 56, ACCS I, 78 и Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* 2.20, 48.

<sup>1735</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 121, С. Westermann, *Genesis*, 327.

Израз „отвориће вам се очи“ имамо и у Пост 21, 19 („Бог им отвори очи и видеше“). Ово је једно чудесно отварање очију који омогућава виђење нечега што се пре није могло видети. Док је у Пост 21 Бог тај који „отвара очи“ Агари да види, овде се то дешава путем једења плода.<sup>1736</sup>

Први аспект искушења нема никакве везе са завођењем змије, плод је једноставно леп, пожељан за јело. Под овом „жељом“ се подразумева иста она жеља која се забрањује у Декалогу (Изл 20, 17). Чуло вида и чуло укуса овде делују заједно како би изазвали ову жељу, помаму. Међутим, није ова чежња, пожуда, оно што је по себи лоше, упитно или грешно, него је у питању сасвим природна, нормална и од Бога људима дата способност: они треба да виде плодове као лепе и они треба да буду укусни. Чуло укуса припада овом дару такође. Текст хоће више да каже: ова чулна жеља, пожуда на једном месту наилази на границу, а та граница је плод забрањеног дрвета. Приповедач овде мисли на *опитепознати феномен помаме или интензивне пожуде на граници са забрањеним*.<sup>1737</sup>

Сада на ред долази други аспект искушења, дрво је „пожељно ради мудрости“, „драго ради знања“ и „чини мудрим“. Пожуда се појављује не само зато што је плод леп и добар за јело и подстиче чула, него и зато што као што је змија рекла „чини човека мудрим“. Овај други аспект искушења нема са оним чулним ништа заједничко, већ представља један „духовни“ аспект: он искушава људску тежњу за превазилажењем дате егзистенције, за узрастањем. Сам чулни изазов плода за човека не би успео да га придобије, него му је поред тог чулног задовољења било потребно још нешто више: отварање једног новог претходно затвореног хоризонта његове егзистенције. Овде је приповедач врло штедљивим речима успео да објасни како оно најдубље искушење за преступ заповести не лежи пожуди за забрањеним као таквим, ни у забрани ни у чулном уживању, него у жељи, тежњи за превладавањем сопствене егзистенције, за неком врстом узрастања.<sup>1738</sup>

У давању плода човеку од стране жене, неки су видели мотив завођења и покушавали да му дају изврстан историјски контекст. Фон Зоден сматра да се пажљивим проучавањем Адамовог лика може доћи до алузије на лик Соломона. Наиме, на први поглед они и немају нешто заједничко: Адам није представљен као царска фигура (мада господарство над животињама може имати такве алузије) и пре свега у Пост 3 лежи у

---

<sup>1736</sup> C. Westermann, *Genesis*, 327. Уп. А. Поповић, *Biblijske teme*, 37.

<sup>1737</sup> C. Westermann, *Genesis*, 339.

<sup>1738</sup> C. Westermann, *Genesis*, 339.

сенци своје жене Еве. Водећа улога жене је у приповести утолико чуднија што у Атр и Ее нема уопште говора о посебном стварању жене, нити у Египту. Стога, овде се можемо сетити 1Цар 3 у којем је изнесена критика на рачун Соломона који је оженио фараонову ћерку. Иако се ништа ближе од овога о њој не говори и поред страног високог порекла, ово именовање у 3,1 указује на то да је имала висок положај и у Израилу као и велики утицај. Стога Зоден претпоставља да је ово могло имати утицаја на Пост 2-3 и на причу о Адаму и Еви. Све у свему, иако је жена створена од Адамовог ребра, Адам овде бива приказан завистан од жене и ћутљив што библијски писац види као проблем.<sup>1739</sup> Манфред Горг сматра да улога жене не може бити ниједна друга осим царице страног порекла, која је у очима савременика била заводница цара. На крају је успела да утиче на Соломонову премоћ и да укине његов положај тако да царство ослаби и подели се.<sup>1740</sup> Међутим, ово је тешко доказати, а осим тога приповест је смештена у контекст праисторије. Такође, зашто би се повезивала прича само са Соломоном кад је таквих примера било много у Израилу (Ахав и Језавеља, Моавке, Мадиджанке и Јездрина реформа)?

Мотив „завођења“ од стране жене има другачију теолошку поруку. Жена даје мушкарцу да једе, али ст. 17 показује да је он знао шта ради. Прича не жели да човека оправда него да феномен обрнуто опише: *како се нешто лоше врло лако приближи а да то и не опазимо*. Другим речима: *када је код наших ближњих неко уверење већ узело маха, тешко нам је да се одупремо зато што су то они које волимо*. Овде је човек приказан као неко ко једноставно суделује и не противи се, штавише, реченица има и тон који сугерише да се човек повиновао жени.<sup>1741</sup>

Ту постоји још један важан аспект: стих показује још један начин деловања искушења и пута ка преступу (поред 1-5), а то је начин *суделовања* (радити нешто као и други). Тиме приповедач показује другу страну оног „топлог усклика добродошлице“ и заједнице мушкарца и жене: заједничко држање у заједници може бити и у добром и у лошем. Пошто је човек грешан, пад једног води у пад другог, тј. цела заједница греша. За писца Пост 2-3 је људска заједница већ у својој основној форми амбивалентна: она може водити у заједничко узрастање (испуњење), а може водити и у заједнички преступ.

---

<sup>1739</sup> W. v. Soden, *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?*, WO 7 (1973/74), 233.

<sup>1740</sup> M. Görg, *Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, BN 16 (1981), 42-59.

<sup>1741</sup> H. Seebass, *Genesis*, 121. Уп. А. Поповић, *Biblijske teme*, 37.

Стога за Вестермана (па и Зебаса), писац није хтео да каже да је жена склонија искушењу него човек.<sup>1742</sup>

### 17.3. Пост 3, 1-7 у светлу академске литературе - мотив змије у Пост 3 и Гилг XI, 278-309

Као што смо у претходним одељцима видели, мотив змије у Пост 3 и Гилг су били довођени у везу и то у том смислу што је змија испала та која спречава човека да стигне до вечног живота. Гилг је био познат у Палестини и Леванту што сазнајемо преко плоче из 14. в. пХ која је нађена у Мегидону, а фрагменти су нађени у Угариту и Емару чак веома касно у 3. в. пХ.<sup>1743</sup> Међутим, ближе посматрање контекста употребе ових мотива показује да је прилично различита употреба овог мотива.

Кључна разлика лежи у томе што је прича у Гилг показивање да је „непажња“ Гилгамешова довела до губљења вечног живота. Ово мишљење се проширује говором богиње Сидури која Гилгамешу говори како је његово тражење вечног живота од самог почетка било узалудно, јер су богови то само за себе задржали, а њему приличи само да ужива у животу (уп. I.5.6).<sup>1744</sup> Даље, змија у Гилг не говори, него само лукаво краде и одлази, нема никаквог искушења. У Пост 2-3 губљење вечног живота последица је људске слободне одлуке да прекрши заповест и тиме се одвоји од извора живота који је сам Бог и који је симболично представљен кроз мотив дрвета живота. Остале разлике мотива навели смо у другим поглављима. Адаму је вечни живот био надамак руке и није му био забрањен, као ни познање (не апсолутно) и његова позиција је потпуно супротна Гилгамешу. Гилгамеш је прошао до неслућених даљина како би открио тужну и депресивну истину да вечног живота за човека нема, а да су есхатолошке перспективе још мрачније, док за библијског човека није било тако. Стога, и да се библијски писац ослањао на неку древну традицију по питању овог мотива, радикално је преиначио.

## 18. Тумачење Пост 3, 8-13

*8. И чуше глас Господа Бога како ходи у врту у свежини дана и сакрише се човек и жена његова од лица Господа Бога међу дрвећем врта. 9. И позва Господ Бог човека и рече: „Где си?“ 10. А он рече: „Чуо сам глас твој у врту па се уплаших, јер сам го, и сакрих се“. 11. Рече (Бог): „Ко ти каза да си го? Ниси ли појео од дрвета за које сам ти*

<sup>1742</sup> С. Westermann, *Genesis*, 340.

<sup>1743</sup> J. Day, *From Creation to Babel*, 35-37. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 72.

<sup>1744</sup> Уп. Н. Wißmann, „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII, 462.

заповедио да не смеш јести?“ 12. Рече човек: „Жена коју ми ти даде, она ми даде од дрвета, те једох“. 13. Рече Господ Бог жени: „Што учини ово?“ А жена рече: „Змија ме превари, те једох“.

Пост 3 је подељено на два дела: преступ 3, 1-7 и казна 3, 8-24. Вестерман сматра да овако одређена структура одговара цртама једног правног процеса: ст. 8-13 – откривање и и саслушање, ст. 14-19 – суђење и пресуда, ст. 20-24 – казна: изгоњење из врта (види III.3.2).<sup>1745</sup> У 3, 8 се од једног обичног следа догађаја радња помера на један лични, персонални ниво тако што се Бог укључује у причу. Приповест тиме указује на два стадијума деловања преступа: први део који укључује један рани период људске историје и утиче на међуљудске односе и други који се тиче односа човека и Бога.<sup>1746</sup> Венхам се слаже са Вестерманом,<sup>1747</sup> а Касуто додаје да је: „Судија целе земље позвао човека на саслушање о његовом понашању“.<sup>1748</sup> Јакоб и Зебас се не слажу са називом одељка 8-13 као саслушањем и представом Бога као судије и сматра да Бог питања поставља природно у сусрету са човеком, а да тек одговори сами крију одлике кривице.<sup>1749</sup> Патристичка егзегеза овде види прилику човеку да се покаје (види III.4.8-9). Ово је важан егзегетски увид: то значи да још увек није било све изгубљено и да се пољуљано поверење могло поново остварити.

Вестерман сматра да човек још увек није свестан тежине учињеног дела и да се човеку то мора саопштити. Антропоморфизми указују на то да Бог приступа човеку „на истој равни“ управо да га не би уплашио.<sup>1750</sup> Људски одговор је неприродан: при слушању корака Божијих човек се плаши и скрива и каже да је наг и поред тога што је начинио кецеље од лишћа. Ово скривање и потреба за покривањем пред Творцем је јача од свести о кршењу заповести. Овде није реч о томе да човека гризе савест, већ да се покрива из разлога што осећа унутрашњу немогућност да изађе наг пред Бога и да се упореди са Богом.<sup>1751</sup> Поверење у невиности је замењено страхом од кривице. Дрвеће које је Бог створио за човека да гледа у њих, сада му служе да би се иза њих крио од Творца.<sup>1752</sup>

<sup>1745</sup> C. Westermann, *Genesis*, 263. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 50, J. Walsh, *Gen 2, 4b-3,24*, 375;

<sup>1746</sup> C. Westermann, *Genesis*, 344.

<sup>1747</sup> G. Wenham, *Genesis*, 76.

<sup>1748</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 155.

<sup>1749</sup> H. Seebass, *Genesis*, 122, B. Jacob, *Genesis*, 109.

<sup>1750</sup> C. Westermann, *Genesis*, 345-347.

<sup>1751</sup> H. Seebass, *Genesis*, 123.

<sup>1752</sup> G. Wenham, *Genesis*, 76.

Познање добра и зла довело је до прављења кецеља – то је ново искуство, јер пре тога нису знали да су наги. У 2, 18 Бог види да „није добро да је човек сам“, тј. да нешто није исправно и чини нешто да помогне човеку, а овде човек сам види да нешто није у реду и предузима нешто да се то промени. Иако је разлика у овоме велика, остаје оно што је заједничко: познање да нешто јесте или није добро и на основу тога делање да се то превазиђе (познање добра и зла као аутономно разликовање између корисног и штетног, види III.10.7).<sup>1753</sup>

Редослед „саслушања“ је: прво човек, затим жена, па змија, с том разликом што се змија и не пита зашто је то учинила него јој се даје проклетство, а онда следи жена па човек. Човек који је постављен пред Бога због престапа, због свог греха против Бога, добија један простор слободе у којем он нешто још може рећи и у којем се може бранити од изрицања кривице. Човек, дакле, добија прилику пред Богом да се брани.<sup>1754</sup> Уместо тога, он *пребацује кривицу* и ту је нарочито интересантан стих „жена коју ми ти даде“ алудирајући да је Бог крив.<sup>1755</sup> Жена, такође, пребацује кривицу. Вестерман сматра да одговор човека и жене показује колико је разумевање сопственог поступка за њих комплексно: акт човека који ми називамо грех, за човека увек остаје вишезначан и комплексан и своју једнозначност само од Бога може да добије.<sup>1756</sup>

Венхам указује како ово пребацавање кривице јасно показује колико је јака сила деобе коју грех има, која човека дели од његовог најдражег сапутника (2, 23) и која га отуђује од његовог Творца.<sup>1757</sup> Касуто додаје како је то врло карактеристично за људе: „људи се труде да оправдају своје поступке указујући на околности у животу које су их задесиле и приписујући Богу кривицу за то“.<sup>1758</sup> Божије ћутање је индиција његовог одбијања ове оптужбе и идеје.<sup>1759</sup>

## 19. Тумачење Пост 3, 14-19

14. Рече Господ Бог змији: „Јер си ово учинила, проклета си од све стоке и од свих животиња пољских, по трбуху ћеш ићи и прашину јешћеш док ти буде дана! 15. И стављам непријатељство између тебе и жене и између семена твога и семена њеног –

---

<sup>1753</sup> C. Westermann, *Genesis*, 343.

<sup>1754</sup> C. Westermann, *Genesis*, 348.

<sup>1755</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 91-2. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 157; H. Seebass, *Genesis*, 123.

<sup>1756</sup> C. Westermann, *Genesis*, 348.

<sup>1757</sup> G. Wenham, *Genesis*, 77.

<sup>1758</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 157.

<sup>1759</sup> G. Wenham, *Genesis*, 77.



