

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Doktorska škola
Poslijediplomski interdisciplinarni sveučilišni znanstveni studij
Kultura i umjetnost

Paula Rem
**Semiotička analiza judeokršćanskog supstrata
hrvatske književnosti**
Doktorska disertacija

Mentor: doc. dr. sc. Igor Gajin

Komentor: prof. dr. sc. Ivica Šola, redoviti profesor u trajnom izboru

Područje: interdisciplinarno područje znanosti

Ime i prezime: Paula Rem

Matični broj studenta: 159

OIB:

E-mail: prem@aukos.hr

Naziv studija: poslijediplomski interdisciplinarni sveučilišni znanstveni studij *Kultura i umjetnost*

Naslov doktorske disertacije: *Semiotička analiza judeokršćanskog supstrata hrvatske književnosti*

Mentor: doc. dr. sc. Igor Gajin

Komentor: prof. dr. sc. Ivica Šola, redoviti profesor u trajnom izboru

**IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI,
NEPLAGIRANJU I SUGLASNOSTI ZA OBJAVU
U INSTITUCIJSKIM REPOZITORIJIMA**

1. Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da je doktorska disertacija isključivo rezultat mog vlastitog rada, temeljenog na mojim istraživanjima, uz korištenje i propisno referiranje već postojeće relevantne literature. Izjavljujem da ni u jednom dijelu procesa nastajanja ovog rada nije korišten softver za generiranje teksta.
2. Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da je svako korištenje tuđih izvora propisno referirano u skladu s međunarodnim znanstvenim standardima ispravnog citiranja.
3. Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da bez prethodne suglasnosti voditelja studija neću objaviti niti dijeliti tekst doktorske disertacije izrađene u okviru poslijediplomskog interdisciplinarnog sveučilišnog studija *Kultura i umjetnost* u Doktorskoj školi Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.
4. Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da sadržaj elektroničke inačice doktorske disertacije u potpunosti odgovara sadržaju obranjene disertacije.
5. Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da sam suglasna da se trajno pohrani i objavi moja doktorska disertacija u digitalnom repozitoriju Doktorske škole Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, repozitoriju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku te javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju, Narodne novine broj 123/03., 198/03., 105/04., 174/04., 2/07.-Odluka USRH, 46/07., 45/09., 63/11., 94/13., 139/13., 101/14.-Odluka USRH i 60/15.-Odluka USRH).
6. Tekst disertacije mogu referirati ili citirati fizičke osobe u znanstvene, obrazovne, ili medijsko-informativne svrhe uz obvezno propisno navođenje izvora. Zabranjujem LLM softverima pristup ovom tekstu i korištenje bilo kojeg njegovog dijela za daljnje generiranje sadržaja, kao i kopiranje ili umetanje bilo kojeg dijela teksta u takve softvere.

Studentica



(potpis)

U Osijeku, 23.6.2026.

Sažetak

Disertacija promatra tekstove hrvatske književnosti kao medij koji posreduje društveno relevantna značenja. Pod judeokršćanskim supstratom razmatraju se prvenstveno znakovi i funkcije iz hebrejske Biblije (Tanakha), zajedničke Židovima i kršćanima, unutar izabranog korpusa tekstova hrvatske književnosti. Disertacija se oslanja na interdisciplinarni pristup metodi društvenoznanstvene semiotičke analize po Levi-Straussu (1988; 1989). U analizu su uključeni sljedeći tekstovi: Marko Marulić: "Judita" (1521); Silvije Strahimir Kranjčević: "Mojsije" (1983), Vladimir Nazor: "Rahela" (1910) i "Ruta Moapka" (1910); Miroslav Krleža: "Povratak Filipa Latinovicza" (1932); Damir Miloš: "Nabukodonozor" (1995); Milorad Stojević: "Balade o Josipu" (1997); Krešimir Šimić: "Abraham Hebrejac" (2025). Metoda uključuje deduktivno izdvajanje binarnih opreka u tekstu; mitemsku analizu po Levi-Straussu radi identificiranja četiri glavna jezgrena mitema; stupnjevanje prema uzoru na Greimasov semiotički kvadrat (1966, cit. prema Beker 1991: 69); uspostavljanje zemljopisnih, socioloških, tehnoloških i kozmoloških konotacija po Levi-Straussu, dekodiranje temeljne poruke teksta na temelju komunikacijskih konotacija te razumijevanje korištenih mitema i značenjskih opreka induktivnom metodom promatranja biblijskih tekstova na koje se hrvatska književnost referira i njihove temeljne recepcije. Sintezom temeljnih opreka i poruka, otkriva se na koji način se judeokršćansko znakovlje integrira u tekstove hrvatske književnosti. Budući da se ova disertacija bavi određenim brojem tekstova, ostaju daljnje mogućnosti istraživanja drugih relevantnih tekstova koji biblijske znakove referiraju na direktan ili indirektan način.

Abstract

The dissertation examines Croatian literary texts as a medium that conveys socially relevant meanings. The term Judeo-Christian substratum implies primary consideration of signs and functions from the Hebrew Bible (Tanakh), common to Jews and Christians, within selected corpus of Croatian literature. The dissertation relies on the interdisciplinary approach to social scientific method of semiotic analysis according to Levi-Strauss (1988; 1989). The following texts are included in analysis: Marko Marulić: "Judith" (1521); Silvije Strahimir Kranjčević: "Moses" (1983), Vladimir Nazor: "Rahela" (1910) and "Ruth Moapka" (1910); Miroslav Krleža: "The Return of Filip Latinovicz" (1932); Damir Miloš: "Nabukodonozor" (1995); Milorad Stojević: "Ballads about Josip" (1997); Krešimir Šimić: "Abraham Hebrejac" (2025). The method includes deductive classification of binary oppositions in the text; mythemic analysis according to Levi-Strauss to identify the four main core mythemes; gradation according to the model of Greimas' semiotic square (1966); establishment of geographical, sociological, technological and cosmological connotations according to Levi-Strauss, decoding the basic message of the text based on communicative connotations and understanding the used mythemes and semantic oppositions by the inductive method of observing the original biblical texts to which Croatian literature refers, as well as their primary reception. By synthesizing the basic oppositions and messages, it is shown how Judeo-Christian symbolism is integrated into the texts of Croatian literature. Since this dissertation observed a certain number of texts, further possibilities remain for research into other relevant texts that refer to biblical symbols in a direct or indirect manner.

Sadržaj

I. Uvod

- I. I. Istraživačka pitanja
- I. II. Ciljevi
- I. III. Društvena i znanstvena relevantnost teme
- I. IV. Područje i metoda
- I. V. Teorijski okvir
- I. VI. Metode društvenih znanosti
- I. VII. Pregled dosadašnjih istraživanja
- I. VIII. Kratki pregled upotrebe judeokršćanskih znakova u hrvatskoj književnosti
- I. VIII. 1. Hrvatska književnost od 15. stoljeća nadalje
- I. VIII. 2. Hrvatska književnost kraja 19. i početka 20. stoljeća
- I. VIII. 3. Međuratno razdoblje: Miroslav Krleža – "Povratak Filipa Latinovicza" (1932.)
- I. VIII. 4. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti nakon 1945. godine
- I. VIII. 4. 1. Goran Tribuson – "Čuješ li nas, Frido Štern" (1981.)
- I. VIII. 5. Književnost hrvatskih Židova
- I. VIII. 6. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti 1990-ih
- I. VIII. 6. 1. Milorad Stojević – "Balade o Josipu" (1997.)
- I. VIII. 7. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti 21. stoljeća
- I. VIII. 7. 1. Miro Gavran – "Biblijska trilogija" (2004.)
- I. VIII. 7. 2. Davor Špišić – "Košer" (2019.)
- I. VIII. 7. 3. Mirko Ćurić – "Vrijeme snova" (2021.)
- I. VIII. 7. 4. Josip Mlakić – "Druga Noina arka" (2022.)
- I. VIII. 7. 5. Krešimir Šimić – "Abraham Hebrejac" (2025.)
- I. IX. Napomene vezane uz terminologiju, transkripciju i strukturu

II. Semiotička analiza Marulićeve "Judite" (1521.)

II. I. 1. Binarne opreke u Marulićevoj "Juditi"

Tablica 1 – binarne opreke u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 2. Zemljopisne konotacije

Tablica 2 – zemljopisne konotacije u Marulićevoj "Juditi"

Tablica 3 – opreka dana i noći u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 3. Tehnološke konotacije

Tablica 4 – tehnološke konotacije u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 4. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu

Tablica 5 – mitemska analiza Marulićeve "Judite"

Tablica 6 – komunikacijske konotacije u Marulićevoj "Juditi"

II. 1.5. Inverzija temeljnih komunikacijskih funkcija – Judita i Oloferno

I. I. 6. Sociološka shema

Tablica 7 - Sociološke konotacije u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 7. Ishod i poruka teksta

II. I. 8. Opća načela u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 9. Zaključak

III. Semiotička analiza Kranjčevićevog "Mojsija" (1893.)

III. I. Značenje Mojsija u judeokršćanskoj kulturi

III. II. Semiotička analiza mitema u Kranjčevićevom "Mojsiju" prema Levi-Straussu (1989)

Tablica 1 – mitemska analiza Kranjčevićevog "Mojsija"

III. III. Binarne opreke

III. III. 1. Izvođenje i silovnost

III. III. 2. Sloboda i ropstvo

III. III. 3. Narod (oblikovan od zemlje) i prašina (pijesak)

Tablica 2 – binarne opreke Kranjčevićevog "Mojsija"

III. III. 4. Zemlja (tlo) i brdo (visina)

III. III. 5. Grom, vatreni stup

III. III. 6. Ideali i sumnja

III. III. 7. Suze i smijeh

III. III. 8. Čovjek i ljudstvo

III. IV. Sveopća načela na temelju Greimasovog četverokuta

III. IV. 1. Zemljopisne konotacije

Tablica 3 – zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Kranjčevićevog "Mojsija"