оно ће ти главу гњечити, а ти ћеш му пету уједати“. 16. А жени рече: „Многим ћу умножити болове твоје у трудноћи, у муци ћеш синове рађати, а под твојим мужем воља твоја биће и он ће владати тобом“. 17. А човеку рече: „Зато што послуша глас жене твоје и поједе са дрвета за које ти заповедих да не једеш с њега, проклета је земља због тебе у муци ћеш се од ње хранити у све дане живота твога. 18. Трње и коров ће ти расти и јешћеш траву пољску. 19. У зноју лица свога јешћеш хлеб, док се не вратиш у земљу, јер си од ње узет.“

Након „саслушања“ од 8-13 следи „изрицање казни“ у 14-19 или „судијска одлука“. Вестерман сматра да је у питању каснији додатак и да је прва и једина казна био изгон из врта. Ова четири стиха су поетски и ритмички уобличена и имају за циљ да опишу, заправо, садашњу егзистенцију.<sup>1760</sup>

У ст. 14 лежи једна сасвим стара формула проклетства која је, као и у древна времена, саопштавана у директном говору. Директно обраћање Божије у контексту проклињања сачувано само у 3, 14 и 4, 11. Бог је у СЗ најчешће субјекат благослова, док је субјекат проклињања само у контексту праисторије, не и даље. Одређење које се постиже кроз коришћење ׀ и што значи „мимо“ или „од“ значи да проклетство од нечега издваја и значи неко удаљење (од, мимо, ван). Проклетство има карактер екскомуникације. Вестерман сматра да је овде посредни једна древна етиологија која има за циљ да објасни зашто је змија данас таква каква јесте (а можда је и ранија традиција попут басне касније уклопљена у текст). Раније су многи препостављали да је змија имала „ноге“ што се у ликовној уметности појављује као мотив, али се то не помиње у тексту, тако да је мало вероватно.<sup>1761</sup>

А. Шеленберг у 3, 15 види пре свега увођење непријатељства не само између жене и змије него и између људи и животиња уопште. Реч непријатељство (אִיבָה) помиње се пет пута у СЗ, Пост 3, 15, Бр 35, 21; Јез 25, 15; 35,5) а остала 4 места показују да се ради о једном дубоком непријатељству које подразумева нападе који циљају на уништење непријатеља. Оно што је у 3, 15 приказано није никаква рајска идила него један аспект античке животне стварности у којој су случајеви међусобних непријатељстава између човека и животиње били свакодневна појава која се често завршавала смрћу. Једнако као

<sup>1760</sup> С. Westermann, *Genesis*, 349-350.

<sup>1761</sup> С. Westermann, *Genesis*, 352-352. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 78, H. Seebass, *Genesis*, 125. U. Cassuto, *Genesis*, 159-160.

и други аспекти животне стварности, и овај је тумачен као казна, односно као нешто што не одговара првобитном контексту Божије воље.<sup>1762</sup>

Тиме 3, 15 представља контраст у односу на 2, 19, јер се тамо описује одређење односа између човека и животиње какав је Бог хтео (исто тако разлика између Пост 1 и Пост 9 у контексту идеалне и реалне слике). Овај контраст у 3, 15 помаже у томе да се заиста схвати идеална слика приказана у 2, 19. Непријатељство אִיבָה - *ebah* као кључна реч која се употребљава да опише однос човека и животиња кроз метафору рата показује притом да представа једног узвишенијег положаја човека у 2, 19 уствари представља чежњу за једним пријатељским и мирним односом човек-животиња.<sup>1763</sup>

Дубљи смисао 3, 15 о непријатељству тумачен је у контексту борбе са змијом односно са самим злом које ће бити дуготрајно до тренутка победе. Свети Иринеј Лионски је међу првима повезао ово место са месијанским контекстом: Христос као Син Човечији рођен од жене стаје на главу змији која је дуго држала Адама.<sup>1764</sup> Примећујемо да и после изгона из врта Бог не одустаје од човека и брине чак и о Каину. Ако схватимо ово место у контексту Божије бриге за своје створење, онда је оно што је за њега највећа опасност, а то је само зло, мора бити побеђено. Ехо овог обећања Божијег види се у Христовим речима у Лк 10, 19 „Ево вам дајем власт да стајете на змије и на скорпије и на сваку силу непријатељску, и ништа вам неће naudити“ (уп. Мк 16, 18).

Даље, најстарији јеврејски интерпретатори кроз Палестински таргум и Таргум Онкелос змију виде као симбол Сатане који ће бити покорен у данима Месије. НЗ такође на више места реферише на овај стих (Рим 16, 20, Јев 2, 14, Отк 12) и може бити да су изрази „Син човечији“ као назив за Исуса и „жена“ за Марију (Јн 2, 4 и 19, 26) ехо овог пасуса.<sup>1765</sup> Ипак, неке савремене егзегете одбијају да виде ово место као „Протоевађеље“, наводећи да ово није могло да буде становиште писца.<sup>1766</sup> На то одговара Венхам сматрајући да иако ово можда није било ауторово становиште, месијанска интерпретација овог места може бити оправдана у светлу каснијег Откривења, *a sensus plenior*.<sup>1767</sup>

„Казна“ за човека и жену, за разлику од змије, нема карактер проклетства. Ст. 16а за жену одређује у две паралелне реченице болове у трудноћи и приликом рађања, а ст.

<sup>1762</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 202. Уп. G. Wenham, *Genesis*, 79-80.

<sup>1763</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 202.

<sup>1764</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.21.1, ACCS I, 78.

<sup>1765</sup> G. Wenham, *Genesis*, 79-80.

<sup>1766</sup> C. Westermann, *Genesis*, 353. G. v. Rad, *Genesis*, 93, H. Seebass, *Genesis*, 125.

<sup>1767</sup> G. Wenham, *Genesis*, 81.

166 као допуну томе даје преиначење односа између мушкарца и жене у којем је жена везана за њега, али му је потчињена. Вестерман сматра да се овде не ради о три одређења, него о једном: одређење женске егзистенције, бивање женом као супруге и као мајке. Овом изрицању казне над женом, такође, у основи лежи један етиолошки мотив. *Нешто упадљиво у садашњем стању бива разјашњено кроз овај прадавни догађај, у овом случају кроз казну за преступ.*<sup>1768</sup>

Вестерман сматра да улога жене као помоћнице након казне није престала и да оба описа осликавају данашњу стварност жене. У Пост 2, 18 под појмом помоћи се мисли на заједништво и супружништво, међутим ни овај опис не искључује положај потчињења. Оно што текст заиста хоће да каже: *управо у томе где жена има испуњење свога живота, у којој лежи њена част и њена радост, дакле у заједници љубави са њеним мужем и као мајка своје деце, управо ту не лежи једно блаженство, већ бол, терет, мука и потчињење.*<sup>1769</sup>

Ст. 16 се по форми јако одваја од 14.17-19. У претходним изрицањима постоји објашњење разлога за казну као и поглед који се пружа ка крају, док овде немамо ништа слично.<sup>1770</sup> У ст. 16 Јахве поставља последицу познања добра и зла као чврсту чињеницу, иако су сасвим друге последице биле могуће. Зебас сматра да ове последице нису ни у ком случају један акт кажњавања, јер би наредне генерације морале да сnose санкцију за нешто што нису учиниле. Много више се, по њему, мисли на то да је познање добра и зла искуство које свака генерација достиже по схеми 1-21 и да су му инхерентне нужне и неизбежне последице. Јахве повезује онда последицу познања добра и зла са управо најважнијом функцијом жене у животу мушкарца и породичне заједнице - репродукцијом живота. Међутим, она је нужно повезана са великим боловима и показује да је створени свет постао подложен амбиваленцији. *Ово није казна, него је рађање синова које је дивно и које усређује неодвојиво повезано са познањем зла и ван тога га не може бити.*<sup>1771</sup> Венхам повезује ово са „бити радосна мајка“ из Пс 113, 9 где велика породица представља очигледан знак Божијег благослова, али је ово добро повезано са болом.<sup>1772</sup>

У ст. 16 по први пут Бог обећава (одобрава) рађање синова, тема која пре тога није обрађивана (патрилинеарност). Ст. 2, 24 даје отрпилике неку алузију на то, али се тек у

<sup>1768</sup> C. Westermann, *Genesis*, 356.

<sup>1769</sup> C. Westermann, *Genesis*, 358.

<sup>1770</sup> B. Jacob, *Genesis*, 116-117.

<sup>1771</sup> H. Seebass, *Genesis*, 125.

<sup>1772</sup> G. Wenham, *Genesis*, 81.

4, 1 конкретно рађање спомиње. У сваком случају аспект доброг увек се приказује повезан са нечим лошим. Други део ст. 16 се у великој мери слаже са 4, 7. Пожуда и овде и тамо има исти смисао, али није у питању (само) пожуда сексуалне природе него једна опште социјална тежња да се учествује у патрилинеарности – уп. Иса 4, 1 где се говори како 7 жена иде на једног мушкарца и тражи да их узме за жену како би узеле његово име и ослободили се срамоте. Из тога следи једно преимућство човека у односу на жену које није било од почетка стварања. *Ово преимућство односно господарење не мора нужно да се схвати тирански него позитивно као вођство и заштита*. Овде дакле није сукобљеност полова замишљена, него се последица познања добра и зла показују као сметње у заједници човека и жене.<sup>1773</sup>

На изрицању казне човеку лежи највећи акценат у тексту. Ова казна је најдетаљнија и на њеном почетку се преступ још једном експлицитно понавља (први део стиха 17). Изрицање казне човеку састављено је од неколико различитих делова, али ипак у свима леже одговори на исто питање: *зашто је рад човека и прецизније ратарски рад тако тескобан?* Ово проклетство има исту структуру као реченица која садржи проклињање змије.<sup>1774</sup>

Иако је жена помоћница човека, у њеном случају не чујемо критику какву срећемо код човека. Човек је овде прилично одвојен од жене, јер је сада он заступник целе куће (породице) и њему се као ономе на коме лежи највећа одговорност приписује и највећа кривица.<sup>1775</sup> Вестерман сматра да човек не бива непосредно проклет, него се проклиње земља, па последице тог проклетства делују и на човека.<sup>1776</sup> Међутим, Зебас се не слаже и каже да је Старом Завету својствена мисао да земља одн. планине и околина уопште деле судбину човека тако да сваки потрес или суша кореспондира са људском кривицом – људско деловање се одражава на целу околину (уп. Ос 4, 1-3). То је по први пут видљиво и постаје делатно у ст. 17. Опис саме клетве која погађа земљу (која сама по себи не може да буде крива него само човек) кружи око једне врло продорне речи – *јести*. Проклетство, дакле, не делује у сваком погледу него специјално против претходно установљене привилегије једења у Еденском врту. Човек мора да се храни, па је тако оно што му је раније било лако и без тескобног рада, сада другачије.<sup>1777</sup>

---

<sup>1773</sup> H. Seebass, *Genesis*, 125.

<sup>1774</sup> C. Westermann, *Genesis*, 358. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 127.

<sup>1775</sup> H. Seebass, *Genesis*, 127.

<sup>1776</sup> C. Westermann, *Genesis*, 358. Уп. H. Seebass, *Genesis*, 127.

<sup>1777</sup> H. Seebass, *Genesis*, 127.

Реченица 18б „и зеље пољско јешћеш“ испада из оквира „проклетства“ и многи тумачи је сматрају за каснији додатак. Овом реченицом је каснији редактор желео да направи контраст издашности плодова врта и исхране човекове у њему. Проклетство из 17б постаје делотворно у томе што земља производи трње и коров који отежавају жетву и смањују приносе плодова. Не мисли се овде на поље које само коров носи, него као у НЗ у причи о кукољу у житном пољу (Мт 13, 24-30). Већина истраживача овде идентификује трње и коров са нежељеним биљкама у житном пољу, док има оних који овде мисле на жбуње (трновито) као степско растиње. Постоји једна паралела са овим библијским проклетством земље у академској литератури: „Нека Адад, владар неба и земље дође над ова поља тако да може нићи сваки коров међу зеленим биљкама и трње на месту класја“.<sup>1778</sup>

Реченица 3, 18б стоји потпуно самостално и може се са сигурношћу тврдити да је каснији додатак. עֵשֶׂב је овде пољско растиње у контрасту са плодовима дрвећа. Ова реченица жели да скрене пажњу на промену исхране ван врта (уп. 2, 16). Међутим, Вестерман сматра да казна у некој својој ранијој верзији не говори о промени исхране, чак и לֶחֶם (*lehem* - хлеб) у ст. 19 није замишљен као супротност плодовима дрвета.<sup>1779</sup>

Реченица 19в „јер си прах и у прах ћеш отићи“ јесте једна варијанта реченице 19б „док се не вратиш у земљу од које си узет“. То је једна пословична реченица која се од 19б разликује у томе што може стајати самостално и нема никакве везе са изрицањем казне или проклетства. Када се у овом додатку човек означава као прашина, јер је од праха узет, то само артикулише трошност и пропадљивост човека.<sup>1780</sup> О овоме је већ било речи у одељку Тумачење 2, 7 у вези са изразом *afar* (види III.7.5).

„У све дане“ значи да човек од бриге за прехраном није ослобођен до тренутка своје смрти. „У зноју“ који тече низ чело „јешће хлеб“ јесте један сликовити мудросни исказ који представља амбивалентност између добра и зла као наставак 17б.<sup>1781</sup>

На овом месту многи аутори расправљају да ли је у ст. 19 смрт установљена као казна. О томе је подробно било речи у одељку III.14.1. Закључак тог поглавља је био да смрт није била казна, него је човеково удаљавање од извора живота – Бога као коначну последицу изазвало у њему смрт.<sup>1782</sup> Такође, схватање рада које се исказује кроз

<sup>1778</sup> C. Westermann, *Genesis*, 358. Уп. Н. Seebass, *Genesis*, 128.

<sup>1779</sup> C. Westermann, *Genesis*, 359. Уп. Н. Seebass, *Genesis*, 128.

<sup>1780</sup> C. Westermann, *Genesis*, 359.

<sup>1781</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 128.

<sup>1782</sup> E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 15.

проклетства човеку тема је одељка III.12 који у себи спаја егзегетске увиде на 2, 15 и 3, 17-19.

Након изнесених тумачења можемо дати кратак закључак тумачења одељка ст. 14-19. Они описују, заправо, садашње стање света којем се даје етиолошки карактер у овом специфичном контексту у којем је постављен: *тескобност данашње егзистенције је последицу људског погрешног избора у праскозорје људске историје. Ови стихови покушавају да нам дају одговор на то зашто је свет данас овакав какав јесте* (више види одељак II.5.3).

## 20. Тумачење Пост 3, 20-21

*20. И назва човек име својој жени Хава, јер ће постати мајка свима живима. 21. И начини Господ Бог човеку и жени хаљине кожне и одену их.*

Вестерман сматра да је писац назвањем жене хтео да каже следеће: кроз преступ и његово кажњавање није нестала она благословена снага зачињања, рађања и давања новог живота. Из имена жене, језички гледано, потиче реч живот (LXX - ζωή). Ова реченица је ехо оног радосног усклика човека који доживљава рођење првог детета. Многи сматрају да је име Хава (Ева) заправо почетак свих библијских родослова и указује на бројно потомство.<sup>1783</sup> Венхам примећује да именовање долази након клетви у којима се објављује човекова смртност и болови, као и борба са змијом и то као контраст свему овоме.<sup>1784</sup> Зебас стиче утисак да у ст. 20 човек некако прихвата све три Божије најаве из 14-19, али сада усред смрти именује преосталу снагу живота стварања: то више није вечна снага живота и стварања, већ само животна снага заробљена у циклус рађања умирања.<sup>1785</sup>

Осим разјашњења имена, овде стоји и израз „мајка свих живих“ (אִמֵּי כָּל הַחַיִּים - *et kol hay*). У ИСир 40, 1 се „мајка земља“ назива „мајка свих живих“. То не треба да значи да је Хава поистовећена са мајком земљом, него да је овај израз био једна древна титула прамајке независно од тога да ли је у питању прамајка људи, животиња или друго. То онда значи да је ст. 20 име Хава повезао са титулом „мајка свих живих“ у којој је садржана представа о древности прамајке. Међутим, Вестерман сматра да је митска

<sup>1783</sup> C. Westermann, *Genesis*, 364-5.

<sup>1784</sup> G. Wenham, *Genesis*, 84. Уп. J. Williams, *The Relationship of Genesis 3, 20 to the Serpent*, 370-374.

<sup>1785</sup> H. Seebass, *Genesis*, 129.

титула „мајка свих живих“ временом изгубила за слушаоце или читаоце онај древни сензибилитет и да је у њој остао садржан само радосни исказ материнства.<sup>1786</sup>

Кибел примећује три именована у Пост 1 и Пост 2-3, где у првом Творац три пута даје имена, а човек именује животиње, човечицу и коначно жену као Еву. Он даље такође примећује именовање земље као „мајке свих живих“ у ИСир 40, 1 и то доводи у везу са Пост 1 где земља на Божију наредбу произноси живи свет. Стога је 3, 20 преношење ове древне представе на жену. *То је важан потез јер се тиме демитологизује представа о некој женској богињи која рађа или „богињи Мајци“ попут Аруру, Белет-Или, Нинту или других које смо сретали као актере стварања у акадеској литератури.*<sup>1787</sup>

### 20.1. Мотив облачења – „кожне хаљине“

У ст. 21 следи један од најважнијих момената: облачење човека које показује да брига Творца за своје створење и даље постоји. Губљење непосредне Божије близине не значи потпуну удаљеност од Бога. Блум сматра да у облачењу имамо одјек мотива полности и познања повезаних са мотивом смрти кроз убијање животиња чија се кожа облачи.<sup>1788</sup> Венхам се слаже да је у питању последњи акт Божије љубазности ка човеку пре изгона из врта. Облачење, поред своје заштитне функције, је један од најубедљивијих људских симбола кроз који се види положај и улога одређене особе у друштву.<sup>1789</sup> Зебас се такође слаже и наводи да нашој стварности припада Јахвеова окренутост ка човеку и да му је стало до човека упркос одлучном НЕ приликом истеривања из врта. Када Бог прави за човека кожне хаљине он тиме излази у сусрет човековој потреби да се покрије.<sup>1790</sup>

Јевр. реч *קטנות* (*kuttonet*) значи туника, хаљина, огртач и представља основни спољашњи огртач који се носи уз кожу. Била је дуга колико да покрива колена или чак чукљеве. Док су људи могли да начине само неадекватне прегаче од лишћа, Бог им је обезбедио достојно одело. „Од коже“ је прилично пластично схватање јеврејске конструкције *kat'not or* које прати LXX и многи савремени коментатори док се у нпр. у Изл 28, 39 преводи као „ланени оплећак“. Такође Таргум Онкелос и Неофитос говоре да

<sup>1786</sup> С. Westermann, *Genesis*, 364-5.

<sup>1787</sup> Р. Kübel, *Metamorphosen*, 121-128.

<sup>1788</sup> Е. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit*, 17.

<sup>1789</sup> G. Wenham, *Genesis*, 84.

<sup>1790</sup> Н. Seebass, *Genesis*, 130.

треба превести „хаљине за кожу“, а не од коже. Оне служе да се покрије голотиња. Иако је ово без сумње била божанска намера, треба пратити устаљене преводе.<sup>1791</sup>

Израз „и обуче их“ од гл. (לבוש) у хифилу је облик који се користи у две главне употребе: за облачење које цар чини неком свом поданику (Пост 41, 41, 1Сам 17, 38) или за облачење свештеника у њиховим светим одеждама (Изл 28, 41, 29, 8, 40, 14 итд). Овде је поново фразеологија Еденског врта паралелна са изразима повезаним са богослужењем у скинији. Закон изричито наглашава да свештеници Израиља морају да се покривају када прилазе светињи. Исто тако, нужда се врши ван окола, јер Бог „шета по околу“ (Пнз 23, 13). Пошто човек и жена у врту морају бити пристојно обучени, а не умеју сами то да ураде, Бог им даје хаљине.<sup>1792</sup>

Вестерман сматра да је мало пажње посвећено чињеници да се гл. פשו који се употребљавао само за Божије стварање у овом стиху по први пут употребљава у контексту једног „занатског“ деловања, тј. стварања нечега од већ постојећег материјала. То је врло упадљиво и антропоморфно и може се објаснити само тиме да је у питању једно древно предање у којем се говорило како Бог и човек деле исти животни „простор“ (3, 8), али и о томе како је Бог „занатски“ стварао и показивао човеку. Уколико се сетимо из претходних анализа да је овај стих последњи у низу пред извршење казне и да он показује Божије „сажаљење“ онда је управо ово антропоморфно делање израз тога да су Бог и човек још увек један до другог, тј. заједно у врту. Тиме ова реченица добија у читавом контексту још једно занимљиво значење: брижно делање Божије за човека је последње што он чини пре изгона из врта. Управо овај примитивни, антропоморфни говор наглашава то брижно Божије деловање за његово створење.<sup>1793</sup>

Ст. 21 постаје још јаснији када се доведе у везу са 3, 7 и 2, 25. Кожне хаљине које прави Бог постављају се насупрот прегачама од лишћа које човек прави и које су постављене насупрот оној нагости у 2, 25. Овде је редослед постављен као нагост – прегаче од лишћа – кожне хаљине. Може се повући једна паралела са Енкидуом који након добијања „познања“ бива прикључен људској заједници и добија одело и храну. (Енкиду иде у ловачки камп, хаљине су од животињске коже које су Енкидуу претходно биле најбољи другови). Неки су повезивали кожне хаљине са почетком жртвоприношења – тј. лова на животиње и узимање коже и приношење меса.<sup>1794</sup>

---

<sup>1791</sup> G. Wenham, *Genesis*, 84.

<sup>1792</sup> G. Wenham, *Genesis*, 84.

<sup>1793</sup> C. Westermann, *Genesis*, 366.

<sup>1794</sup> C. Westermann, *Genesis*, 367.



## 21. Тумачење Пост 3, 22-24

22. *И рече Господ Бог: „Гле! Човек поста као један од нас знајући добро и зло! И сада, да не пружи руку своју и још узме са дрвета живота и једе те живи у векове.“* 23. *И отпосла га Господ Бог из врта Еденског да обрађује земљу из које је узет.* 24. *И изгнавши човека, постави на истоку врта Еденског херувима са пламеним мачем који се вијаше, да чува пут до дрвета живота.*

Патристичка егзегеза у забрани плодова са дрвета живота види Божију намеру да спречи ширење греха до у бесконачност (види III.4).<sup>1795</sup> Липински сматра да у ст. 22 треба да стоји „да даље не пружи руку своју“, јер прилог *ἔτι* се и у Изл 1, 10 преводи „да се не би даље множили“, што значи да се човек одвојио од живота и више не може да пружи руку ка дрвету живота.<sup>1796</sup> Човек је постао „као Бог“ знајући добро и зло не у квалитативном (онтичком) смислу већ у аналошком: он сада може самостално да одређује добро и зло (као Бог),<sup>1797</sup> односно шта је за њега корисно или штетно; то смо видели у прављењу прегача од лишћа када је човек „увидео“ да је наг, да то није добро и начинио себи ове кецеље (види III.10). Свети Јефрем Сирин је у овом „постати као Бог“ видео заправо једну „ироничну“ изјаву Божију којом се „подсмева“ човеку, јер једино што је спознао након једења плода јесте сопствена нагост.<sup>1798</sup> Израз „као један од нас“ многи истраживачи схватају као обраћање Божије анђелском савету у множини или „синовима Божијим“ (Иса 6, 8).<sup>1799</sup> Постављањем херувима на улаз у Еден наглашава неприступачност, односно, апсолутну недостижност дрвета живота за човека након истеривања из врта. Мотив херувима биће посебно обрађен.

Многи су ст. 23 сматрали за праву „казну“ која је требало да задеси човека због непоштовања заповести (види одељак Настанак текста) и која више одговара природи текста, а да је одељак 14-19 заправо дуплирање казне. Ипак, на овом месту нећемо цепкати текст и сагледаћемо поруку у целини: 14-19 ћемо посматрати као етиолошко

---

<sup>1795</sup> Уп. Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка II.35, 57* и Theodoret of Cyr, *On the Incarnation of the Lord 6.1*, ACCS I, 96; Augustine, *City of God 13.12*, ACCS I, 62; Chrysostom, *Homilies on Genesis 17.40-41*, ACCS I, 96.

<sup>1796</sup> E. Lipinski, *Wisdom in Biblical Narrative*, 42.

<sup>1797</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 172.

<sup>1798</sup> Уп. Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка II.34, 56*. Буде, пак сматра да је 3, 22 један од најтежих стихова за тумачење, јер од патристичког па до модерног доба сви су сматрали да је ова изјава „Божија иронија“. Међутим, у изрицању казне човеку 14-19, нема ове ироније, тј. исказ је врло озбиљан. K. Budde, *Urgeschichte*, 56.

<sup>1799</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 172, B. Jacob, *Genesis*, 126, H. Seebass, *Genesis*, 131.

приповедање које је уклопиво у овај контекст и који описује садашње стање бивања, док ће изгон из врта бити коначан крај приповести.

## 22. Пост 3, 8-22 у светлу академске литературе

### 22.1. Мотив облачења у академској литератури

Мотив облачења један је од многих мотива који је у уској вези са схватањем цивилизације у академским текстовима, а које смо помињали у одељцима II.3.9, II.3.14, III.10 III.15, као и на више спорадичних места. Као што је у тим одељцима поменуто, цивилизација је у академским текстовима схватана као дар од богова, а њу су омогућили специфични дарови које су богови дали људима: алатке, оруђа, вештину ткања и вештину пољопривреде и иригације.<sup>1800</sup>

Пре тога смо говорили о мотиву односа човека и животиње у контексту цивилизације, затим о мотиву иницијације у цивилизацију путем жене и мотиву рада као једном од конституената цивилизације. У претходним одељцима смо одредили улогу мотива облачења у Пост 2-3, а овде ћемо то упоредити са академским текстовима.

Мотив облачења у Пост 3, 21 је често био довођен у везу са сумерским текстом Лахар и Ашнан (Овца и жито) и Енкиду-епизодом у Гилг. Богиња ткања се у првом тексту појављује већ у ст. 4 и људима дарује одећу<sup>1801</sup> што се показује као једна од најважнијих одлика цивилизације и код људи изазива темељне промене: они од облика сличном животињском постају „прави“ људи.<sup>1802</sup> Одело их у томе прилично одваја од животиња које су наге попут Енкидуових пријатеља и једно је од најважнијих друштвених обележја (у хијерархијском и културолошком смислу).<sup>1803</sup> Један од важних момената Енкидуовог постајања човеком било је и његово облачење.<sup>1804</sup> Од академских текстова осим Гилг само још Мдк 17 говори о украшавању тела, али није јасно да ли се говори о деловима тела или о одећи, алатима и сличној опреми.

Вестерман сматра да је писац Пост 2-3 у ст. 21 преузео ова древна предања. У то време је постојало једно раширено мишљење на СО да људска култура са свим својим

---

<sup>1800</sup> J. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, 204-5. Сличне легенде постојале су и код Јелина о чему нас извештава Јевсевије Кесаријски. Eusebius of Caesarea: *Praeparatio Evangelica* I.7, (Tr. E.H. Gifford), Harvard 1903, 19-22. Уп. Н. Seebass, *Genesis*, 130.

<sup>1801</sup> Н. Vanstiphout, *The Disputation between Ewe and Wheat*, CScr 1, 575. Уп. А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-7.

<sup>1802</sup> А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-5.

<sup>1803</sup> В. Jacob, *Genesis*, 124.

<sup>1804</sup> А. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 264-5.

добрима, алатима и институцијама није људско достигнуће, већ дар богова и да је поступак исти као у 3, 21: божанство прави одређени предмет и даје га људима на употребу. Међутим, он износи једну разлику: ово није типично схватање за СЗ, него је много типичније да Творац даје људима способност како би сами направили кораке у правцу цивилизацијског напретка те је 3, 21 изузетак.<sup>1805</sup> Са тим се слаже и Касуто.<sup>1806</sup>

Међутим, оно што већина истраживача пропушта да истакне јесте управо *субверзивна рецепција мотива облачења* у односу на сумеро-акадске текстове: облачење људи је у Пост 2-3 показано као нешто секундарно, нешто што је дошло као последица одвајања од Бога и поремећаја међусобног односа човека и жене. Нема ни трага „усхићености“ поводом овог дара какав имамо у месопотамском схватању. Одећа у 3, 21 се не посматра као божански дар којим се треба дичити него као подсећање на непослушност и грех. То је истовремено и знак Божије бриге и милости: Он се сажаљева на човека који не уме чак ни такве огртаче да направи. Одећа је у акадским текстовима иначе симбол цивилизације, као и хијерархије, али Библија ово изокреће и овим примером показује: одеће није ни требало да буде, једнакост и једноставност се налази у немању одеће и нагости. Одећа је била и симбол ароганције цивилизованих људи над полу-нагим „варварима“ и „примитивцима“, али Библија показује више симпатија ка њима него ка раскошној месопотамској моди, нарочито у високим круговима. Нови Завет такође прати овај идеал (св. Јован Крститељ, птице које Бог храни и облачи).