- III. IV. 2. Sociološke konotacije
- III. IV. 3. Kozmološke konotacije
- III. IV. 4. Tehnološke konotacije
- III. V. Semiotički odnos s knjigom "Job"

Tablica 4 – Kranjčevićev "Mojsije" i biblijska knjiga "Job"

- III. VI. Komunikacijske konotacije

Tablica 5 – komunikacijske konotacije

- III. VII. Književni tekst kao poruka

- III. VIII. Zaključak

IV. Semiotička analiza Nazorove "Rahele" (1910.)

- IV. I. Značenje Rahele u judeokršćanskoj kulturi

- IV. II. 1. Binarne opreke

Tablica 1 – binarne opreke u Nazorovoj "Raheli"

- IV. II. 2. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

Tablica 2 – mitemska analiza Nazorove "Rahele"

- IV. III. Kozmološka, sociološka, zemljopisna i tehnološka shema

- IV. III. 1. Zemljopisne konotacije

- IV. III. 2. Tehnološke konotacije

Tablica 3 – zemljopisne, tehnološke, kozmološke i sociološke konotacije Nazorove "Rahele"

- IV. III. 3. Kozmološke konotacije

- IV. III. 4. Sociološke konotacije

- IV. IV. Opća načela

- IV. IV. Komunikacijske konotacije

- IV. V. Poruke koje tekst šalje

Model 1 – uzročno-posljedične veze između događanja u Nazorovoj "Raheli"

- IV. II. Zaključak

V. Semiotička analiza Nazorove "Rute Moapke" (1910.)

- V. I. Binarne opreke

Tablica 1 – binarne opreke u Nazorovoj "Ruti Moapki"

- V. II. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

Tablica 2 – mitemska analiza Nazorove "Rute Moapke"

V. III. Zemljopisne, kozmološke, sociološke i tehnološke konotacije

V. III. 1. Zemljopisne konotacije

Tablica 3 – zemljopisne, tehnološke i kozmološke konotacije Nazorove "Rute Moapke"

V. III. 2. Tehnološke konotacije

V. III. 3. Kozmološke konotacije

Tablica 4 – Opća načela i sociološke konotacije Nazorove "Rute Moapke"

V. III. 4. Sociološke konotacije

V. IV. Komunikacijske konotacije

V. IV. 1. Komunikacijska shema u Nazorovoj i biblijskoj "Ruti"

V. V. 2. Komunikacijske konotacije Nazorove "Rute Moapke"

Tablica 5 – komunikacijske konotacije muških likova Nazorove "Rute Moapke"

Tablica 6 – komunikacijske konotacije ženskih likova Nazorove "Rute Moapke"

V. V. Poruke teksta

Model 1 – uzročno-posljedični slijed događanja u Nazorovoj "Ruti Moapki"

Model 2 – uzročno-posljedični slijed događanja u Nazorovoj "Ruti Moapki"

V. VI. Opća načela: "Rahela" i "Ruta Moapka"

V. VII. Semiotički odnos "Rute Moapke" s biblijskim knjigama

Tablica 7 - Semiotički odnos Nazorove "Rute Moapke" s biblijskim knjigama

V. VIII. Zaključak

VI. Semiotička analiza Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza" (1932.)

VI. I. 1. Binarne opreke

Tablica 1 – binarne opreke u "Povratku Filipa Latinovicza"

VI. I. 2. Konotativno značenje janjeta

VI. I. 3. Vatra i voda

VI. I. 4. Životinja i meso

VI. II. 1. Istjerivanje iz Edenskog vrta

VI. 2. 2. Percipirana opreka između metafizičkog i fizičkog

VI. III. Mitemska analiza teksta prema Levi-Straussu

Tablica 2 – mitemska analiza Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

VI. IV. Četiri glavne grupe mitema

Tablica 3 – kozmološke i sociološke konotacije Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

VI. IV. 1. Konotacije boja i osjetilne konotacije

VI. IV. 2. Kozmološke i sociološke konotacije

VI. IV. 3. Zemljopisne i tehnološke konotacije

Tablica 4 – zemljopisne i tehnološke konotacije Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

VI. IV. 4. Opća načela i poruka teksta

VI. V. Komunikacijske konotacije

Tablica 5 – komunikacijske konotacije u Krležinom "Povratku Filipa Latinovicza"

VI. VI. Semiotička veza s biblijskim knjigama

VI. VII. Zaključak

VII. Semiotička analiza Miloševog "Nabukodonozora" (1995.)

VII. I. Binarne opreke

Tablica 1 – binarne opreke u Miloševom "Nabukodonozoru"

VII. II. Semiotička analiza mitema po Levi-Straussu

Tablica 2 – mitemska analiza Miloševog "Nabukodonozora"

VII. III. Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije

VII. III. 1. Zemljopisne konotacije

VII. III. 2. Sociološke konotacije

VII. III. 3. Kozmološke konotacije

VII. III. 3. 1. Položaj čovjeka u kozmološkoj shemi romana

VII. III. 3. 2. Položaj životinja u kozmološkoj shemi romana

VII. III. 4. Tehnološke konotacije

Tablica 2 – zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Miloševog "Nabukodonozora"

VII. III. 5. Opća načela

VII. IV. Komunikacijske konotacije

Tablica 3 – komunikacijske konotacije Miloševog "Nabukodonozora"

VII. V. Poruka teksta

VII. VI. Lik Nabukodonozora u Miloševom romanu

VII. VII. Povijesne i religijske konotacije Nabukodonozora i Asurbanipala

VII. VIII. Nabukodonozor u biblijskim knjigama

Tablica 4 – odnos između sna i interpretatora u Miloševom "Nabukodonozoru" i biblijskom "Danielu"

VII. IX. Zaključak

VIII. Semiotička analiza Stojevićevih "Balada o Josipu" (1997.)

VIII. I. Semiotička analiza mitema po Levi-Straussu

Tablica 1 – mitemska analiza Stojevićevih "Balada o Josipu" po Levi-Straussu

VIII. II. Komunikacijske i sociološke konotacije

Tablica 2 – komunikacijske konotacije ženskih likova u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

Tablica 3 – komunikacijske konotacije muških likova u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

VIII. III. 1. Tehnološke konotacije

Tablica 4 – tehnološke, zemljopisne i sociološke konotacije u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

VIII. III. 2. Zemljopisne konotacije

VIII. III. 3. Binarne opreke

Tablica 5 – binarne opreke u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

VIII. III. 4. Kozmološke konotacije

Tablica 6 – kozmološke konotacije u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

VIII. IV. Konotacija sintagme "Lijepi Josip"

Tablica 7 – odnos između biblijskog i Stojevićevog Josipa

VIII. V. Semiotički odnos s drugim biblijskim tekstovima

VIII. VI. Opća načela i poruka teksta

VIII. VII. Zaključak

IX. Semiotička analiza "Abrahama Hebrejca" Krešimira Šimića (2025.)

IX. I. Značenje Abrahama

IX. II. Binarne opreke

Tablica 1 – binarne opreke u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

IX. III. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

Tablica 2 – mitemska analiza prema Levi-Straussu u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

IX. IV. Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije

IX. IV. 1. Zemljopisne konotacije

IX. IV. 2. Sociološke konotacije

Tablica 3 - Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Šimićevog "Abrahama Hebrejca"

IX. IV. 3. Kozmološke konotacije

IX. IV. 4. Tehnološke konotacije

IX. V. Komunikacijske konotacije

Model 1 – uzročno-posljedični niz događanja u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

IX. VII. Poruke teksta

Model 2 – uzročno-posljedični slijed događanja vezan uz troje glavnih likova u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

IX. VIII. Opća načela

Tablica 4 – opreka između poznatog i nepoznatog u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

IX. VIII. Zaključak

X. Sinteza i zaključak

X. I. Metaanalitički osvrt

X. II. Metodološke napomene u kontekstu analiziranih tekstova

X. III. Sinteza rezultata mitemske analize

X. III. 1. "Judita" (1521.)

X. III. 2. "Mojsije" (1893.)

X. III. 3. "Rahela" (1910.)

Tablica 1 – sistematizacija zemljopisnih, socioloških, komunikacijskih, tehnoloških i kozmoloških konotacija

X. III. 4. "Ruta Moapka" (1910.)

X. III. 5. "Povratak Filipa Latinovicza" (1932.)

X. III. 6. "Nabukodonozor" (1995.)

X. III. 7. "Balade o Josipu" (1997.)

X. III. 8. "Abraham Hebrejac" (2025.)

X. IV. 1. Sinteza tehnoloških konotacija

X. IV. 2. Sinteza zemljopisnih i kozmoloških konotacija

X. IV. 3. Sinteza socioloških konotacija

X. V. Sinteza opreka

Tablica 2 – sinteza opreka

X. VI. Sinteza konotacija naslova

Tablica 3 – sinteza karakteristika naslovnih junaka

X. VII. Zaključak

XI. Izvori i literatura

I. Uvod

Književni tekst važan je masovni medij u kontekstu izgradnje konkretnih nacionalnih, ali i širih kolektivnih identiteta. Tako su europska društva izgrađena upravo na temelju književnih tekstova koji referiraju naracije, vrijednosti i uvjerenja preuzeta iz judeokršćanske tradicije. Opća načela judeokršćanskih društava proizlaze iz biblijskih tekstova, čija aktualnost se osigurava njihovim referiranjem u sadašnjosti. Književnost svakog društva postavljena je na temelju naracija, čiji utjecaj ostaje vidljiv neovisno o proteklom vremenu (Levi-Strauss 1989: 206). Kod recipijentata sadržaja na svjesnoj i podsvjesnoj razini evociraju se znakovi naslonjeni na tradicionalne priče (Lacan 1964: 23; 1966: 143). U europskom društvu, to su prvenstveno biblijske priče. "To nesvjesno dio je konkretnog diskursa kao diskursa nadindividualnog, koji subjektu pri novoj uspostavi kontinuiteta njegova svjesnog diskursa ne stoji na raspolaganju" (Lacan 1966: I, 36, cit. prema Noth, 2004: 50). Korištenjem znakova koji referiraju judeokršćanski književni supstrat, hrvatska književnost integrira se u sustav europskih književnosti.