## 22.2. Мотив херувима

У описивању чувара врта текст је призвао две традиције: према једном су стражари херувима, према другој пламени мач. Тумачи се слажу да мотиви из овог стиха потичу из ванбиблијске традиције. Дискусија о пореклу и значају херувима је изузетно обимна, а појављивање херувима се према Вестерману може поделити у четири групе: а) чувари пред Божијим вртом (3, 24, Јез 18, 14.16), б) носиоци Јахвеа у епифанијама Пс 18, 11 паралелно са ветром и облацима, в) фигуре у храму, г) носиоци Јахвеовог трона Јез 9, 3; 10, 1-22 и Пс 80, 1.<sup>1807</sup>

Митски стражари који човеку спречавају прилаз неком посебном месту, вратари на улазу у подземни или небески свет, су веома раширен мотив. Људи шкорпиони чувају

---

<sup>1805</sup> C. Westermann, *Genesis*, 366.

<sup>1806</sup> U. Cassuto, *Genesis*, 171.

<sup>1807</sup> C. Westermann, *Genesis*, 373. Уп. Р. Кубат, „Свет духова“ *Старог Савеза*, 39-41; В. Jacob, *Genesis*, 128.

улаз у планину Машу из чијег гротла извире сунце Шамаш и у чијим дубинама Гилгамеш наилази на врт богова.<sup>1808</sup> Адапа мора да забави и стекне поверење чувара Думузија и Гизиде који чувају прилаз богу неба Ануу.<sup>1809</sup> Такође, мотив керуба се налази на сликовним изображењима нађеним у Палестини као стражар који чува прилаз сакралном дрвету односно богињи хранитељки и евоцира царски контекст (види детаљније III.10.5).<sup>1810</sup>

У Израилу су слике херувима чувале зид скиније, а касније и храма, а пар херувима стајао је на поклопцу Ковчега савеза и велики пар је чувао саму Светињу над светињама.<sup>1811</sup> Реч керуб која се овде употребљава и сама представа коју илуструје текст указује на месопотамску традицију. Реч која се овде употребљава не може се извести из јеврејског корена כרוב, него је најближа акадској речи *karibu* ili *karubi*, који су такође бића на улазу у светилиште. Његово првобитно значење је интерцесор, односно онај који узноси-преноси молитве; он је молитвеник *par excellance*. Начин приказивања ових бића је толико различит, а и прилично се мењао током епоха тако да је немогуће повезати херувима из 3, 24 са неком конкретном фигуром у Месопотамији. Вероватно се мисли на неко митско мешовито биће, највероватније нешто као код Јез или у Отк.<sup>1812</sup>

„Пламени мач“ је једна самостална представа у односу на херувима и потиче из посебне традиције. У сумерским митовима се често говори о оваквом оружју као о „самосталном“ бићу, а његова персонификација није страна ни Старом Завету (Божији „мач освете“ - Јер 46, 10; Иса 34, 5 и Соф 2, 12). Јеврејски израз „пламени мач“ подсећа на муњу, а муња је често „оружје“ богова. У једном натпису цара Тиглатпилесера говори се о муњи која добија место једног стражара заштитника.<sup>1813</sup> Јакоб наводи да је пламени мач само метафора за самог херувима.<sup>1814</sup> Венхам сматра да фраза „пламени мач“ нема директну паралелу у СЗ, али је ватра регуларни симбол присуства Божијег, нарочито у осуди (Изл 19, 18, Пс 104, 4). „Који се вијаше“ потиче од глагола מוּחַבֵּחַ што је хитпаел партицип од חָבַח што значи „окренути, „преврнути“. Користи се за колач који је преврнут у Мадиданском кампу (Суд 7, 13). Неки сматрају да је реч о назубљеној муњи која се у „цик-цак“ покретима креће напред и назад, лево и десно. Пламени мач који је као муња

<sup>1808</sup> A. R. George, BGE I, 669.

<sup>1809</sup> Adapa und der Südwind, (K. Hecker) TUAT, Ergänzungslieferung, 51.

<sup>1810</sup> O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 50-52, O.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 62. Уп. P. Kübel, *Metamorphosen*, 91.

<sup>1811</sup> G. Wenham, *Genesis*, 86; B. Jacob, *Genesis*, 128; U. Cassuto, *Genesis*, 175-6.

<sup>1812</sup> C. Westermann, *Genesis*, 373, P. Кубат, „Свет духова“ *Старог Савеза*, 39-41, H. Seebass, *Genesis*, 133.

<sup>1813</sup> C. Westermann, *Genesis*, 374. H. Seebass, *Genesis*, 133.

<sup>1814</sup> B. Jacob, *Genesis*, 129.

у рукама анђела-стражара је најсигурнији начин да донесе смрт ономе ко се дрзне да узме плодове са дрвета познања добра и зла.<sup>1815</sup>

Вестерман сматра да свакако није случајно да се обе митске представе (херувим и пламени мач) појављују само у вези са дрветом живота, али не и са основном причом у Пост 2-3. Њихово порекло је јасно у ванбиблијској, односно, ванизраилској традицији. Изгон из врта у ст. 23 могао би проћи и без помињања ових митских мотива. Притом, оно што је важно јесте да ове митске фигуре треба да чувају не улаз у врт, као што би се претпоставило, него прилаз дрвету живота, а то није исто. За основну причу помињање ових чувара није неопходно, за човека би био довољан изгон из врта.<sup>1816</sup>

Поставља се онда питање зашто је библијски писац користио онда ове мотиве са јаким митском позадином и зашто га је овде несметано оставио уз све његове митске алузије, док их је, као што смо у другом одељцима видели, прилично сведено користио? Разлог лежи, вероватно, у томе што у теолошком смислу мотив херувима не утиче на поруку текста, он само врло ефектно саопштава апсолутну недоступност дрвета живота. Осим тога, употреба митопејског језика овде је вероватно имала већи ефекат на реципијенте текста и чинила је текст занимљивијим, живљим и памтљивијим (слично антропоморфном приповедању у „прављењу“ кожних хаљина и „хода“ по врту које за циљ има да покаже како су Бог и човек у Едену били „у истој равни“). Уосталом, улога херувима као митског стражара апсорбована је касније у развијеној старозаветној ангелологији<sup>1817</sup> где је постао део „небеске свите“ и никако није могао парирати Јахвеу као неко „посебно“ божанство. Због тога овај мотив не угрожава јасне монотеистичке и теолошке поставке Пост 2-3. Б. Јакоб сматра да је херувим једина сликовна представа коју је Бог дозволио Израилу док су све остале слике биле забрањене, а разлог за то види да је његова позиција и разумевање онемогућавала култну злоупотребу.<sup>1818</sup>

Венхам, а слично и Касуто, сматрају да је последњим стиховима коришћена изванредна концентрација моћних симбола и мотива у циљу евоцирања слике светилишта, скиније односно Храма. По њему сви ови мотиви заједно искомбиновани треба да сугеришу како је Еден био нека врста архетипског, примордијалног светилишта односно прибежишта где је Бог био јединствено присутан у свој својој животодавној моћи. Управо је то оно што је човек упропастио једући плод са дрвета, и као што нико

---

<sup>1815</sup> G. Wenham, *Genesis*, 86.

<sup>1816</sup> C. Westermann, *Genesis*, 374.

<sup>1817</sup> Р. Кубат, „Свет духова“ *Старог Савеза*, 39-41.

<sup>1818</sup> В. Jacob, *Genesis*, 129.

осим првосвештеника није могао прићи Светињи над светињама тако ни човек више није имао приступ дрвету.<sup>1819</sup> Иако занимљиво, ово Венхамово мишљење није општеприхваћено.

### 22.3. Мотив изгона

У одељку III.8 било је говора о односу текстова Јез 28 и 31 који се завршавају „падом“ тирског односно асирског цара. Тада је детаљно анализиран опис Едена у којем се налазе оба цара и закључено да се Еден у Пост 2-3 прилично разликује од ових представа. Међутим, сам изгон из врта или „казна“ може се на неки начин повезати. Пре свега, јасно је да опис човековог живота има царску конотацију (види III.8.2).<sup>1820</sup> Бог тирском цару говори: „зато ћу те бацити као нечистоту са горе Божије“ (28, 16), биће бачен на земљу (17) и обраћен у пепео (18), а његов народ сатрвен мачем и помором (19). Претња асирском цару који је упоређен са дрветом јесте да ће бити посечен и да ће од њега остати само пањ. Избацивање тирског цара са „горе Божије“ и првородног пара из Еденског врта јесте слично, нарочито обраћеност у пепео (прах) и бацање на земљу (враћање у земљу). Моћно дрво које се претвара у пањ може бити паралела са проклетством земље где уместо плодног дрвета сада рађа трње и коров.

Због ових сличности многи су претпостављали да постоји нека старија месопотамска традиција која је говорила о „паду“ царева и њиховом изгону из божанских вртова и онда је повезивали са Пост 2-3. Међутим, таква приповест није нађена, а док не буде нађена, све остаје у домену спекулације. Нарочито такав текст није присутан у академској литератури. Као што смо у одељку дрво живота већ поменули, једна далека сродност свакако постоји између Јез 28 и Пост 2-3, али не можемо рећи да је Јез 28 служио као предложак који је аутор обрадио тако да се односи на цело човечанство. Зебас сматра да сличност одговара само спољној структури односно оквиру Пост 2, али не више од тога, с чим ћемо се овде сложити.<sup>1821</sup>

---

<sup>1819</sup> G. Wenham, *Genesis*, 86. Уп. U. Cassuto, *Genesis*, 175-6 и B. Jacob, *Genesis*, 128-9.

<sup>1820</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 227-9.

<sup>1821</sup> H. Seebass, *Genesis*, 137.

### 23. Пост 2-3 као део „библијске праисторије“ (Пост 1-11) у светлу академске литературе

Када се Пост 2-3 посматра у контексту ширег наратива Пост 1-11, а затим целе Књиге постања као и Пентатеуха (Хексатеуха), показују се још неки важни теолошки аспекти.<sup>1822</sup> Теолошка порука Пост 2-3 је још снажнија у овом ширем контексту, а њена оригиналност и важност постаје још јаснија уколико се упореди са академском литературом.<sup>1823</sup>

Као што је на више места током рада поменуто, цивилизација је у академским текстовима сматрана даром од богова и циљем стварања. Она се у многим текстовима са поносом велича и са дозом ароганције посматра друге који не деле исти светоназор (нпр. номаде). Циљ стварања је, прецизније речено, био храм и град. Богови су живели у тим храмовима, а градови у којима су постојали храмови били су центар света. Пољопривреда и сточарство били су у служби цивилизације и циљ рада био је „прехранити“ богове. Цивилизација је била симбол уређеног света насупрот света хаоса који је претио да угрози саме основе живота те су богови подржавали цивилизацију и „благосиљали“ је. Цивилизација је расла до настанка империје која је тежила да своје виђење света преноси на све народе. Основ такве цивилизације чинио је робовласнички систем у којем је постојала јасна хијерархијска подела рада (Мкр: човек-краљ и човек-радник). Ширење империје имало је религијски карактер: ратови су такође сматрани као „богослужење“ односно ширење „света поретка“. Центар тог света био је град у Месопотамији у којем је столовало то божанство, давало легитимитет цару-императору и давало метафизичку потку том империјалном систему.

---

<sup>1822</sup> Постање није независна књига која се може тумачити сама од себе. Управо напротив, књиге од Постања до ИНав у својој садашњој форми представљају невероватно добро повезан и конзистентан наратив. Он не зависи од тога да ли ми у њему препознајемо низ појединачних мањих извора управо зато што је коначни редактор вешто укобиновао те изворе у целовит наратив. Читалац мора да има на уму да је целовит наратив и контекст у којем се сви индивидуални делови уклапају и из којег мора да почне само тумачење. Садашња подела наратива Хексатеуха у Постање, Изл, Лев итд је тек каснија подела масивног материјала у појединачне конзистентне целине те се не сме изгубити из вида већи оквир који их све обједињује. G. v. Rad, *Genesis*, 13.

<sup>1823</sup> G. Castellino, *The Origins of Civilisation according to Biblical and Cuneiform Texts*, 75-95. У једној најскоријој студији, Р. Гнусе износи веома занимљиву тезу: Пост 1-11 не треба гледати само у светлу академске литературе, већ она показује невероватне сличности са Хесиодовом теогонијом. Наиме, он тврди да су библијски писци имали пред собом Хесиодов текст и то покушава да докаже путем повезивања мотива попут стварања жене, оскудног живота након првобитног златног доба и повећања дистанце између божанства и човечанства. Ипак, на крају закључује да нам библијски текстови презентују много личнијег и милостивијег Бога, већу антропоцентричност текстова и једнакост мушкарца и жене за разлику од Хесиода. Уп. R. K. Gnuse, *Greek Connections: Genesis 1-11 and the Poetry of Hesiod*, *Biblical Theology Bulletin* 47/3 (2017), 131-143.

Имајући у виду све ово, Пост 1-11 са поглављима 2-3 је *субверзивна рецепција* оваквих светоназора и њихова потпуна *деконструкција*. *Напредовање цивилизације је показано упоредо са отуђењем од Бога*. Библијски писац пише из перспективе малог и покороног народа, тлаченог управо од таквих империја и цивилизација које врхуне у кулама што „парају“ небо, са зигуратима у којима станују овом свету иманентни богови и палатама са висећим вртovima у којима уживају обоготворени цареви и чије благостање почива на муци робова. Зато их он и не види као „напредак“ него као „отуђење“ од оног истинитог и исконског које је, по њему, постојало на самом почетку историје. Велхаузен наводи да сваки човек „предосећа“ да то није наше истинско одређење односно да такво стање не може бити првобитно, него да је радије нека врста изобличења оног првобитног, да нас је сустигло као последица неке исконске кривице и то је један општи антрополошки феномен независно од религије којој припада.<sup>1824</sup>

Субверзивна рецепција акадских законских текстова је већ доказана у Пнз у којем су се категорије уговорног права и новоасирског заклињања императору пренели са политичке равни у теолошку те примењене на однос Јахвеа и Израилља. Само Јахвеу који је склопио Савез са својим народом приличи потпуно заклињање на верност и служење, а које се остварује путем поштовања заповести.<sup>1825</sup> Пошто кроз заповест Пост 2-3 показује јасну повезаност са девтеронимистичком литературом, није немогуће посматрати овај текст као субверзивну рецепцију акадских текстова о стварању.

Почеци цивилизације у Пост 2-3 показани су као део послепадне стварности и то кроз мотив одевања у 3, 7.21, затим хијерархијски однос између мушкарца и жене у 3, 16 (патријархат), ратарство у 3, 17-19.23 које се огледа у једењу хлеба и коначно „пољопривредна револуција“ као цивилизацијски прелом који видимо у Каину ратару.<sup>1826</sup> Први човеков преступ био је једење плода са дрвета познања, односно кршење заповести. Следећи преступ огледа се у Каиновом братоубиству (Пост 4) и јасно је показан као последица првог (уп. Божије питање „Адаме, где си?“ и „Каине, где ти је брат?“). Није случајно што је управо Каин тај који гради град, односно, оснива цивилизацију. Тиме нам је дата порука да је братоубица тај који је родоначалник „цивилизованих“ људи. Библијски текст нас даље извештава о развоју културе и цивилизације у којима вештине напредују, али морално човек постаје све гори. Каинови синови овладавају обрадом метала (ковач Товил), настаје музика, а развија се и

<sup>1824</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, 305.

<sup>1825</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung*, 172.

<sup>1826</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 269.



сточарство, док Ламех одлучује да уведе крвну освету и свети се за масницу 77 пута. Даље, каинитске генерације врхуне у умножавању зала у претпотопном периоду када и Бог закључује „да су мисли срца њихових свагда само зло“. Паралелно са овим током тече и Ситова линија која је једина нада у обнову палог човечанства. Једини преживели праведник, Ноје, даје наду да послепотопно човечанство неће бити толико грешно, али већ Хам срамоти оца и навлачи на себе проклетство. На самом крају у Пост 11 се описује градња куле „до неба“ за коју дрскост следи казна пометње језика.<sup>1827</sup>

Субверзивно схватање (пра)историје у Библији долази до изражаја у Пост 11 где се на сатиричан начин исмева самоувереност месопотамске цивилизације да је она средиште света и да храм у Вавилону представља врата у небо, односно да једино она познаје пут који води у небо. Пост 11 потпуно обрће значење Вавилона као „небеска врата“ и преименује га у „мешање, збуњеност“. Уместо да буде средиште човечанства и успеха, он постаје средиште неуспеха и разједињености. Кула је толико ниска да Јахве мора да „сиђе“ да би је видео. Библијска праисторија представља тако трајни изазов и упозорење за све идеологије прошлости и садашњости које сматрају да су човекови напори довољни за човеково самоостварење односно самооткупљење.<sup>1828</sup>

Иако у библијској праисторији доминира прича о преступу и казни, ипак, на почетку не стоји човекова грешност него једна идеална слика човека: човек је слика Бога, створен као добро створење у свету који је Бог прогласио веома добрим. Грех је на тајанствени начин ушао у свет и човек је чинио један преступ за другим све дубље тонући. Библијска историја која почиње изабрањем Аврама представља Божији одговор на тако безнадежну ситуацију човека без Бога. Бог Авраму обећава умножавање и давање добре земље у наслеђе чиме показује да умножење људи не мора нужно да води умножењу зла. На тај начин идеална слика човека из Пост 1-2 постаје идеал ка коме се креће библијска историја. Библијска историја са једне стране показује велики песимизам у погледу човечанства без Бога описујући историју преступа и казни, док је веома оптимистичан у погледу човека у заједништву са Богом.<sup>1829</sup>

Библијска праисторија у Пост 1-11 која је конструисана од најразличитијих елемената прокламује пре свега да све кварење, сва збрка у свету настаје од греха; међутим, она истовремено наглашава да је континуирано отуђење Бога и човека

---

<sup>1827</sup> Уп. А. Поповић, *Središnje teme*, 9. R. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 253-256, H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Teil II*, 12-15, H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Teil I*, 493-494

<sup>1828</sup> А. Поповић, *Središnje teme*, 12-13.

<sup>1829</sup> А. Поповић, *Središnje teme*, 10.

пропорционално све већем упливу божанске благодати за човека. Приче о паду, Каину и Ноју показују Божије праштање и подршку у акту спасења. Једино се у догађају вавилонске куле, када се расипа јединство људске врсте, чини да је последња реч Божија осуда. Међутим, управо тада почиње библијска сакрална историја тиме што је Аврам позван из мноштва народа. Тако управо инсертовање сакралне историје даје одговор на питање нерешене примордијалне историје: њихово спајање показује да се историја Израилља повезује са судбином целог човечанства. За фон Рада је кључан моменат за тумачење 2-11 заправо део 12, 1-3 који је кључ за њено разумевање: библијска историја има за циљ превазилажење отуђења Бога и човечанства насталог у Пост 2-11. Ови стихови имају следеће кључне тачке: 1) Аврам ће бити благословен и од њега ће настати велики народ, 2) Јахве ће дати ту земљу Аврамовом семену 3) У Авраму ће сви народи на земљи бити благословени. Прва два обећања су јахвисти била позната, али је ово треће потекло од његове „пророчке инспирације“.<sup>1830</sup>

Вестерман се не слаже у потпуности са концептом да до Аврама тече једна „пала“ историја која се од Аврама развија у „благословену“;<sup>1831</sup> а Шеленберг не посматра Пост 1-11 као потпуну критику цивилизације, већ наглашава да је она процењена као изузетно амбивалентна.<sup>1832</sup> Тиме они покушавају да цивилизацију нагласе као амбивалентну, а не апсолутно неприхватљиву што је такође смислен теолошки исказ, јер би потпуно негирање цивилизације значило негирање и оног стваралачког потенцијала који је остао у човеку упркос његовом паду.

Позиционирање приповести Пост 2-3 у оквиру Књиге постања даје њеном значењу ново место и функцију: приповест о стварању човека, о његовом преступу и паду у оквиру Књиге постања поставља ову причу у везу са специфичном визијом историје у чијем центру стоји Божије деловање за Израилљ и његове праоце. Пост 2-3 као део праисторије добија функцију да деловање Божије за Израилљ постави у контекст свеопштег, универзалног Божијег деловања. Управо је тај створени и пали човек у ограничениости своје природе онај за којег Бог делује у посебној историји са својим народом.<sup>1833</sup> Путем *toledoth* формула, односно кроз родослове састављач Пентатеуха повезао је настанак света са настанком Израилља.<sup>1834</sup>

---

<sup>1830</sup> G. v. Rad, *Genesis*, 25.

<sup>1831</sup> C. Westermann, *Genesis*, 268.

<sup>1832</sup> A. Schellenberg, *Mensch Bild Gottes*, 269.

<sup>1833</sup> C. Westermann, *Genesis*, 268.

<sup>1834</sup> B. Jacob, *Genesis*, 74.

Постављање Пост 2-3 на почетак имало за циљ да покаже како се деловање Божије тиче целог човечанства. Божије деловање за целокупно човечанство остаје кроз Пост 2-3 као позадина Божијег деловања за Израил. Томе одговара и то што је Ј веома заинтересован да у причама о патријарсима говори о самим људима, о њиховим могућностима и ограничењима. Спајање јавистичке праисторије, приповести о патријарсима и народу добија у кроз Пост 2-3 својеврсну увертиру за све теме које ће се и касније појављивати. У приповестима о патријарсима много тога подсећа на Пост 2-3: живот човека у заједници и основне форме породице; у Изл имамо обраћање Бога једној заједници људи и непосредно након тога непослушност и отпадање од Савеза, затим обећање о „земљи у којој теку мед и млеко“ које може бити алузија на Еденски врт итд. Све ово, светост заједнице као и наставак живота после преступа, примање животног простора и животних намирница из „Божије руке“, све су то елементи једне историје са Богом.<sup>1835</sup>

---

<sup>1835</sup> С. Westermann, *Genesis*, 268-9.

## ЗАКЉУЧАК

С обзиром на то да је након сваког одељка дат кратак осврт односно закључак, у коначном закључку ћемо се у кратким цртама осврнути на опште закључке рада. У фокусу овог закључка биће одговори на питања постављена на самом почетку рада.

Кроз рад смо видели да Пост 2-3 као целовит текст нема директне паралеле међу академским текстовима ни у вербалном, ни у структуралном ни у садржинском смислу. Само у појединачним мотивима можемо препознати ехо древних академских текстова, али ни тада не можемо тврдити да је постојао непосредан контакт библијског писца са неким академским текстом.

Иако је Израил био део Старог Оријента и баштинио сличне књижевне мотиве и религијске представе (у општем смислу), библијски писац је у Пост 2-3 користио само оне мотиве и религијске представе које се нису косиле са његовом теолошком концепцијом, односно које су биле уклопиве у њу. Штавише, и тада је ове мотиве у потпуности празнио од њиховог митског садржаја, чувајући притом у великој мери њихову сликовитост, делотворност и приповедну језгровитост. Данас бисмо такав поступак назвали *демитологизацијом*. Један од таквих примера је мотив врта који је демитологизован од „врта богова“ и „Елисиума“ у једну земаљску плантажу засађену само за човека, али која са рекама и дрвећем „лепим за гледање и добрим за јело“ није изгубила од своје сликовитости (види III.8.1-2). Осим тога, сличан принцип можемо приметити и у коришћењу мотива начина стварања – *formatio* (III.7.3-5).

Даље, фасцинација грнчарским занатом, која је пренесена на метафизички ниво у академским текстовима, није спречила библијског писца да искористи овај мотив како би описао стварање човека. Међутим, он и тада избегава све академске термине који би такав процес приказали крајње антропоморфним и оставља теолошки печат користећи израз *afar* (види III.7.4). Тиме је нагласио трошну природу човека са једне, и уметничко-стваралачки потенцијал Бога са друге стране. Такође, потпуно је избегао материјале за стварање какви се користе у академским текстовима и увео мотив оживљавања „духом животним“, јер Јахвеу као трансцендентном бићу свакако више приличи таква представа у односу на „крв“ и „пљувачку“ која више одговара антропоморфним вавилонским божанствима (види III.7.5).

Увођењем мотива стварања жене који нема паралеле у академским текстовима писац је успео да посредује две важне поруке: стварањем жене завршено је стварање човека,

односно, човек је потпуно биће тек у заједници са женом; преступ који је наступио тиче се човечанства као заједнице (види III.16.1-2).

Иако је мотив дрвета живота често повезиван са биљком живота која се помиње у Гилг, детаљна егзегеза је показала да је концепт биљке која ће посредовати вечни живот страна Пост 2-3. Мотив дрвета живота стоји као сликовита метафора човековог односа са Богом односно бивања у неисцрпној пуноћи његових животодавних енергија (види III.9). То се закључује из саме структуре приповести: ниједан од мотива који учествује у опису овог примордијалног стања нема живот по себи који би „магично“ посредовала човеку такав квалитет, већ живот по себи има само Јахве – Творац и Животодавац. Одвајањем од дрвета живота, односно од самог Бога, човек остаје у границама своје природе – прах земаљски. Још једна разлика између мотива дрвета живота и биљке живота јесте у томе што показује да је дрво живота односно вечни живот био доступан човеку и да га је човек својом одлуком изгубио, а да Гилгамешу од самог почетка није ни био намењен вечни живот. Његов узалудни поход је само требало да га додатно у то увери, што сурово констатује и богиња Сидури. Акадски текстови смртност виде као *чињеницу*, а библијски као *избор*. Тако је и свет какав данас имамо у искуству објашњен једном праисторијском етиологијом у чијем фокусу је људски избор.

У том смислу основни контекст у који је аутор Пост 2-3 поставио све анализирание мотиве јесте давање заповести и кршење исте. У том смислу можемо текст разумевати у контексту девтеронимистичког предања у којем човеково морално деловање долази у фокус. Тиме се деконструише акадско виђење света као предодређеног, односно руши се концепт судбине – „šimtu“ (уп. III.14.2).

Уколико посматрамо циљ стварања људи, однос са Створитељем, однос са светом који га окружује, начин стварања и материјал стварања људи, као и његов положај у свету и смисао постојања можемо рећи да је акадска антропологија сасвим супротна библијској. Вредновање човека, његовог достојанства и његовог положаја у свету су скоро антиподи у Пост 2-3 и акадским текстовима. У том смислу можемо говорити о тзв. *субверзивној рецепцији акадских традиција*. Уместо ропски потчињеног бића које треба да прихвати тескобну судбину да ради и прехрањује богове, како нам је човек представљен у акадским текстовима, Библија нам представља слободно биће чији је циљ да живи у пуноћи живота који му дарује Јахве у Еденском врту, у заједници љубави са женом и светом који га окружује. У субверзивној рецепцији акадских текстова један од кључних прелома јесте управо другачије схватање рада.

Ова субверзивна рецепција је можда још очигледнија у схватању мотива цивилизације што смо на више места током рада показали (уп. III.22.1 и III.23). Пост 2-3 показује цивилизацију као нешто секундарно, као део пале, после-рајске стварности и тако оно првобитно стање вреднује више у односу на тренутно (у том контексту треба разумети и мотив облачења). Акадски текстови са друге стране цивилизацију сматрају за циљ стварања и постојања те смисао људског друштва виде у изградњи империја које ће врхунити у симболима Храма и Града. Зато библијски писац у опису праисторије Пост 1-11 развој цивилизације приписује каинитском човечанству, а крах тог концепта описује у Вавилонској кули сугеришући нам да је овај „прогрес“ био, заправо, само отуђење од Бога.