Disertacija se fokusira na analizu znakova judeokršćanskog supstrata hrvatske književnosti i njima pripisanih funkcija. Pod judeokršćanskim supstratom razmatraju se prvenstveno znakovi i funkcije iz hebrejske Biblije (Tanakha), zajedničke Židovima i kršćanima¹.

I. I. Istraživačka pitanja

1. Na koji način su biblijski znakovi integrirani u tekstovima hrvatske književnosti?
2. Kakve značenjske opreke dominiraju u tekstovima hrvatske književnosti koji referiraju judeokršćanski supstrat?
3. Kakve sociološke, kozmološke, tehnološke, zemljopisne konotacije su prisutne u tekstovima?
4. Koje društvene vrijednosti su vidljive pri korištenju biblijskih znakova?
5. Koju poruku šalju ti tekstovi kao mediji recipijentima sadržajima (čitateljima)?

I. II. Ciljevi

Cilj je ovog istraživanja semiotički analizirati na koji način su znakovi biblijskih konotacija integrirani te koje značenjske opreke dominiraju u tekstovima hrvatske književnosti s ciljem razotkrivanja socioloških, tehnoloških, zemljopisnih i kozmoloških konotacija ugrađenih u "kolektivno podsvjesno" određenog društva.

Konotacija se definira pritom kao "stanovita determinacija, relacija, neka anafora, obilježje koje ima snagu odnositi se na prethodna, kasnija ili pak eksterna izjašnjavanja, na druga mjesta teksta (ili nekog drugog teksta)" (Barthes 1970c: 14, cit. prema Noth 2004: 109). Naglasak nije na estetskim ili gramatičkim karakteristikama teksta, nego na sadržaju i porukama koje se njime

¹ Iznimka je pritom "Judita", koja nije dio Tanakha, no riječ je o važnom apokrifnom tekstu, uključenom u katolički Stari zavjet. Zbog velikog značaja Marulićeve "Judite", priča o Juditi bit će uzeta u obzir u ovoj analizi. Ipak, zbog nekanonskog statusa "Judite" u židovskoj i protestantskoj tradiciji, način obrađivanja ove naracije u disertaciji razlikuje od načinu pristupanja temama vezanim uz Tanakh, za koje postoji mnoštvo komentara i interpretacija. "Judita" je stoga interpretirana oslanjajući se prvenstveno na izvorni apokrifni tekst i jednu židovsku srednjovjekovnu adaptaciju kao primarne izvore za ustanovljavanje konotativnih značenja i binarnih opreka.

šalju. Stoga se rad neće voditi teorijama znanosti o književnosti, nego interdisciplinarnim teorijama i metodama koje povezuju društvene i humanističke znanosti.

Izabrani su tekstovi koji: 1) eksplicitno ukazuju na određenu naraciju iz judeokršćanske tradicije² i 2) odlikuju se iznimnom kvalitetom te nose određen kulturalni značaj za hrvatsko društvo. Sva književnost je "ujedno reverzibilna i ireverzibilna, sinkronijska i dijakronijska" (Levi-Strauss: 1989: 208). Tekstovi će se analizirati metodom semiotičke analize priča po Levi-Straussu, a konotativna značenja determinirat će se u odnosu na tradicionalno prihvaćena značenja određenih znakova i biblijskih naracija.

Valja napomenuti da cilj nije usredotočiti se na *različite* načine zastupljenosti *jednog* biblijskog znaka, nego kvalitativnim pristupom analizirati znakove zastupljene u istaknutim tekstovima hrvatske književnosti. Također se neće raditi ekstenzivan pregled crkvene literature, koja je u ranim stoljećima hrvatske književnosti veoma opsežna i zastupljena na različitim dijalektima i pismima. Jedan znak analizira se samo do točke zasićenosti – kad je u potpunosti iscrpljena zaliha konotativnih značenja, znak se dalje ne obrađuje.

Na temelju kriterija zastupljenosti biblijskog znaka, ali i kvalitete te statusa književnog teksta, izabrani su sljedeći tekstovi za analizu: za pokrivanje razdoblja stare hrvatske književnosti (15.-18. stoljeća), analizirat će se kanonska "Judita" Marka Marulića. U ovom razdoblju prvenstveno je dominirala crkvena literatura, a Marulićev tekst izdvaja se kao primjer renesansne književnosti koja na specifičan način tematizira tadašnja društvena zbivanja. U 19. stoljeću, ističe se "Mojsije" Silvija Strahimira Kranjčevića (1893.), refleksivna romantičarska pjesma koja zrcali društveno raspoloženje usred revolucionarizirajućih tehnoloških i političkih promjena tog razdoblja.

Početkom 20. stoljeća, biblijski znakovi postaju zastupljeniji u mainstreamu hrvatske književnosti. Pritom se posebno ističe poezija jednog od najpoznatijih hrvatskih književnika Vladimira Nazora, koja je vrlo zasićena i bogata biblijskim znakovima. S obzirom na veliku koncentriranost biblijskih tema u ovim pjesmama, za analizu su izabrane dvije pjesme – "Rahela" i "Ruta Moapka" (1910.), koje na različit način tematiziraju neke vrlo aktualne pojave – na razini osobne komunikacije između teksta i čitatelja – ali i na razini alegorije.

Nakon Prvog svjetskog rata, na sceni hrvatske književnosti pojavljuje se Miroslav Krleža, koji će status najvećeg hrvatskog književnika zadržati do danas. Za analizu je izabran "Povratak Filipa Latinovicza" (1932.), vrlo bogat eksplicitnim i implicitnim biblijskim referencama – pored, dakako, alegorijskog bavljenja komunikacijom između židovstva i kršćanstva, što u ovoj disertaciji neće biti fokus.

Nakon Drugog svjetskog rata, biblijski znakovi bili su zastupljeni, ali se te knjige nisu pretjerano istaknule u hrvatskoj književnosti (više o tome bit će riječi kasnije). Sljedeća izabrana knjiga je roman "Balade o Josipu" (1997.) Milorada Stojevića, koja se smatra reprezentativnim za postmodernu književnost. Najveći problem nastao je pri izboru književnosti 21. stoljeća, koja je još uvijek relativno nova te nijedan tekst još nije službeno

² Dakako, vrijedno bi bilo i proučavati one tekstove koji prividno tu referencu nemaju, nego je ona u potpunosti na podsvjesnoj razini, primjenom metode kojom je Levi-Strauss analizirao "četiri winnebaška mita" kako bi dokazao da na strukturalnoj razini ipak sadrže istom korpusu, odnosno zrcale jednake vrijednosti i u potpunosti su kompatibilni, iako na površnoj razini među njima postoje značajne razlike i manjak eksplicitnih zajedničkih referenci (vidi Beker 1991: 47). No, budući da je ovo prva analiza takve vrste u Hrvatskoj, za početak se uzimaju tekstovi koji već na svjesnoj razini evociraju biblijsku temu.

stekao kanonski status. Za analizu je izabran jedan posve novi roman - "Abraham Hebrejac" Krešimira Šimića (2025), objavljen upravo u trenutku donošenja izbora o tekstovima koji će se uključiti.

I. III. Društvena i znanstvena relevantnost teme

Ova tema predstavlja "research gap" jer još nije znanstveno istražena, a društveno je relevantna iz sljedećih razloga:

- 1) književnost je važan masovni medij pri formiranju kolektivnih identiteta;
- 2) kolektivni identiteti europskih kultura temeljeni su na judeokršćanskim vrijednostima;
- 3) znakovi i njima pripisane funkcije u književnim djelima denotiraju ili konotiraju određena načela i vrijednosti iz kolektivnog nesvjesnog, zbog čega je važno ukazati na njih;
- 4) tema ima potencijal olakšavanja interkulturalnog razumijevanja i komunikacije;
- 5) tema naglašava važnost očuvanja judeokršćanskog identiteta u doba kad se zbog političke korektnosti i kulture otkazivanja o biblijskim temeljima društva sve manje govori.

Mentori ove disertacije su doc. dr. Igor Gajin, s iskustvom komparativnog, kulturološkog i semiotičkog istraživanja hrvatske književnosti, te prof. dr. sc. Ivica Šola, s iskustvom u metodama komunikacijskih znanosti, ali i teologiji te analizi biblijskih tema.

I. IV. Područje i metoda

Cilj ove semiotičke analize je promotriti književni tekst kao masovnog medija čiji je cilj transmisija određene poruke. Proučavanje podrijetla znakova i njihove upotrebe pripada u uže područje semiotike, dok se komunikologija bavi upotrebom tih znakova u svrhu posredovanja značenja, a mediologija medijskom transmisijom poruka (Danesi 2000: VII). Analiza sadržaja u općem smislu metoda je kojom se nastoji identificirati, kategorizirati i analizirati značenje određenih tekstualnih poruka (Danesi 2000: 67). Semiotička analiza sadržaja nastoji pokazati na koji način znakovi i njihova značenja zrcale kolektivno nesvjesno nekog društva. Semiotika "proučava sve procese u kulturi kao *komunikacijske* procese" (Eco 1976: 8, cit prema Noth, 2004: 126). Termin "simbola" u području kulture može se promatrati kao sinonim onome što je u semiotici znak ili riječ sa značenjem: "što se u znanosti o kulturi proučava kao simbol, semiotičarima su jednostavno znakovi" (Noth 2004: 178). Simboli se pri analizi književnog teksta smatraju jedinicama koje mogu postati predmetom interpretacije (Frye 1957: 36, cit. prema Noth 2004: 126)³.

I. V. Teorijski okvir

U ovoj disertaciji, književni tekst promatrat će se kao struktura sastavljena od znakova koji za određene čitatelje nose određeno značenje. "Kodovi prepoznavanja strukturiraju grupe uslova prepoznavanja u seme koje predstavljaju grupe značenja, a na osnovu kojih prepoznajemo predmete koje treba percipirati ili percipirane predmete pamtimo" (Eco 1973: 158). Pisanje

³ Simbol se može promatrati kao izraz dubljeg smisla ili sadržaja koji je teško shvatljiv, nije u skladu s primarnim racionalnim promišljanjem ili operira na nesvjesnoj razini (Noth 2004: 182).

teksta proces je kodiranja znakova, a čitanje je proces dekodiranja. Pritom recipijent preuzima aktivnu ulogu dekodirajući značenja inherentna u tekstu, neovisno od fizičkog autora koji je sastavio tekst (Barthes, prema Noth 2004: 108). Ovaj pristup u skladu je dvama temeljnim teorijama interpersonalne komunikacije u komunikologiji:

1) matematički model Weaver-Shannon komunikaciju podrazumijeva kao razmjenu informacija kodiranih kroz određene znakove (Badura 2011: 17). Prema ovoj teoriji, komunikacija je interpersonalni proces, posredovan određenim medijem, u ovom slučaju pisanim tekstom kao materijalnim nositeljem značenja (označiteljem). Enkodirani znakovi se šalju kroz medij, odnosno komunikacijski kanal, te dolaze do primatelja, koji ih dekodira (Badura 2011: 18). U ovoj disertaciji, pod medijem se podrazumijeva knjiga, odnosno književni tekst, sastavljen od jezičnih znakova.

2) Luhmannova sistemska teorija promatra komunikaciju kao temeljnu sastavnicu društvene strukture (Burkart 2002: 462). Društvo je pritom nalik mreži interpersonalnih komunikacija temeljenih na dijeljenim značenjima (Burkart 2002: 100). Osim na svjesnoj razini, temeljna društvena načela integriraju se u kolektivno podsvjesno te postaju paradigmom kroz koju se promatra svijet (Badura 2011: 19). U europskim, pa tako i hrvatskim književnim tekstovima mogu se identificirati elementi judeokršćanskog supstrata, kojih autori ili recipijenti tih tekstova nisu nužno svjesni, ali se aktiviraju pri procesu enkodiranja i dekodiranja književnog teksta. Strukture poznate recipijentu integrirane su u njegovo podsvjesno putem interpersonalne komunikacije, ali i komunikacije sa sadržajem književnih tekstova.

3) Meadova teorija društvenog interakcionizma pretpostavlja da su značenja, pa tako i identiteti, rezultat društvene interakcije. Kroz procese komunikacije, odvija se "geneza sebe" židovskih i kršćanskih aktera u odnosu na konkretno društveno okruženje.

4) Semiotički pristup medijskim sadržajima Umberta Eca pretpostavlja da znakovi stječu značenje uglavnom u odnosu s drugim znakovima te da na razini teksta znakovi međusobno komuniciraju (1976).

Claude Levi-Strauss inzistira da ne treba proučavati najmanje jedinice znakova zasebno, nego isključivo u interakciji s drugim znakovima, kako bi se dekodiralo temeljne poruke koje oni nose (Noth 2004: 48). Na temelju istraživanja fonologa Nikolaja Trubetzkog, Levi-Strauss izradio je sljedeću metodologiju semiotike koja se bavi proučavanjem komunikacije među znakovima u određenom tekstu (1989: 41):

1) komunikacija između *svjesno* percipirane doslovne značenjske razine i *nesvjesno* evociranih konotacija određenih termina;

2) ne analiziraju se pojedinačni izrazi ili znakovi, nego *odnosi* među tim znakovima; (svjesni i nesvjesni aspekti tih znakova pritom mogu biti međusobno zrcalni, ali može također doći do transformacije ili permutacije)

3) analiziraju se *sustavi* znakova i njihova međusobna povezanost;

4) cilj je razotkriti određenu zakonitost o načinu funkcioniranja tih znakova metodom indukcije ili dedukcije.

Ovdje je riječ o društvenoznanstvenoj adaptaciji fonoloških načela lingvиста Trubetzkog, segmentirajući priče u najmanje moguće jedinice, miteme, nazvane po uzoru na foneme, najmanje jedinice jezika koje se ne mogu dalje razlagati, a imaju isključivo razlikovnu ulogu. Mitemi se kasnije uspoređuju u binarnim oprekama te se promatra međusobni odnos između dvaju oprečnih mitema. Prema Nothu (2004: 48), upravo ova načela su temeljna polazna točka za Levi-Straussovу analizu tekstova, koja u društvene znanosti donosi načela prethodno prisutna u lingvistici i humanističkim znanostima. Osim distanciranja od lingvistike, semiotička analiza paradigmatски se razlikuje i od naratologije, jer "supstancija mita ne nalazi se ni u načinu pripovijedanja, ni u sintaksi, nego u priči koja se u njemu priča" (1989: 206).

Semiotička analiza književnog teksta uključuje promatranje priče kao sustava znakova. Poruke u tekstu su "proizvod koda kojemu su strukture nalik strukturama jezika" (Noth 2004: 410). Analiza pritom podrazumijeva segmentiranje, svrstavanje u kategorije i određivanje binarnih opreka (Levi-Strauss 1989: 202-228). Tekst se pritom "razlaže u elementarne jezične jedinice (subjekt i predikat) koje kao neki sažetak odražavaju sadržaj teksta" (Noth 2004: 410). Rečenice sličnog sadržaja, odnosno slične semantike, svrstavaju se u razrede kao mitemi, odnosno "elementarne čestice mita" (Noth 2004: 410). Sistematizacijom mitema, dolazi se do unutrašnje strukture mita, koja otkriva njegovu prethodno skrivenu logiku i značenja (Noth 2004: 410).

Određene grupe mitema mogu se označiti brojevima te na taj način dodatno apstrahirati. Tekst se semantički reducira na sekvencije mitema koji se mogu i vizualno prikazati u matrici: okomito se prikazuje paradigmatска jednakost mitema, a vodoravno se prikazuje narativni slijed događanja u priči (Noth 2004: 410-411). Mitemi se tada grupiraju prema sličnosti, a najvažnija četiri "jezgrena" mitema najčešće uključuju dva međusobno suprotstavljena aktera u priči, čijom se konfrontacijom rješava sukob između dobra i zla; zlo se uništava inverzijom dobra, često ubojstvom negativca, koje dovodi do finalnog dobra (Noth 2004: 411). Pritom se razlikuje paradigmatска dimenzija, kojom se propituje zašto je izbor riječi upravo takav, a ne drukčiji – i sintagmatska dimenzija, odnosno jedinstveno značenje gramatički povezanih dvaju ili više riječi. Ovaj odnos inverzije može se prikazati formulom $F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F(a-1)(y)$. F_x označava funkciju zla, (a) označava aktera koji predstavlja zlo; F_y označava spasenje, (b) je akter koji će dovesti do spasenja uništavanjem (inverzijom funkcije zla, $a-1$) (Noth 2004: 411).

Rječite poruke sadržane u književnosti također se mogu promatrati kao mitovi, ne samo zato što su na njih naslonjeni, već i zbog konkretnih društvenih i političkih okolnosti unutar kojih nastaju. Prema Barthesu, mediji uvijek kreiraju sekundarne sustave konotacija, odnosno mitologije, priče i slike iza čijeg se denotativnog značenja krije nekakva ideologija (1957: 131). Prema Barthesu, "denotacija više nije prvo od značenja, nego se tek pretvara da jest; tom je iluzijom ona tek zadnja od konotacija (...) nadmoćni mit zahvaljujući kojemu tekst hini da se vraća naravi jezika" (1970c: 16, cit. prema Noth 2004: 108). Denotacija je, prema tome, samo najniža razina konotacije. Ono što se eventualno naziva denotacijom u pravilu je vezano više uz svakodnevne okolnosti, a konotacije uz simbolična i ideološka značenja (Noth 2004: 182). Neki semiotičari smatraju da se apsolutna denotativnost može nalaziti samo u stvari samoj (Morris 1946: 94, cit. prema Noth 2004: 197), dok neki drugi smatraju da je i svakodnevnica ideološki obojena (Barthes 1970c: 16).

Cilj je mita "izraditi logičan model razrješenja kakva protuslovlja" (Levi-Strauss 1958: 253, cit. prema Noth 2004: 411). Prema tome, važno je analizirati binarne opozicije koje se u tekstu

prikazuju, njihov međusobni suodnos i način uspostavljanja ravnoteže. U priči mora postojati određeno podudaranje između nesvjesnog značenja – problema koji se želi riješiti – i svjesne, doslovne značenjske razine nekog sadržaja (Beker 1991: 47). Doslovna narativna razina fabule može se promatrati kao sredstvo za realizaciju cilja, t. j. razrješenja kakve temeljne kontradikcije ili druge vrste značenjske opreke. Podudarnost između svjesnog i nesvjesnog značenja određene priče pritom ne mora nužno biti zrcalno jednaka, nego može biti i u obliku transmutacije / permutacije, pri čemu se određeni principi afirmiraju njihovim izokretanjem (Beker 1991: 47).