Шансе да мали народи Старог Оријента опстану и да се њихово културно (литерарно) наслеђе сачува биле су веома мале. Сви изгледи су били да ће се они интегрисати у древне месопотамске цивилизације и асимилирати у метежу моћних империја великих народа попут Акађана, Вавилоњана или Асираца. У том смислу су доминација акадских текстова и њихов утицај на простору Старог Оријента били немерљиви у односу на друга литерарна наслеђа. Ипак, историја сведочи о слому древних цивилизација и нестајању великих народа који су господарили Древним Оријентом, а њихово наслеђе је све до половине 19. века било скривено под слојевима земље. Са друге стране, један текст од свега два поглавља, писан пером писмознанаца из једног од најмањих народа Оријента, сачуван је у оквирима Библије и постао је један од најпознатијих и најутицајнијих текстова човечанства уопште. Овај положај у историји света Пост 2-3 дугује посебном виђењу Бога и човека који је у њему представљен, а његова оригиналност, загонетност и сликовитост надахњује и интригира људе до данашњег дана.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### ИЗВОРИ:

#### Библијски:

- *Biblia Hebraica Kittel* (ВНК), R. Kittel/P. Kahle, Stuttgart 1950.
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), K. Elliger/W. Rudolph (ппр), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>4</sup>1990 (<sup>1</sup>1967/77).
- *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, R. Weber/R. Gryson (ппр), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.
- *Die Bibel, Einheitsübersetzung – Altes und Neues Testament*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2009 (<sup>1</sup>1980).
- *Књига Постања* (прев. А. Јефтић), Београд 2004.
- *Књиге макавејске* (прев. А. Јевтић), Врњачка Бања <sup>2</sup>2002.
- *Septuaginta (LXX)*, A.Rahlfs/ R.Hanhart (ппр), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>2</sup>2006.
- *Свето Писмо Новог Завјета*, прев. Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд 1990.
- *Свето Писмо Старога и Новога Завјета*, Ђ. Даничић/В.Карацић (прев), Свети архијерејски синод СПЦ, Београд 2012.

#### Апокрифни:

- *4 Ezra* (G. Vox), у: R. H. Charles (ппр), АРОТ I, Oxford, 1913.
- *4 Maccabees*, (R. B. Townshend), у: R. H. Charles (ппр), АРОТ I, Oxford 1913.
- *Apocalypse Of Moses* (L. Wells), у: R. H. Charles (ппр) АРОТ II, Oxford 1913.
- *The Testaments of the XII Patriarchs (The Testament of Levi)*, (R. Charles), у: R. H. Charles (ппр), АРОТ II, Oxford 1913.

## Патристички:

- Ambrose, *Letters to Bishops* 25, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 76.
- Ambrose, *Paradise* 12, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 76.
- Augustine, *Christian Instruction* 2.36.52, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/ Illinois 2001, 54.
- Augustine, *City of God* 14.13, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 77.
- Augustine, *Two Books on Genesis Against the Manicheans* 2.11.15, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 60.
- Basil the Great, *Exegetic Homilies on Psalms* 19,8, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001.
- Diadochus of Photice, *On Spiritual Perfection* 56, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 78.
- Dorotheus of Gaza, *Spiritual Instruction* 1, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, 87.
- Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* 1.7, Tr. E.H. Gifford (прев/ppp), Harvard 1903.
- Gregory of Nazianzus, *Theological Orations* 29.20, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illionois 2001, 55.
- Gregory of Nyssa, *On the Origin of Man*, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 52.
- Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis* 2.2.1-2.3.1, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 49.
- Irenaeus, *Against Heresies* 5.19.1, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 78.
- Isaac of Nineveh, *Ascetical Homilies* 77, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 64.



- Jerome, *Homilies I*, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 55.
- Origen, *Exhortation to Martyrdom 36*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 102.
- Origen, *Homilies on Leviticus 9.2.3*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 97.
- Severian of Gabala, *On the Creation of the World 6.1*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 64.
- Свети Атанасије Велики, *О очовечењу Бога Логоса*, Нови Сад 2003.
- Свети Григорије Богослов, *Реч XXXIII - Против аријанаца, и о себи лично*, у: Дела, (прев. М. Мијатов/прир. М. Средојевић), Београд 2004, 344.
- Свети Григорије Богослов, *Реч XXXVIII - На Богојављење или на Рождество Спаситељево*, у: Дела, (прев. М. Мијатов/прир. М. Средојевић), Београд 2004, 376.
- Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, (прев. А. Пантелић), у: Ј. Србуљ (ppp), Господе ко је човек? Београд 2003.
- Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу постања и изласка* (прев. Н. Тумара), Крагујевац 2013.
- Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, Никшић 1997.
- Symeon the New Theologian, *Discourses 10.3*, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 61.
- Tertullian, *On the Soul*, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 52.
- Theophilus of Antioch, *Theophilus to Autolytus XXV*, y: Ph. Schaff (ppp), Ante-Nicene Fathers (CCEL), vol. II, Michigan 1885.
- Theodoret of Cyr, *Compendium of Heretical Myths*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 52.
- Theodoret of Cyr, *On the Incarnation of the Lord 6.1*, y: A, Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 96.

- Chrysostom, *Homilies on Genesis 13.13*, y: A. Louth/T.C. Oden (ppp), ACCS I, Downers Grove/Illinois 2001, 54.

### **Акадски (и сумерски):**

- *Adapa* (E.A.Speiser), y: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 101-102.
- *Adapa* (S. Dalley) y: *Myths from Mesopotamia, Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 182-188.
- *Adapa und der Südwind* (K. Hecker), y: O. Kaiser (прир.), TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 51-55.
- *Atrahasis* (E.A.Speiser), y: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 104-106.
- *Atrahasis* (S. Dalley) y: *Myths from Mesopotamia, Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 1-39.
- *Atra-Hasis - The Babylonian Story of the Flood* (W. Lambert/A. Millard), Oxford 1969.
- *Das akkadische Gilgamesch-Epos* ( K. Hecker), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 646-744.
- *Das Anzu Epos* (K. Hecker), y: Otto Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 745-759.
- *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos* (W. v. Soden), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 612-645.
- *Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs* (H. el-Hotabi), y: E. Blumenthal/H.S. el Hotabi (et. all), TUAT III/5, Gütersloh 1995, 991- 1005.
- *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (W. Mayer), Or 56, 1987, 55-68.
- *Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos* (K. Hecker), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 606-608.
- *Eine zweisprachige Beschwörung mit Schöpfungsmythos* (K. Hecker), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 608-609.

- *Enki und Ninmach*, (W. Römer), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/3, Mythen und Epen I, Gütersloh 1993, 386-401.
- *Enki, Ninsikila und Ninhursaga* (W. Ph. Römer), y: O. Kaiser (ppp), TUAT III/3, Gütersloh 1993, 363-371.
- *Enuma Elisch* (W. Lambert), y: O. Kaiser (ppp), TUAT, III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 565-602.
- *Enuma Eliš – The Babylonian Epic of Creation (The Cuneiform Text)*, (W. Lambert), Oxford 1966.
- *Enuma Eliš, Sumersko-akadski ep o stvaranju* (M. Višić), Podgorica 2008.
- *En o Гилгамешу* (С. Препрек), Пожега 2004.
- *Epic of Creation* (B. Foster), y: W. Hallo/K. Lawson Jr (ppp), CScr 1, Leiden/NewYork/Köln 1997, 391-402.
- *Etana*, (E.A.Speiser), y: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 114-118.
- *Etana*, (S. Dalley), y: *Myths from Mesopotamia*, Oxford/New York 1989, 189-202.
- *Etanas Himelflug* (K. Hecker), y: O. Kaiser (ppp), TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 34-50.
- *Lugal* (W. Römer) TUAT III/3, Mythen und Epen I (sumerische), Gütersloh 1993, 434-448.
- *The Adapa Story* (B. R. Foster),y: W. Hallo/K. Lawson Jr (ppp), CScr 1, 449.
- *The Babylonian Theodicy* (W. Lambert), BWL, Oxford 1960.
- *The Epic of Creation* (S. Dalley), y: *Myths from Mesopotamia - The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 228-277.
- *The Epic of Gilgamesh*, (S. Dalley), y: *Myths from Mesopotamia - The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford 1989, 39-136.
- *The Epic of Gilgamesh*, (E.A.Speiser), y: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 72-98.
- *The Babylonian Gilgamesh Epic (BGE), Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, vol I-II* (ppp/прев A. George), Oxford 2003.

- *The Disputation between Ewe and Wheat* (H. Vanstiphout), y: W. Hallo/ K. Lawson Jr (ppp), CSc 1, Leiden/New York/Köln 1997, 575-578.
- *The Disputation between the Hoe and the Plow* (H. Vanstiphout), y: W. Hallo/ K. Lawson Jr (ppp), CSc 1, Leiden/New York/Köln 1997, 578-581.
- *The Creation Epic* (E.A.Speiser), y: J. Pritchard (ppp), ANET, Princeton/New Jersey, 1969, 60-119.
- *The Seven Tablets of Creation* (L. King), Luzac's Text and Translation Series LTTS 12, London 1902.
- *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 1.* (S. Parpola), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 1997.
- *Die Urzeit: Vor der Schöpfung I* (W. Römer), y: O. Kaiser, TUAT III/3, Mythen und Epen I (sumerische), Gütersloh 1993, 352-354.

#### **Остали извори:**

- *Kur'an s prevodom*, B. Korkut (прев), Medina Munevvera 1981. (1402. h)

#### **РЕЧНИЦИ** (јеврејски и акадски):

- Clines, D. J., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 1-8, Sheffield 1993-2011.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, neubearb. v. R. Meyer und H. Donner, Berlin 181987.
- Kämmerer T./Schwiderski, D. *Deutsch-Akkadisches Wörterbuch* (DAW), Münster 1998.
- Pape, W. *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Band 1-3, Braunschweig 1914.
- Soden, W. v., *Akkadisches Handwörterbuch* (AHW), Band I-III, Wiesbaden, 1965.
- Martha T. Roth et. all (ppp), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), vol. 1-19, Chicago 1961-2010.

## ЛИТЕРАТУРА

### Латинична:

- Ahn, G. „Schöpfer/Schöpfung I“, TRE XXX (G.Krause/G.Müller), Berlin/New York 1999, 250-258.
- Albertz, R. *Die Kulturarbeit im Atramchasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte*, y: R. Albertz (ppp), Werden und Wirken des Alten Testaments, (FS C. Westermann), Neukirchen/Vluyn 1980, 38-57.
- Albertz, R. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bände, Göttingen 1992.
- R. Albertz, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! - Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, y: I. Balderman/E. Dassman/O. Fuchs (ppr), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>2001, 3-24.
- Albright, W. *Contributions to Biblical Archaeology and Philology*, JBL 43 (1924), 363-393.
- Albright, W. *The Babylonian Matter in the Predeuteronomiac Primeval History (JE) in Gen 1-11*, JBL 58 (1939), 87-103.
- Arenhoevel, D. *Prapovijest, Mali komentari Biblije - Stari Zavjet*, Zagreb 1988.
- Arnold, B.T. *Genesis*, NCBC, Cambridge 2009.
- Assman A./Assman, J. „Mythos“, HrwG IV (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 179-200.
- Assman, J. *Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten*, Heidelberger Jahrbücher 44, Heidelberg 2000, 157-188.
- Bailey, J. A. *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesch und Gen 2-3*, JBL 89 (1970), 137-150.
- Bartelmus, R. „Mythos, I. Alttestamentlich“, LBH (O. Wischmeyer), Berlin 2009.
- Bauks, M. *Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors*, JAJ 2012/3, 267-301.
- Becker, U. *Exegese des Alten Testaments* (UTB 2664), Tübingen <sup>3</sup>2011.

- Becking, B. „Ends of the Earth“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P. Horst), Leiden 1995, 573-576.
- Begrich, J. *Die Paradieserzählung. Eine literarkritische Studie*, ZAW 50 (1932), 93-116.
- Beyerlin, W. *Mesopotamische Texte - Introduction*, y: W. Beyerlin (npp), RTAT 1, Göttingen 1975.
- Berlejung A./ Frevel, C. *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006.
- Blum, E. *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie in Paradieserzählung*, y: W. Oswald, Textgestalt und Komposition, Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, Tübingen 2010, 1-19.
- Borger, R. *Akkadische Zeichenliste*, AOATS 6, Neukirchen/Vluyn 1971.
- Borger, R. *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, Münster 2004.
- Brandon, S. *Creation Legends of the Ancient Near East*, London 1963.
- Bratsiotis, N. P. אָדָם, ThWAT I (J. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1973, 238-251.
- Braun, H. *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität*, WUNT II/279 (J. Frey), Tübingen 2010.
- Budde, K. *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5) untersucht*, Gießen 1883.
- Budde, K. *Noch einmal die Paradiesgeschichte*, Die Christliche Welt 41, 1927.
- Callender, D. *Adam in Myth and History. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48, Winona Lake 2000.
- Carr, D. *The Politics of Textual Subversion. A diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, JBL 112 (1993), 577-595.
- Cancik H./Cancik-Kirschbaum, E. „Mythos“, NBL II, (M. Görg/B. Lang), Zürich-Düsseldorf 1985.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Genesis: Part I - From Adam to Noah*, Genesis I-VI 8, Jerusalem<sup>3</sup>1978.

- Castellino, G. *The Origins of Civilisation according to Biblical and Cuneiform Texts*, y: R.Hess/D.Tsumura (ppp), I studied Inscriptions from before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4), Winona Lake 1994, 75-95.
- Charlesworth, J. *Paradise*, y: Anchor Bible Dictionary V, N. Freedman (ppp), New York 1992, 154-155.
- Charlesworth, J.H, *The Good and Evil Serpent*, Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven/Yale 2010.
- Childs, B. *Biblical Theology of The Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- Childs, B. *Introduction to Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- Childs, B. *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985.
- Clark, W. M. *A Legal Background to the Yahwist's Use of "Good and Evil" in Genesis 2-3*, JBL 88/3 (1969), 266-278.
- Clifford, R. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in Bible*, CBQMS 26, Washington 1994.
- Clines, D. J. A, *The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX)*, VT 24/1 (1974), 8-14.
- Couenhoven, J. *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, Augustinian Studies 36/2 (2005), 359-396.
- Day, J. *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105/3 (1986), 385-408.
- Day, J. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592, London/New York 2013.
- DeLano, J. *The „Exegesis“ of „Enuma Elish“ and Genesis 1 – 1875-1975: A Study in Interpretation*, Milwaukee 1985.
- Delitzsch, F. *Assyrische Lesestücke*, Leipzig 1876.
- Delitzsch, F. *Babel und Bibel, Erster Vortrag*, Leipzig 1905.

- Delitzsch, F. *Wo lag das Paradies? - Eine biblisch-assyriologische Studie*, Leipzig 1881.
- Dijkstra, M. „Mother“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P.W. Horst), Leiden 1995, 1132-1134.
- Dillman, A. *Die Genesis*, Leipzig 1892.
- Dohmen, C. *Schöpfung und Tod - Die Entfaltung theologischer und antropologischer Konzeptionen in Gen 2-3* (SBB 35), Stuttgart 1996.
- Dohmen, C. *Die Bibel und Ihre Auslegung*, München, <sup>3</sup>2006.
- Drewermann, E. *Strukturen des Bösen I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Schöningh/Paderborn <sup>10</sup>1995.
- Dus, J. *Zwei Schichten der biblischen Paradieserzählung*, ZAW 71 (1959), 97-113.
- Ebach, J. „Anthropogonie/Kosmogonie“, HrwG I, (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 476-491.
- Ebeling, E. „Damgalnunna“, RLA II (E. Ebeling/B. Meissner), Berlin/Leipzig 1938, 105-6.
- Elijade, M. *Istorija verovanja I religijskih ideja I – Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*, Beograd 1991.
- Even-Shoshan, A. *Qonqordansja ĥadaša - Veteris Testamenti concordantiae hebraica eat que chaldaicae* 1-2, Graz 1995.
- Fabry, H. „נָהָשׁ – *nahaš*“, ThWAT V (G.J. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1987, 389-391.
- Falkenstein, A. „Gilgamesh“, RLA III (E. Weidner/W. v. Soden), Berlin/New York, 1971, 357-363.
- Fuss, W. *Die sogenannte Paradieserzählung, Aufbau, Herkunft und Theologische Bedeutung*, Gütersloh 1968.
- Gaster, T. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament - A comparative Study with chapters from Sir James Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York 1969.
- Gemser, B. *Motive Clause in Old Testament Law*, VTSup 1 (1953), 50-66.
- George, A. *Babylonian and Assyrian: a history of Akkadian*, y: J. Postgate (ppp), Languages of Iraq, Ancient and Modern, London 2007.



- Gese, H. *Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, y: H.Gese/P.Rüger (ppp), Wort und Geschichte (FS K. Elliger), Kevelaer 1973.
- Gesenius, W./ Kautzsch, E., *Hebräische Grammatik*, Hildesheim <sup>28</sup>1985.
- Gladigow, B. „Gottesvorstellungen“, *HrwG III* (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Gladigow, B. „Polytheismus“, *HrwG IV* (H. Cancik/B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 1998.
- Gladigow, B. „Theogonie“, *HrwG V* (H. Cancik, B. Gladigow), Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Gnuse, R. K. *Greek Connections: Genesis 1-11 and the Poetry of Hesiod*, *Biblical Theology Bulletin* 47/3 (2017), 131-143.
- Gottfried, A. et. all (ppp), *Einführung in die exegetischen Methoden*, Gütersloh <sup>7</sup>2000.
- Görg, M. „Babylonien“, *NBL I* (M. Görg/B. Lang), Zürich 1991, 231.
- Görg, M. *Ein architektonischer Fachausdruck in der Priesterschrift: Zur Bedeutung von Eden*, *VT* 33/3 (1983), 334-337.
- Görg, M. *Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, *BN* 16 (1981), 334-338.
- Gunkel, H. *Genesis übersetzt und erklärt*, Handkommentar zum Alten Testament I (W. Nowack), Göttingen 1901.
- Gunkel, H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12*, Göttingen 1895.
- Haag, H. *Die Themata der Sündenfall-Geschichte*, y: FS H.Junker (H. Groß/F. Mußner), Trier 1961, 101-111.
- Hecker, K. *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, *AOATS*, K. Bergerhof/M. Dietrich/O. Loretz (ppp), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Heidel, A. *The Babylonian Genesis: A Story of Creation*, Chicago <sup>2</sup>1951.
- Heidel, A. *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago 1946.

- Heimpel, W. „Mythologie A.I“, RLA VII, (D.O. Edzard) Berlin/New York 1997.
- Hendel, R. „Serpent“, DDD (K. Toorn/B. Becking/P.W. Horst), Leiden 1995, 1404-1412.
- Henry, M. L. *Das Tier im religiösen Bewusstsein des altorientalischen Menschen*, 1958.
- Hess, R. *One Hundred Fifty Years of Comparative Studies on Genesis 1-11: An Overview*, y: R.Hess/D.Tsumura (ppp), I studied Inscriptions from before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4), Winona Lake 1994, 3-26.
- Hirschberger, J. „Enlightenment“, NCE V (J. Halfmann), Detroit <sup>2</sup>2003.
- Hock, K. *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt <sup>2</sup>2006.
- Hoberman, B. *George Smith – Pioneer Assyriologist*, BA 46/1 (1983), 41-42.
- Horowitz, W. *Animate, Inanimate and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts*, y: P. Gemeinhardt/A. Zgoll (ppp), *Weltkonstruktionen*, ORA 5, Tübingen 2010, 29-46.
- Humbert, P. *Die neuere Genesis-Forschung*, Theologia Reformata 6, 1934, 147-160, 207-228.
- Husser, J. *Entre mythe et philosophie. La relecture sapientelle de Genèse 2-3*, RB 107 (2000), 232-259.
- Hutter, M. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I (Babylonier, Syrer, Perser)*, KStTh 4, 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- Hvidberg, F. *The Canaanitic Background of Gen. I-III*, VT 10/3 (1960), 285-294.
- Janković, V. *Na prazvoru epskog pesništva*, y: S. Prepek, *Gilgameš: sumersko-vavilonski ep*, Beograd/Novi Sad 2012, 5-12.
- Janowski B./Neumann-Gorsolke, U./ Glessmer, U, *Gefährten und Feinde des Menschen*, Neukirchen 1993.
- Jaroš, K. *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*, ZAW 92 (1980), 204-215.
- Jensen, P. *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, Berlin 1900.
- Joines, K. R. *The Serpent in Gen 3*, ZAW 87, 1975, 1-11.

- Joüon P./ Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, <sup>2</sup>2009.
- Kant, E. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, y: Kant's Werke, Abhandlungen nach 1781, Band VIII, G. Reimer (ppp), Berlin/Leipzig 1923.
- Kedar-Kopfstein, B. ךַּרַּ, ThWAT V, (G.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1987, 1093-1104.
- Keel, O. *The Symbolism of the Biblical World, Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake/Indiana 1997.
- Keel, O./Schröer, S, *Schöpfung – Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002.
- Keel, O./Uehlinger, C. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, (V.IRAT III) Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften & Theologie (F. Lipke, ppp), Jerusalem/Tübingen 2015.
- Kienast, B. „[Igigū,] Anunnakū und“, RLA V (D.O. Edzard), Berlin/New York 1976-1980, 37-44.
- Kikawada, I. M. *The Double Creation of Mankind in Enki and Ninmah, Atrahasis I, 1-351 and Genesis 1-2*, y: R. Hees/D.T.Tsumura (ppp), „I Studied Inscriptions from before the Flood“ - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11, Winona Lake 1994, 169-174.
- Klaus, K. *Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben...*, Überlegungen zu Gen 2, 7, BN 48 (1988), 50-60.
- Klengel, H. „Lullu(bum)“, RLA VII (D. Edzard), Berlin/New York 1987-1990, 164-168.
- Korpel M./ Moor, J. de, *Adam, Eve, and the Devil: A New Beginning* (HBM 65), Sheffield 2014.
- Kratz, R. *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000.
- Krauss H./Küchler, M. *Erzählungen der Bibel - Das Buch Genesis in literarischer Perspektive (Die biblische Urgeschichte)*, Freiburg 2003.

- Krebernik, M. „Muttergöttin - A. I. In Mesopotamien“, RLA VIII (D.O.Edzard), Berlin/New York 1993, 502-516.
- Kübel, P. *Metamorphosen der Paradieserzählung* (OBO 231), Fribourg/Göttingen 2007.
- Kühlewein, J. *שׂוֹא, THAT I* (E.Jenni/C.Westerman), München 1971, 130-138.
- Lambert, W.G/ Millard, A. *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood - Introduction*, Oxford, 1969, 1-24.
- Lambert, W. G. *Babylonien und Israel*, (G.Kraus/G.Müller), TRE V, Berlin/New York, 1980, 67-78.
- Lambert, W. G. „Kosmogonie“, RLA VI (D.O.Edzard), Berlin/New York 1980-83, 218-222.
- Landsberger, B. *Einleitung in das Gilgameš-Epos*, y: K. Oberhuber (ppp), Das Gilgamesch-Epos, Wege der Forschung CCXV, Darmstadt 1977, 171-178.
- Lauer, R. „Deism“, NCE IV (J. Halfmann), Detroit <sup>2</sup>2003, 615-617.
- Levin, C. *Abschied vom Jahwisten?*, y: Verheissung und Rechtfertigung: Gesammelte Studien zum Alten Testament 2 (BZAW 431), Berlin 2013, 43-58.
- Levin, C. *Der Jahwist* (FRLANT 57), Göttingen 1993.
- Levin, C. *Re-Reading the Scriptures - Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen 2013.
- Liagre-Böhl, F. de, „Gilgameš“, RLA III (E. Weidner/W. v.Soden), Berlin/New York 1971, 364-371.
- Lipinski, E. *Garden of abundance, image of Lebanon*, ZAW 85/3 (1973), 358-359.
- Lipinski, E. *Wisdom in Biblical Narrative*, y: A. Rofe/Y.Zakowitch (ppp), Isaac Leo Seeligman Volume. Essays on Bible and the Ancient World, Jerusalem 1983.
- Lisowsky, G. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart <sup>3</sup>1993.
- Lioy, D. T. *Garden of Eden as a Primordial Tempel*, in - *Axis of Glory*, Peter Lang 2010, 25-57.
- Loader, J. A. „Allegorie/Allegorese - I. Alttestamentlich“, LBH (O. Wischmeyer), Berlin 2009.

- Maass, F. מִדְבָּר, ThWAT I (G. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1973, 81-94.
- Margueron, J. *Die Gärten im vorderen Orient*, y: M. Carroll-Spillecke (ppp), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz 1992, 45-80.
- McKenzie, J. *The Literary Characteristics of Genesis 2–3*, Theological Studies 15/4 (1954), 541-572.
- Michalowski, P. „Nisaba“, RLA IX (D.O.Edzard), Berlin/New York 1998, 575.
- Michel, A. *Theologie aus der peripherie. Die gespaltene Koordination im biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997.
- Millard, A. *A New Babylonian Genesis Story*, y: R. Hees/D.T.Tsumura (ppp), I Studied Inscriptions from before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4), Winona Lake 1994, 114-128.
- Millard, A. R. *The Etymology of Eden*, VT 34/1 (1984), 103-106.
- Mobley, G. *The Wild Man in the Bible and Ancient Near East*, JBL 116/2 (1997), 217-233.
- Moor, J. de, *East of Eden*, ZAW 100 (1988).
- Moran, W. *Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-Hasis*, y: F. Rochberg-Halton (ppp), Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to E. Reiner (AOS 67) New Haven 1987, 245-255.
- Müller, H.P. *Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen – Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos*, y: O. Kaiser (ppp), Mythos – Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin/New York, 1991, 43-67.
- Nedić, V. „Internacionalni motivi“, Rečnik književnih termina (ppp. D. Živković), Beograd 1984, 270.
- Nedić, V. /Živković, D. „Motiv“, Rečnik književnih termina (ppp. D. Živković), Beograd 1984, 453.
- Nielsen, E. *Creation and the Fall of Man. A Cross-Disciplinary Investigation*, HUCA 44, (1973), 1-22.

- Nielsen, E/Ringgren, H. אָר, ThWAT VI (G.J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 284-297.
- Oden, R. *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, ZAW 93/2 (1981), 197-216.
- Oden, R. *Transformations in Near Eastern Myths: Genesis 1-11 and the Old Babylonian Epic of Atrahasis*, Religion 11 (1981), 21-37.
- Otto, E. *Die Paradieserzählung Genesis 2-3*, y: O. Kaiser (ppp), „Jedes Ding hat seine Zeit“ (BZAW 241), FS D. Michel, Berlin/New York 1996, 167-192.
- Otzen, B. אָר, ThWAT III (G. Botterweck/H.Ringgren), Berlin/Köln/Mainz 1982, 830-839.
- Pangritz, W. *Das Tier in der Bibel*, München, 1963.
- Pentiuic, E. *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, New York/Mahwah 2006.
- Pettinato, G. *Das altorientalische Menschenbild und sumerische und akkadische Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971.
- Pfeiffer, H. *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b-3, 24). Teil I: Analyse*, ZAW 112 (2000), 487-500.
- Pfeiffer, H. *Der Baum in der Mitte des Gartens (Gen 2, 4b-3, 24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische und theologische Akzente*, ZAW 113 (2001), 2-16.
- Plöger, J. אָר, ThWAT I (G. Botterweck/H. Ringgren), Stuttgart 1973, 96-106.
- Proksch, O. *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Kommentar zum Alten Testament, Band I (E.Sellin et. all), Leipzig/Erlangen 1924.
- Popović, A. *Biblijske teme - Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Starog i Novog zavjeta s Dodatkom*, Zagreb 2004.
- Rad, G. v. *Genesis: A Commentary*, Philadelphia 1972.
- Rabat, L. *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970.
- Riemschneider, K. *Lehrbuch des Akkadischen*, Leipzig 1969.
- Roggia, G. *Einleitung zu: Das Gilgamesch-Epos*, y: K. Oberhuber (ppp), Das Gilgamesch-Epos, Wege der Forschung CCXV, Darmstadt 1977, 178-218.
- Röllig, W. *Granatapfel*, RLA III (E. Weidner/W.v.Soden), Berlin 1971, 624-626.