I. VI. Metode društvenih znanosti

Društvo "se rađa i uspostavlja iz simbola i simboličkih sistema" (Mikecin 1988: XVIII), stoga analiza temeljnih književnih tekstova kojima se konstituira identitet određenog društva označava i analizu tog društva po sebi. Cilj semiotičke analize je otkriti simboličke strukture koje se nalaze u kolektivnom nesvjesnom i stoga definiraju identitet određenog društva. Budući da se otkrivaju društvene zadanosti, riječ je o metodi društvenih znanosti, koja nužno za interpretaciju pozadinskih kulturoloških i teoloških značenja pojedinih biblijskih znakova također poseže za humanističkim pristupom. Društvene činjenice "nisu ni puke empirijske danosti, a niti ideje, nego upravo strukture", stoga se istraživanje društva fokusira na istraživanje njegovih simboličkih struktura (Mikecin 1988: XVII). Prema Levi-Straussu, struktura nije fiksna i nepromjenjiva, nego naprotiv, sastavljena od elementarnih odnosa razmjene (Mikecin 1988: XVII). Struktura funkcionira upravo zahvaljujući konstantnim komunikacijskim odnosima razmjene u svojoj unutrašnjosti. "Ista struktura susreće se u procesu... Ona se oblikuje i rastače bez prestanka" (Levi-Strauss 1988: 15).

Ograničenje metoda društvenih znanosti je subjektivnost istraživača koji, kolikogod se trudio biti objektivan, uvijek u interpretaciju podataka uključuje svoje predznanje. Svaki istraživač proizvod je svoje kulture, odnosno određenih kulturnih značenja vezanih uz pojedinačni znak. Međutim, Levi-Strauss objašnjava da to nije ograničenje, nego prednost. Upravo cilj društvenih znanosti je kroz spoznavanje općih činjenica o društvu upoznati konkretnog čovjeka, uključujući samoga sebe (Levi-Strauss 1988: 32). "Društvene se činjenice ne svode na razbacane fragmente – njih doživljavaju ljudi i za je subjektivna svijest, kao i njihov objektivni karakter, jedan od oblika njihove zbiljnosti" (Levi-Strauss 1988: 5).

Cilj ove analize je semiotičkom dedukcijom judeokršćanskog supstrata hrvatske književnosti ustanoviti **opće društvene zakonitosti**, odnosno strukture kolektivnog nesvjesnog, na temelju identificiranja značenjskih opreka.

Strukture društva proizlaze iz simboličkih struktura kolektivnog nesvjesnog, ali i obrnuto, jer promjene društva mijenjaju kolektivne nesvjesne strukture (Mikecin 1988: XIX). U svjesnom sustavu vidljiv je i nesvjesni sustav, pri čemu su oba podjednako koherentna, dinamična, ujednačena, u sinkronijskom ili dijakronijskom smislu; proučavanjem jednog može se doći do drugog, pri čemu se nesvjesni sustavi ogledaju prvenstveno u jeziku i mitovima kao nositeljima osnovnih društvenih vrijednosti (Levi-Strauss 1988: 14).

Dok se realne društvene strukture nalaze u stalnoj promjeni te ih važno dokumentirati dok se posve ne transformiraju, nesvjesne simboličke strukture opstaju sinkronijski i dijakronijski, adaptirajući se kroz različite vremenske i prostorne okolnosti.

Riječ je o kantovskom razumijevanju društvenih znanosti, kojima je cilj otkriti nesvjesne simboličke strukture društvene sfere, koje su "formalni i konstitutivni uvjeti značenjskog poretka (...) nalikuju onome što je Kant nazivan 'praznim formama' duha, štoviše onim 'transcendentalnim shemama ili arhetipovima gdje se susreću prazne forme i predodžbe" (Paolo Caruso: *Introduzione*, u djelu C. Levi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1963, str. 33. cit prema: Mikecin, 1988: XVII).

Cilj istraživača društvenih znanosti nije samo prikupljati opće podatke o društvu, nego i dati odgovor na pitanje "što to sve znači?"; istraživač je i sam posrednik, odnosno medij koji povezuje apstraktne simbole s konkretnom i živom društvenom stvarnosti, na taj način aktivno sudjelujući i u konstrukciji te iste stvarnosti (Mikecin 1988: 8). Pri sintezi rezultata, istraživač društvenih znanosti nastoji "*prevesti* u naš jezik, pravila što su izvorno dana u nekom drugačijem jeziku" (Levi-Strauss 1988: 8).

Predmet analize u ovom radu bit će književni tekstovi u kojima se zrcale simboličke strukture određenog društva, temeljene na zajedničkom vrijednosnom sustavu. Svaki medij može se tumačiti kao znak (Levi-Strauss 1988: 9), a književni tekst specifična je vrsta medija koji u sebi sadrži više razina znakova. Jezični znakovi signaliziraju određene simbole prisutne u kolektivnom podsvjesnom. Preduvjet za ostvarivanje komunikacije u društvu je postojanje sustava znakova, od kojih je najvažniji primarni medij dakako jezik. "Ljudi komuniciraju uz pomoć simbola i znakova; sve je simbol i znak što se postavlja kao posredovatelj između dvaju subjekata" (Levi-Strauss 1988: 9). Društvene strukture sastavljene su isključivo od komunikacije (Badura 2011: 18).

Književnost, sastavljena od pisanog jezika određene društvene skupine, važna je za identitet te grupacije. Književnost aktualizira i kontekstualizira varijacije davnih mitova što u promijenjenim društveno-povijesnim okolnostima nastavljaju odražavati dubinska uvjerenja tog društva (Levi-Strauss 1988: 120). Između mita i priče Levi-Strauss niti ne pravi razliku: "Priče su mitovi u minijaturi, gdje su iste opreke transponirane u malim veličinama" (1988: 117-118). Osnovna međusobno suprotstavljena načela u pričama zrcale: **a) zemljopisnu shemu, b) kozmološku shemu, c) binarne opreke, d) sociološku shemu, e) tehnogospodarsku shemu, f) sveopća načela određenog naroda ili društva** (1988: 150-152). Događanja u priči afirmiraju i dapače konstruiraju stvarnost koju proživljavaju članovi određenog društva. Čitatelji se mogu poistovjetiti s proživljavanjima, temama, sociološkim i ekonomskim problemima, fizičkim ili metafizičkim mjestima kroz koja prolaze protagonisti. Likovi u pričama nastoje smanjiti opreku ili riješiti konflikt kakav sudionici te društvene strukture proživljavaju u svakodnevicu. Prema tome, književni tekstovi vrijedan su izvor informacija o određenim društvenim strukturama i skupinama (Levi-Strauss 1988: 132-152). Levi-Strauss također navodi da pojedinačne varijacije nose ključni značaj i ne treba ih odbaciti pri analizi: detalji poput izgleda protagonista, boje kose, odjeće, kao i okruženja, od velike su važnosti za interpretaciju opće društvene strukture; simboličko značenje različitih motiva može u potpunosti izmijeniti perspektivu određenog događaja u tekstu (1988: 123). Komunikacijske i transformacijske situacije kroz koje likovi prolaze promatraju se pritom nalik matematičkim funkcijama (1988: 121).

Strukturalistički pristup podrazumijeva: 1. imanenciju sustava, 2. pertinenciju, t.j. iznošenje temeljnih obilježja tog sustava; 3. pravilo komutacije posredstvom minimalnih parova opreke; 4. pravilo sintagmatske kompatibilnosti za kombiniranje elemenata u sustavu; 5. pravilo

integracije elementarnih struktura u ukupnost sustava; 6. pravilo o dijakronijskoj promjeni; 7. pravilo o funkcijama struktura u sustavu i njihovoj upotrebi (Fages 1968: 45; prema Noth, 2004: 46).

Književni tekst može se proučavati kao poruka, odnosno kao skup informacija. "Da bi primalac mogao pravilno razumeti signal, potrebno je da u trenutku emitovanja i u trenutku primanja važi isti kod. Kod je sistem pravila koja određenim signalima dodeljuju određenu vrednost." (Eco 1972: 11). Pošiljalac enkodira određeno *značenje* kao objektivno ustanovljivu tehničku *vrijednost*, a primatelj dekodiranjem koda književnog teksta dostižu razumijevanje *značenja*. Prethodno programirani strojevi primaju poruku kodiranu u obliku određene brojčane vrijednosti, koju opet moraju dekodirati ljudi; prema tome, kad je riječ o strojevima, valja govoriti o vrijednostima, a kad je riječ o čovjeku koji konstruira smisao napisanoga, valja govoriti o značenjima (Eco 1972: 11). "Poruka za ljudskog primaoca dobija smisao i može imati mnogo mogućih značenja. Ovu poruku možemo podvrgnuti estetičkoj manipulaciji što (...) još više komplikuje stvari" (Eco 1972: 22). Primatelj dekodira smisao iz koda, a ne iz same poruke; poruku šalje pošiljalac, a primatelj iznova konstruira u vlastitom umu. Primatelj mora poznavati kod kojim je poruka šifrirana da bi mogao *izraz* protumačiti kao *sadržaj* (Eco 1972: 23).

Književni tekstovi temeljeni su na kodovima drugog stupnja, do kojih se dolazi semiotičkom analizom, pri čemu su kodovi prvog stupnja oni kojima je izgrađen jezik (Levi-Strauss 1966: 28, cit. prema Eco 1973: 312). Kako bi književni tekst imao smisla, čitatelj mora poznavati korišteni jezik, u suprotnom, riječ je samo o skupu signala koji za primatelja nemaju nikakvo značenje (Eco 1972: 23). Prema tome, korištenje hrvatskog jezika kao jezika književnosti već podrazumijeva pristupačnost jednom određenom krugu ljudi, kojima je taj jezik poznat⁴. Isto vrijedi i za razinu kulture. Judeokršćanska kultura temeljena je na određenom kodu prethodno poznatih značenja – koja su temeljena primarno na prijevodima Biblije na određeni jezik. Prijevodi se uvijek nadovezuju na prethodne prijevode (kao i u slučaju softvera, pri čemu je jedina razlika da softver "uspoređuje" veći broj prethodnih prijevoda te bira najvjerojatniju opciju). Čovjek nasuprot stroju ne izabire nužno kvantitativno najvjerojatnije upotrijebljenu opciju, nego opciju koju estetski i kvalitativno smatra najboljom ili najvjerodostojnijom. Estetička poruka formulira "u velikoj meri neprobabilan označavajući niz, dvosmislen u odnosu na pravila koda kao sistema koji kodifikuje), njen je cilj da sugerise neprobabilna i mnogostruka značenja (pa, prema tome, formulisanje semantičkih svetova koji su protivurečni u odnosu na uobičajena pravila formalizacije sadržaja)" (Eco 1972: 27). Svaka estetička poruka je autorefleksivna jer recipijenti ne konzumiraju samo sadržaj u smislu nositelja značenja, nego i fizičko tijelo signala koje "emituje, uz svoja osnovna značenja, i dvosmislenu prirodu svoje organizacije" (Eco 1972: 27). Teorijom informacije može se izračunati devijacije od norme, ali i segmentirati supstancu izraza "tako što će je preformulisati u distinktivne termine, pa (...) izračunati informativno dejstvo poruka", ekvivalentno mikrostrukturama "materije od koje su sačinjeni označavajući oblici" (Eco 1972: 28).

Kako bi se izbjeglo korištenje nečijih tuđih, manje ili više vjerodostojnih prijevoda, pri svakom referiranju biblijskog teksta u ovom radu načinjeni su vlastiti prijevodi s hebrejskog.

⁴ Prijevod je uvijek interpretacija prevoditelja – ako se za prijevod koristi softver, on je programiran tako da iz zalihe prethodno prevedenih tekstova izvlači opciju za koju postoji najveći postotak vjerojatnosti da bi ju upotrijebio neki čovjek – što znači da cjelovitu poruku nekog književnog teksta može shvatiti samo osoba koja poznaje jezik na kojem je pisan original.

U smislu judeokršćanskog supstrata, riječ je o kodu koji je zajednički pripadnicima određenog društva; na svjesnoj ili nesvjesnoj razini, u tekstu se kodiraju određene reference na taj sadržaj. Čitatelj također mora poznavati taj kod kako bi mogao dešifrirati značenje: pripadniku neke druge kulture koji nije uopće upoznat s biblijskim sadržajima, ne postoji takva jedinstvena poruka; postoje samo signali koje se može interpretirati na različite načine. Čak i ako je pripadniku druge zajednice poznat jezik kojim je tekst pisan, on će se pri dekodiranju tog izraza nasloniti na kodirana značenja koja su njemu otprije poznata⁵. Budući da značenja nastaju u umovima ljudi, svako dekodiranje je predodređeno unaprijed ugrađenim društvenim kodovima, podjednako u društvenim, humanističkim i prirodoslovnim znanostima (Levi-Strauss 1988: 271, 280). Znanstvenik je nužno dio svijeta koji promatra, a njegova konstrukcija značenja dio je kolektivne konstrukcije značenja nekog društva. Činjenica da je znanstvenik subjekt u tom svijetu ne čini njegova promatranja manje objektivnima (Levi-Strauss 1988: 270). Znanstvena viđenja također su proces dekodiranja na temelju unaprijed ugrađenog, objektivno postojećeg društvenog koda⁶. Društveni kod sastavljen je od društveno aktivnih *tipskih informacija* koje se izgrađuju i nadograđuju na temelju međusobnih odnosa "realnih pojava i društvenog ideala" (Zarecki 1972: 231).

Pri analizi književnog teksta kao predmeta analize komunikacijskih znanosti, važno je imati na umu da nositelj poruke pritom nije "ni reč ni rečenica sami po sebi, već neka druga jedinica teksta", koju se može nazvati jezičkim tipom (Zarecki 1972: 207). Na primjer, prikazivanjem unutrašnjeg razmišljanja ili postupaka određenog lika u književnom tekstu, šalje se poruka o karakteru tog lika, bez da se ona eksplicitno mora spomenuti. U opisu misli ili postupaka određenog lika, sadržana je informacija o podsvjesnim strukturama koje motiviraju taj lik na djelovanje. Kodovi ponašanja određene književne ličnosti stoga proizlaze iz koda zajedničkog tom društvu unutar kojeg tekst nastaje. Prema tome, postupci, osjećaji i razmišljanja književnih likova sadrže poruku o sociološkoj, kozmološkoj, tehnološkoj, zemljopisnoj shemi određene društvene zajednice, kao i općim načelima tog društva (Levi-Strauss 1988: 144). Podatci o karakteru određenih likova u književnom tekstu predstavljaju vrstu dubinskih informacija, koje se stvaraju "pomoću izbora i predmeta prikazivanja (drukčije govoreći, informacije spoljašnjeg niza) i sredstava prikazivanja" (Zarecki 1972: 207).

"Sadržaj jezičkog tipa nesvodljiv je na sadržaj reči od kojih je sastavljen" (Zarecki 1972: 211). Postupak analize stoga podrazumijeva nužnost parafraziranja sadržaja, odnosno dedukcije na najmanje moguće "pakete odnosa" (prema Levi-Straussu 1989: 208), koje se grupira prema sličnosti kako bi se došlo do pozadinskih informacija o shemi društva kojem je ta poruka namijenjena. Ono što Levi-Strauss naziva mitemima, kod Zareckog je tipski sadržaj, odnosno tipska informacija, karakteristična za pozadinski kod određenog društva (Zarecki 1972: 210).

⁵ Primjedba autorice: u komunikaciji s prijateljicama iz Kine, bila sam iznenađena načinom na koji one interpretiraju biblijski tekst. Čak i ako čitaju izvornik na hebrejskom jeziku, one će konzumirati tekst na dva načina: 1) na razini usporedbe sadržaja s kineskim tradicionalnim pričama (o usporedbi tradicionalnih priča različitih društvenih zajednica pisao je Levi-Strauss); 2) zbog globalizacije, pomoću zapadnih kulturnih proizvoda, usvajaju pozadinski "kod" pomoću kojeg mogu dešifrirati značenja biblijskog teksta. Dok pripadnik judeokršćanske kulture npr. u američkim filmovima vidi biblijske reference, za pripadnika kineske kulture situacija je obrnuta: on biblijske tekstove može dešifrirati pomoću koda koji mu je poznat iz zapadnih filmova.

⁶ Znanstvena istraživanja također se mogu semiotički analizirati jer ona svjedoče o pozadinskih strukturama određenog društvenog koda, kojima operira i sam istraživač. To je prednost, a ne prepreka znanstvenih istraživanja.

Proučavanje komunikacijskih i interakcijskih odnosa likova u književnom tekstu također sadrži parabolu realne društvene stvarnosti. Književna ličnost pritom se shvaća "kao deo objektivnog materijalnog sveta. Upostavljanje veza između ličnosti (ili bilo kojeg drugog organizma) i ostalog sveta je nužan uslov životne aktivnosti" (Zarecki 1972: 210). Najmanja jedinica jezično-tipske informacije pritom se naziva mikrotipom (ibid. 213). elementarni tip u umjetnosti predstavlja "sistem znakova kojima je, osim njihovog sopstvenog, ustaljenog značenja, dodata još i tipska informacija" (ibid. 214). Na primjer, sintagma "Božji sud" predstavlja tip jer je riječ o informaciji, smanjenju entropije, kojom se konotira određeno biblijsko značenje; s druge strane, zasebna riječ "sud", ako se promatra izvan konteksta odnosa s drugim izrazima, ne bi predstavljala tip, nego dio mnogih tipova (Zarecki 1972: 217). Svaki "tip" koji ukazuje na određenu informaciju, smanjuje entropiju gotovo do nule, fiksirajući značenja koja se objektivno mogu dekodirati (ibid. 217).

"Tip kao celina uvijek predstavlja nešto više od zbira delova od kojih je sačinjen"; s druge strane, netipska informacija "se zbraja, i razdvaja na delove", a ako se usporedbom više informacija dođe do nove informacije, ona ne obuhvaća stare, nego postoji paralelno s njima (Zarecki 1972: 220). Sve razine informacija, odnosno temeljnih shema do kojih se pri analizi dolazi, treba zadržati i promatrati usporedno. Informacije, kao kvanti, pritom mogu biti i veće i manje; prethodi im entropija, a tipovi služe strukturiranju, odnosno smanjenju entropije (ibid. 221). Tipska informacija "razjašnjava suštinu i vrednost životne pojave u njenom odnosu prema estetskom idealu" (ibid. 227). Većom količinom informacija, entropija se smanjuje: upravo radi osiguravanja najveće moguće objektivnosti, točnosti i preciznosti važno je promotriti poruke teksta u kontekstu pozadinskog koda (u ovom radu, judeokršćanskog supstrata). Konkretno, to uključuje promatranje binarnih opreka, socioloških, kozmoloških, zemljopisnih i tehnoloških shema uzimajući u obzir biblijski tekst kojim su te tipske informacije kodirane, kao i druge relevantne tekstove koji koriste isti tip informacije. Kako bi se poruka teksta dekodirala na najprecizniji mogući način, promatrat će se stoga način na koji je određeni sadržaj obrađen u izvornom tekstu. Ustanovljeno je da određene varijante jednog te istog teksta stavljaju naglasak na različite aspekte izvornika, što šalje dvostruku informaciju: 1) o razlici u vrijednostima odnosno značenjima za određeno društvo u kojem nastaje sekundarni književni tekst, 2) o aspektima izvornog teksta na koje se možda u izvorniku ne stavlja velik naglasak, ali su prisutni i aktivni u podsvijesti recipijenata. Levi-Strauss također ukazuje na važnost usporednog promatranja obrade nekog tipskog sadržaja, pri čemu sličnosti i razlike daju važne informacije o društvima čiji se sekundarni tekstovi razlikuju, premda su izvedeni iz iste izvorne priče, odnosno jednake polazne točke (1988: 123). Svaka priča slojevito je strukturirana, može se prikazati pomoću matrice, a svaki red i stupac ukazuju na neki drugi; svaka matrica upućuje na drugu matricu, a svaka priča povezana je s drugima na način da ih stvara ili proizlazi iz njih (Eco 1973: 318). Usporednim proučavanjem, uspijeva se doći do konačno značenje tih povezanih sustava označavanja (Levi-Strauss 1966: 446, cit. u Eco, 1973: 318).