- Ruppert, L. *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Freiburg 1992.
- Rütterswörden, U. *Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung*, ThLZ 123 (1998), 1153-1162.
- Rütterswörden, U. *Dominium terrae* (BZAW 215), Berlin 1993.
- Sæbø, M. *Die hebräischen Nomina 'ed und 'ed*, ST 24 (1970), 130-141.
- Scharbert, J. *Genesis 1-11* (NEB), Würzburg<sup>3</sup>1990.
- Schellenberg, A. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, E. Blum et.al. (ppp), AThANT 101, Zürich 2011.
- Schmid, K. *Die Unteilbarkeit der Weisheit*, ZAW 114 (2002), 21-39.
- Schmid, K. *Schöpfung im Alten Testament*, y: K. Schmid (ppp), Schöpfung (UTB 3514), Tübingen 2012, 71-113.
- Schmidt, W. H. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1 1 - 2 4a und 2 4b - 3 24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Schroer, S. *Lebensbaum*, NBL II (M.Görg/B.Lang), Zürich/Düsseldorf 1995, 602-603.
- Schüle, A. *Prolog der hebräischen Bibel, Gen 1-11*, Zürich 2006.
- Seebas, H. *Genesis I -Urgeschichte (1,1 – 11,26)*, Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seebas, H. שָׁרָא, ThWAT V, (G.J.Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986, 531-555.
- Seters, J. *Prologue to History, The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992.
- Seters, J. *The Creation of Man and the Creation of King*, ZAW 101 (1989), 333-342.
- Ska, J. L. *The Jahwist, a Hero with a Thousand Faces*, y: J.C.Gertz/K. Schmid/M.Witte (ppp), Abschied vom Jahwisten, die Komposition des Hexateuch in jüngsten Tradition (BZAW 315), Berlin 2002, 1-23.
- Skinner, J. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, (ICC 1) Edinburgh 1930.
- Smith, G. *Chaldäische Genesis*, Leipzig 1876.

- Smith, G. *The Chaldean Account of Genesis*, London 1876.
- Soden, W. v. „Babylonisch-assyrische Religion“, TRE V (G. Krause/G. Müller), Berlin/New York 1980, 79-89.
- Soden, W. v. *Der Mensch bescheidet sich nicht*, Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel, y: *Bibel und Alter Orient* (BZAW 162), Berlin-New York 1985, 165-173.
- Soden, W. v. *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen* (MDOG 111), Berlin 1979, 1-33.
- Soden, W. v. *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?*, WO 7, 1973/74, 228-240.
- Solar, M. *Teorija književnosti*, Zagreb 1984.
- Sommerfeld, W. *Der Aufstieg Marduks - die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr* (AOAT 213), Kevelaer 1982.
- Sommerfeld, W. „Marduk“, RLA VII (D.O.Edzard), Berlin/New York 1987-1990, 360-370.
- Speiser, E. *Ed in the Story of Creation*, BASOR 140 (1955), 9-11.
- Speiser, E.A. *The Rivers of Paradise*, y: Hess/D. Tsumura (ppp), *I Studied Inscriptions from Before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (SBTS 4), Winona Lake 1994, 175-182.
- Steck, O. H. *Die Paradieserzählung, Eine Auslegung von Genesis 2, 4b-3,24*, Neukirchen/Vluyn 1970.
- Steins, G. *Der Bibelkanon als Denkmal und Text - Zu einigen methodischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung*, y: T. Hieke/T. Schmeller (ppp), *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament* (SBA 48), Stuttgart 2009, 15-22.
- Stoebe, H. *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, ZAW 65 (1953), 188-204.
- Stolz, F. *Die Bäume des Gottesgarten auf dem Libanon*, ZAW 84 (1972), 141-156.



- Stolz, F. *Paradies I-II (religionsgeschichtlich/biblisch)*, y: TRE XXV (G.Müller), Berlin/New York 1995, 705-711.
- Stordalen, T. *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Contributions to Biblical exegesis and Theology 25, Leuven 2000.
- Streck, M. „Ninurta/Ningirsu“, RLA IX (D.O.Edzard), Berlin/New York 1998, 512-522.
- Tangberg, K. „*I am like an evergreen fir; from me comes your fruit*“. *Notes on meaning and Symbolism in Hosea 14, 9*, SJOT 21, (1989), 81-93.
- Thompson, P. *The Yahwist Creation Story*, VT 21/2 (1971).
- Tigay, J. *The Evolution of Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982.
- Tigay, J. *Literary-critical Studies in Gilgamesh Epic*, Michigan 1971.
- Toorn, K. van der, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia* (SSN 22), Assen 1985.
- Tsumura, D. T., *Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction*, R. Hess/D. Tsumura (ppp), I Studied Inscriptions from Before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4), Winona Lake 1994, 27-57.
- Tsumura, D. T. *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation*, JSOTS 83, Sheffield 1989.
- Tur-Sinai, N. *Jhwh Elohim in der Paradieserzählung*, VT 11/1 (1961), 94-99.
- Ungnad, A. *Grammatik des Akkadischen*, München 1964.
- Vermeulen, J. *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, Revue théologique de Louvain 12/3 (1981), 324-346.
- Wagner, S. בָּנָה - *banah*, ThWAT I (J. Botterweck/H.Ringgren), Stuttgart 1973, 690-706.
- Wallace, H. *The Eden Narrative* (HSM 32), Atlanta 1985.
- Walsh, J. *Gen 2, 4b-3,24: A synchronic Approach*, y: R. Hess/D. Tsumura (ppp), I Studied Inscriptions from Before the Flood - Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (SBTS 4), Winona Lake 1994, 362-381.

- Watanabe, K. *Lebenspendende und Todbringende Substanzen in Altmesopotamien*, Bagh. Mitt. 25, 1994, 581-589.
- Weidner, E. „Enki (Ea)“, RLA II (E. Ebeling/B. Meissner), Berlin 1938, 374-379.
- Weimar, P. *Untersuchungen zu Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), Berlin 1977.
- Welten, P. „Baum“, y: BRL<sup>2</sup>, K. Galing (ppp), Tübingen <sup>2</sup>1977.
- Wellhausen, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1899.
- Wenham, G. J. *Genesis 1-15* (WBC 1), Dallas 1987.
- Wenham, G. *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, y: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1986, 19-25.
- Westermann, C. *Genesis 1-11*, (BKAT I), Neukirchen/Vluyn 1974.
- Westerman, C. *שֶׁנֶהוּ*, THAT II (E.Jenni/C.Westerman), München 1976, 71-91.
- Westenholz, J. G. *The theological foundation of the city, the capital city and Babylon*, y: J. G. Westenholz (ppp), *Capital Cities: Urban Planing and Spiritual Dimensions*, Jerusalem 1996, 43-53.
- Widengern, G. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Easter Religion*, Upsalla 1951.
- Wilcke, C. *Altmesopotamische Weltbilder: Die Welt mit babylonischen Augen gesehen*, y: P. Gemeinhardt/A. Zgoll (ppp), *Weltkonstruktionen* (ORA 5), Tübingen 2010, 1-27.
- Wilcke, C. *Vom Wesen des Menschen in altorientalischer Mythologie*, y: J.Stagl/W. Reinhardt (ppp), *Grenzen des Menschseins - Probleme einer Definition des Menschlichen* (VIHA 8), Wien/Köln/Weimar 2005, 238-245.
- Williams, J.A, *The Relationship of Genesis 3, 20 to the Serpent*, ZAW 89 (1977), 357-374.
- Wißmann, H. „Mensch I (I. Religionsgeschichtlich)“, TRE XXII (G.Krause/G.Müller), Berlin/New York 1992, 458-464.
- Witte, M. *Die biblische Urgeschichte* (BZAW 265), Berlin 1998.
- Wyatt, N. *Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93 (1981), 10-21.
- Zimmerli, W. *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte*, Zürich 1995.

- Zgoll, A. *Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamiens*, у: K. Schmidt (прр), *Schöpfung – Themen der Theologie 4*, UTB 3514, Tübingen 2012.

### **Ћирилична:**

- Божовић, Н. *Смисао човековог живота према Пост 2, 4а – 3, 25 и вавилонским митовима*, Видослов 67, Требиње 2016, 81-91.
- Божовић, Н. *Стварање човека у Пост 2, 4б-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95-112*, у: Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, Б. Шијаковић (прр), Београд 2014 (15), 7-27.
- Десницкий, А. *Введение в библейскую экзегетику*, Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета/ Институт перевода Библии/Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения РАН, Москва 2011, 29.
- Дрејн, Џ. *Увођење у Стари Завет*, Београд 2003.
- Зизјулас, Ј. *Догматске теме*, Нови Сад, <sup>2</sup>2009, 305.
- Кубат, Р. *Адам – створен од праха земљиног*, Православље 1185-1186 (2016), 24-25.
- Кубат, Р. *Ева створена од Адамовог ребра*, Православље 1188 (2016), 22-23.
- Кубат, Р. *Еденски врт*, Православље 1187 (2016), 24-25.
- Кубат, Р. *Змија из Еденског врта*, Православље 1189 (2016), 26-27.
- Кубат, Р. *Критичко разматрање пренаглашавања историјско-критичке методе у библијској егзегези*, Саборност: Теолошки годишњак, год. 3 (2009), 321-325.
- Кубат, Р. *Основе старосавезне антропологије*, Београд/Нови Сад, 2008.
- Кубат, Р. „Свет духова“ *Старог Савеза*, у: Траговима Писма I – Стари Савез - Теологија и херменеутика, Крагујевац 2012.
- Кубат, Р. *Траговима Писма II – Стари Савез: рецепција и егзегеза*, Београд 2015.
- Лопухин, А. *Библия и Вавилон*, Санкт Петербург 1904.
- Лопухин, А. *Библия и научные открытия на памятниках Древнего Египта*, Библијско-историческије очерки, Санкт Петербург 1885.

- Лопухин, А. *Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. Том I, Пятокнижие Моисеево, Санкт Петербург 1904.
- Маринова, А. *Прояви на човешката греховност до потопа (Библейско-богословско изследване с тълкуване на Бит. 3 гл.; Бит. 4:1-16; Бит. 6:1-4 и паралели)*, София 2014.
- Милин, Д. *Увод у Свето Писмо Старог Завета*, Београд 1991.
- Романидис, Ј. *Прародителски грех*, Нови Сад 2001.
- Свети Јустин Поповић, *Догматика I*, Београд 2003.
- Станилоє, Д. *Православна догматика*, Београд 1993.
- Тумара, Н. *Адам и Ева, човек и жена: Именица שָׂרָא и проблематика превода Пост 1-3*, у: „Кад Израил беше дете“ - Зборник радова у част професора Драгана Милина поводом 70. рођендана, Р. Кубат (прр), Београд 2015, 71-77.
- Флоровски, Г. *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар 1997.
- Чапо, Е. *Теорије митологије* (прев. Д. Стефановић), Слио, Београд 2008.

#### ИНТЕРНЕТ РЕСУРСИ:

- Bauks, M. *Religionsgeschichtliche Methode*, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33146/>, преузето 01.10.2012.
- Frey-Anthes, H. *Schlange*, у: WibiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes:<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27148/>, преузето 22.10.2015.
- Gillmayr-Bucher, S. *Intertextualität*, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21850/>, преузето 04.07.2017.
- Irsigler, H. *Mythos*, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28261/>, преузето 28.10.2015.
- Michel, A. *Baum des Lebens/Baum des Erkenntnis*, у: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/>, преузето 14.06.2017.
- Pfeiffer, H. *Adam und Eva*, у: WibiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12492/>, преузето 11.06.2017.

- Pfeiffer, H. *Eden*, y: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16807/>, презето 12.06.2017.
- Pfeiffer, H. *Paradies / Paradieserzählung*, y: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/>, презето 12.06.2017.
- Riede, P. *Garten*, WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/>, презето 12.06.2017.
- Trufraut, S.M. *Weltenbaum*, y: WiBiLex (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34732/> презето 14.06.2017.
- Pöttner, M. *Entmythologisierung (NT)*, y: WiBiLex, (S. Alkier/M. Bauks/K. Koenen), IntRes: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47886/>, презето 28.10.2015.
- Popova, I. F. *History of the Institute of Oriental Manuscripts* (10.06.2005), IntRes:[http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com\\_content&task=view&id=46&Itemid=82](http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=82), презето 07.07.2017.

## Биографија аутора

Ненад Божовић рођен је 13.01.1985. г. у Краљеву, од оца Зорана, дипломираног правника, и мајке Снежане (девојачко Алексић), инжењера елетротехнике. Електро-саобраћајно-техничку школу „Никола Тесла“ у Краљеву завршио је 2003. г. са одличним успехом, након чега уписује Православни Богословски факултет Универзитета у Београду. Завршни рад на тему „Богословско-социјални концепт старозаветних пророка пре егзила“ одбранио је септембра 2008. године са највишом оценом, а рад је проглашен за најбољи завршни рад те академске године. Мастер рад из исте области на тему „Однос пророка према култу“ одбранио је марта 2010, такође са највишом оценом. Исте године као стипендиста фондације Конрад Аденауер бива упућен на курс језика на Гетеовом институту у Манхајму и стиче С1 ниво познавања немачког језика. Докторске академске студије уписује 2011. године на Православном богословском факултету УБ када започиње и студијско-истраживачки боравак на Универзитету у Регенсбургу, такође под покровитељством поменуте фондације. Године 2013. бива изабран у звање асистента на Катедри за Свето Писмо Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Ненад Божовић

Број индекса 10/3007

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Књига Постања 2, 4б – 3, 24 у светлу академске литературе

---

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, 05.09.2017.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_ Ненад Божовић \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_ 10/3007 \_\_\_\_\_

Студијски програм \_\_\_\_\_ докторске студије теологије \_\_\_\_\_

Наслов рада \_\_\_\_\_ Књига Постања 2, 4б – 3, 24 у светлу акадске литературе \_\_\_\_\_

Ментор \_\_\_\_\_ др Родољуб Кубат, редовни професор \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_ 05.09.2017 \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

**Књига Постања 2, 4б – 3, 24 у светлу академске литературе**

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

**2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)**

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 05.09.2017.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.