Umjetnik "istovremeno saznaje stvarnost, i konstruiše svoju vlastitu stvarnost. Razume se, 'vlastita' stvarnost umetnika gradi se pod uticajem objektivnih društvenih zakona" (Zarecki 1972: 228). Drugim riječima, književni tekst može se metodama društvenih znanosti promatrati kao proizvod određenog društvenog koda, ili skupa tipskih informacija. "Gradeći mikrotip umjetnik se pre svega oslanja na čitaočevo estetsko iskustvo. Ali estetsko iskustvo je samo deo neizmerno šireg socijalnog iskustva" (ibid. 230). Svi književni tekstovi, i tradicionalniji i one koje se smatra inovativnijima, naslanjaju se na već postojeće realno iskustvo čitatelja, nadograđujući to iskustvo. Tim procesom "upravljaju objektivne zakonomernosti, a ne

isključivo umetnikova lična volja" (ibid. 230). Društvo putem umjetnosti "konstruiše model one stvarnosti čiju je izgradnju sebi postavilo kao cilj" (ibid. 228).

Struktura je "sistem osnovan na unutrašnjoj koheziji", a pojavljuje se samo uspoređivanjem različitih fenomena svedenih na iste sustave odnosa (Eco 1973: 50). Kontekst određuje smisao poruke, funkciju poruke (njezinu emocionalnu i interpretativnu vrijednost) te informativnu kvotu (važnost poruke) (Eco 1973: 63).

I. VII. Pregled dosadašnjih istraživanja

Postoje radovi koji se bave biblijskim elementima u pojedinačnim knjigama i razdobljima hrvatske književnosti (npr. Majić 2009; Mišković 2012; Ježić 2003). Svi naglašavaju važnost biblijskih elemenata za hrvatski nacionalni identitet, konstruiran na temelju književnih tekstova. No ovi radovi ne uključuju dijakronijsku perspektivu, odnosno komparaciju tekstova koji pripadaju različitim periodima hrvatske književnosti. Svi postojeći radovi na ovu temu su iz područja književnosti. Književni tekst je moguće promatrati kao medijsku poruku iz perspektive komunikologije, ali konkretno u Hrvatskoj nema radova koji promatraju judeokršćanski supstrat hrvatske književnosti na taj način. Postoje radovi koji se bave hrvatskom crkvenom književnošću iz perioda 15.-18. stoljeća (npr. Kolar 2016; Bratulić 2000: 8) ili dramskim tekstovima (Rafolt / Tatarin 2010). O "Juditi" (1521) Marka Marulića pišu mnogi, između ostalih Bogišić (1995) te Pšihistal (2008). No ta već postojeća istraživanja samo navode postojanje nekih pojedinačnih judeokršćanskih elemenata, eventualno ih uspoređuju, nijedno ih sistematično ne analizira. Branimir Donat (2012), Dubravko Jelčić (1984), Ivo Frangeš (1977) i Miroslav Krleža (1953) pišu o biblijskim elementima kod Kranjčevića. Donat piše kako se kod Kranjčevića kozmički motivi "reflektiraju u običnom, socijalno ili estetički degradiranom okružju" današnje Hrvatske (246). Krleža naglašava društveno angažirane elemente Kranjčevićeve poezije i način na koji je ona doprinijela stvaranju kritičke svijesti (1953: 213-215). O biblijskim elementima kod Krleže piše Mišković (2013), a o biblizmima, odnosno biblijskim izrazima na jezičnoj razini, Gavranović-Porobija (2012). Ovi radovi to ipak ne čine na način da bi ukazali na pozadinske društvene vrijednosti – i naglasak je na Novom zavjetu, a ne na Tanakhu, kao što je slučaj u ovome radu.

Branimir Donat piše i o kabalističkoj kriptičnosti hrvatske fantastike iz 1960-ih i 1970-ih (Donat, 1971: 145), no ne provodi sustavnu analizu, njegovi tekstovi su kratke studije koje se fokusiraju na pojedine elemente tekstova, a ne na cjelokupni sustav društvenih vrijednosti. Nakon 2000-ih godina, o suvremenim autorima pišu mnogi, između ostalih Pavao Pavličić (1993), Velimir Visković (1983), Igor Gajin (2014), no nitko se ne bavi konkretno analizom judeokršćanskih elemenata.

I. VIII. Upotreba judeokršćanskih znakova u hrvatskoj književnosti

U procesu ovog istraživanja, ustanovljeno je kako su biblijski znakovi mnogo zastupljeniji u starijoj hrvatskoj književnosti, uključujući raznovrsne književne forme, većinom vezano uz crkvenu književnu produkciju. Pronaći (post-)moderne hrvatske tekstove koji uključuju biblijske elemente bilo je znatno teže. U procesu odabira tekstova za analizu, zastupljene su različite forme i žanrovi iz proze i poezije. Dramski tekstovi, namijenjeni primarno izvođenju na pozornici, nisu se analizirali u ovoj disertaciji.

I. VIII. 1. Hrvatska književnost od 15. do 18. stoljeća

Od 15. stoljeća nadalje, biblijskom tematikom na ovim područjima bave se primarno crkveni tekstovi. Pritom je naglasak na interpretaciji Novog zavjeta, ali pronalaze se i znakovi iz Tanakha (Bratulić 2000: 7). Na primjer, biblijsku priču o Josipu obrađuju sljedeći tekstovi: glagoljaški "Oksfordski zbornik" (15. st.), ćirilčno "Čtenje prekrasnoga Josipa" u zborniku "Libro od mnozijeh razloga" (1520), "Kako bratja prodāše Josipa" (16. st., Mavro Vetranović), "Skazanje od Osipa, sina Jakova patrijarke" (17. st.), "Spjev Josipa patrijarke" (1770., Lukrecija Bogašinović), "Josip poznan od svoje braće" (1791, Aleksandar Tomiković) (prema: Kolar 2016). U 17. stoljeću svećenici češće objavljuju svoje propovijedi kako bi postale dostupnije širem broju ljudi, ali i kako bi pomogli očuvati status Katoličke crkve nakon početka reformacije i protestantskih pokreta (Bratulić 2000: 8). Očuvane propovijedi iz ovog razdoblja posebno su važan svjedok razmišljanja tog vremena – i dominantnog načina iščitavanja biblijskih tekstova u tom razdoblju. Jedan od takvih svećenika je i Juraj Habelić, koji u transkriptu propovijedi čuva razgovorni stil blizak recipijentima (Bratulić 2000: 8). Habelić paralelno uspoređuje novozavjetne znakove i one iz Tanakha, pa tako, na primjer, Adamov Pad interpretira kao posljedicu oholosti, ističući novozavjetnu Mariju kao uzornu osobu koja jedina nije demonstrirala osobine oholosti (Bratulić 2000: 8-10). "Judita" je još jedan često zastupljen znak u staroj hrvatskoj književnosti, no pritom Marulićeva verzija ima daleko najznačajniju ulogu za hrvatsku književnost. Ostala djela koja tematiziraju Juditu mahom su dramski tekstovi, namijenjeni izvođenju na pozornici (npr. Ignjat Đurđević: "Početak tragedije imenovane Judita", 18. st., Antun Gleđević: "Oslobođenje Betulije") (Rafolt / Tatarin 2010).

Za analizu ranog perioda izdvojena je "Judita" (1521) Marka Marulića, "oca hrvatske književnosti", necrkvenog, ali religijski obrazovanog renesansnog autora, koja se smatra možda i najznačajnijom knjigom rane hrvatske književnosti.

I. VIII. 2. Hrvatska književnost s kraja 19. i početka 20. stoljeća

Krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća, pojavljuju se romantičarske lirske pjesme inspirirane Biblijom (na primjer: Petar Preradović – "Prvi ljudi", 1862.; Silvije Strahimir Kranjčević – "Mojsije", 1893., "Zadnji Adam", 1896.). Za reprezentaciju ovog povijesnog perioda izabran je Kranjčevićev "Mojsije" prije svega zbog dominantnog značaja za hrvatsku kulturu i tradiciju, ali i višestrukih konotacijskih aspekata.

Početkom 20. stoljeća, mnoge lirske pjesme na više ili manje avangardan način koriste biblijske motive (Janko Polić Kamov – "Mojsije", "Job", "Pjesma nad pjesmama", 1909.; Vladimir Nazor – "Rahela"; "Ruta Moapka", 1910.). Tijekom 1. svjetskog rata, nastaje i roman Augusta Cesarca "Bijeli lutalac" (napisan 1917., objavljen tek 1982. godine, nažalost u nepotpunom izdanju bez završetka). Riječ je o jednom vrlo značajnom autoru, tijekom posljednjih desetljeća nepravedno zanemarenom. "Bijeli lutalac" eksplicitno se referira na mnoge biblijske znakove – naslanjajući se također na prethodne obrade biblijskih motiva u hrvatskoj književnosti. Tako je vidljiva sličnost između Bijelog lutaoca i Kranjčevićevog Mojsija: obojica stupaju u komunikaciju s Gospodom i traže pomoć pri realizaciji svoje revolucionarne akcije (Brešić 2019). "Bijeli lutalac" bogat je podtekstom koji bi se mogao vrlo pomno analizirati, uzimajući u obzir i ostale Cesarčeve tekstove s biblijskim motivima, kao što su "Atentator Mojsije" (pripovijetka objavljena u zbirci "Za novim putem", 1926.) te "Izraelov izlazak i druge legende" (1938).

Za reprezentaciju ovog perioda izabrane su dvije Nazorove pjesme: "Rahela" i "Ruta Moapka" (1910), prije svega zbog iznimnog bogatstva biblijskim znakovljem koje ukazuje na mnoge biblijske knjige, ali i zbog velikog značaja Vladimira Nazora za hrvatsku književnost.

I. VIII. 3. Miroslav Krleža – "Povratak Filipa Latinovicza" (1932.)

U tekstovima Miroslava Krleže moguće je identificirati judeokršćanske elemente na jednoj suptilnijoj, ali itekako prisutnoj razini, kako će pokazati i rezultat ovog istraživanja, fokusiranog na "Povratak Filipa Latinovicza" (1932.). Rezultati će sugerirati da se slična struktura može pronaći i u opsežnijem petotomnom romanu "Zastave" (1976.), ali i drugim Krležinim tekstovima. U "Povratku Filipa Latinovicza", Židov je glavni sporedni lik, odmah do protagonista. Prema komunikologu Maximilianu Gottschlichu, židovstvo se može promatrati kao "kolektivno podsvjesno" judeokršćanske civilizacije (Gottschlich 2015).

I.VIII. 4. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti nakon 1945. godine

U razdoblju hrvatskog modernizma, eksplicitno korištenje znakova s biblijskim konotacijama smanjuje se. U procesu potrage za literaturom koja referira biblijske znakove, na prijedlog mentora korištena je Nemečova "Povijest hrvatskog romana III. od 1945. do 2000. godine". Istaknuli su se sljedeći romani: "Djeca Božja" Petra Šegedina, objavljena 1946., religijske elemente koristi za ilustraciju odrastanja u malenom selu tijekom 2. svjetskog rata. "Toranj" Ivana Kušana (1970.) govori o malenom mjestu u kojemu se gradi toranj nalik babilonskom, a "Adamovo oduzimanje", "Adamov povratak" (1972.) Dragana Božića govore o povratku partizana iz Drugog svjetskog rata. Primjetno je da knjige ovog razdoblja tematiziraju većinom 2. svjetski rat, a biblijske analogije koriste se kao metafore za ratna ili društvena proživljavanja. Zbog toga što biblijski znakovi nisu eksplicitno korišteni, nego su prisutni isključivo u obliku analogija, za potrebe ovog rada neće biti upotrijebljeni.

I. VIII. 4. 1. Goran Tribuson – "Čuješ li nas, Frido Štern" (1981.)

Tribusonov "Čuješ li nas, Frido Štern" (1981.) tematizira okolnosti u kojima je vlakom smrti odvedena jedna Židovka, naslovom identificirajući nemogućnost recipročne komunikacije kao jedan od uzroka katastrofe kao što je Šoa. Roman propituje temu kolektivne krivnje, pri čemu nekoliko tridesetogodišnjaka moli Fridu Štern, personifikaciju židovskog naroda, za oprostenje zbog toga što se nikad nisu potrudili upoznati ju bolje. Goran Tribuson označen je kao fantastičar, borghesovac (Donat 1979: 122), ili pripadnik generacije "mlade proze" (Visković 1979: 9). U fantastičnoj prozi, istina i privid koegzistiraju, a sadržaj se naslanja na halucinatorne, iracionalne, demonske ili neobjašnjive pojave (Todorov 1987: 29). Povijesno, Šoa svakako pripada među iracionalne i neobjašnjive pojave – nakon 2. svjetskog rata cijeli svijet propitivao je kako je do tako nečeg uopće moglo doći (Olick / Perrin, 2010: 4-5). Ovaj roman ipak govori o preispitivanju savjesti osoba koje su živjele u doba 2. svjetskog rata – nije naslonjeno na biblijske teme niti se bavi temom židovske kulture u judeokršćanskom kontekstu, zbog čega nije uvršten u ovu analizu.

I. VIII. 5. Književnost hrvatskih Židova

1970. godina donosi Goldsteinovu zbirku kratkih priča "Pamfilos iliti pripovijesti dokonjaka", prvu hrvatsku fantastičnu prozu, koja zatim inspirira druge fantastičare – Pavla Pavličića, Gorana Tribusona itd. Prema Branimiru Donatu, ova zbirka kratkih priča koristi kabalističku kriptičnost jezika (1971: 144); uz biblijske (npr. prorok Jona), zastupljeni su i antičkogrčki

motivi (na što ukazuje i naslov), kao i reference na srednjovjekovnu europsku kulturu (tradicija bard-pjevača). S obzirom da je "medij poruka", jezik kao primarni medij ne služi samo prenošenju poruke, već je i on sam poruka (McLuhan 1967, citirano prema: Durham / Kellner, 2009: 107). Način na koji Goldstein koristi jezik nosi daleko veći značaj nego sadržaj kojim se bavi: njegova proza želi potaknuti čitatelja na razmišljanje o jeziku kao primarnom mediju komunikacije. Goldsteinova proza nije naslonjena na židovsku tradiciju (samo) motivski, odnosno semantički, već prije svega gramatički, odnosno sintaktički. Pavlovski (1995) piše kako je osnovni element Goldsteinove proze, koji su kasnije preuzeli drugi fantastičari, upravo iskazivanje sumnje u mogućnost komunikacije i sumnje u jezik kao medij kojim se posreduje značenje. Premda zbog svoje forme – zbirke kratkih priča – u ovom ciklusu nije izabrana za semiotičku analizu, zaslužuje pozornost jer je riječ o jednom od malobrojnih židovskih autora koji su ostavili velik trag u hrvatskoj književnosti.

Židovski hrvatski novinar Hinko Gottlieb objavljuje roman "Ključ od velikih vrata" (1947.) prvo u Americi, preveden na engleski, a u hrvatskom izdanju izlazi tek 2021. godine, zbog čega nije uspio ući u kanon hrvatske književnosti. Značajna hrvatska židovska autorica bila je i Vilma Vukelić, čiji roman "U stiješnjanim granicama" (napisan 1951., na hrvatski ga prof. Vlado Obad prevodi i objavljuje tek 1997.) govori o životu u Osijeku krajem 19. stoljeća. Međutim, Vilma Vukelić pisala je isključivo na *njemačkom* jeziku, zbog čega je teško svrstati njezin opus u područje *hrvatske* književnosti. Od aktualnih židovskih autora u Hrvatskoj, tu su Zora Dirnbach (2000.), Jasminka Domaš (2024.), ali i još mnogo autora koji promiču mainstreamu hrvatske književnosti te ih ova analiza neće razmatrati.

I. VIII. 6. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti 1990-ih

U 1990-ima, nekoliko romana rubno spominje biblijske znakove, no pritom nije na njima osnovni tematski fokus. "Kajinov pečat" (1997) Osječanina Josipa Cvenića u naslovu ima referencu na Adamovog sina Kajina – a roman se, nalik već spomenutim tekstovima 1945.-1980., bavi tematikom rata. Naslov romana "Pokora" akademika Pavla Pavličića (1998) ukazuje na crkveni sakrament ispovijedi, što znači da je konotacije više kršćanska, negoli židovska – u romanu otkriva se dosad nepoznata verzija Marulićeve "Judite", koja uzrokuje nestanak slova iz drugih knjiga. U funkciji glavnog ženskog lika je Dita, odnosno Judita današnjeg doba (Banek 2017: 35). Roman se naslanja stoga na Marulićevu "Juditu" kao klasični tekst hrvatske književnosti, propitujući odnos između tradicionalne i suvremene literature. Budući da je riječ o romanu koji se naslanja prvenstveno na podtekst Marulićeve "Judite", a koja je već temeljito obrađena u ovoj disertaciji, pristup bi zahtijevao drugu vrstu analize, a ne semiotičku analizu na način na koji je to učinjeno u ovom radu. Bavljenje mnogobrojnim hrvatskim adaptacijama "Judite", uključujući i onu Mire Gavrana (2001), zahtijevalo bi drukčiji pristup te predstavljalo zasebnu temu za istraživanje.

I. VIII. 6. 1. Damir Miloš – "Nabukodonozor" (1995.)

"Nabukodonozor" (1995) poznatog opatijskog književnika Damira Miloša u naslovu koristi znak kojim se evocira ime antičkog kralja Babilonskog Carstva, koji je Židove otjerao u egzil u 6. st. pr. n. e., povezujući ga s reminiscencijama jednog čovjeka iz današnjice. Protagonist Viktor ratni je veteran koji se kroz terapiju regresijom prisjeća svog prethodnog života kao krotitelja Nabukodonozorovih pasa, no *mystery* zaplet naslonjen je prvenstveno na njegovu sadašnjicu. Simboli iz snova pokazuju se važnima za odgonetavanje konačnog kriminalističkog raspleta. Nabukodonozor je prikazan kao antički poganski kralj, koji svakodnevno prakticira

razvratne rituale u čast babilonskim božanstvima, prinoseći ljudske žrtve u nastojanju dobivanja potomstva, što mu nikako ne uspijeva. Frustraciju izbacuje besmislenim ratovima i ubijanjem životinja, a svaku ženu koja mu se približi na koncu prinosi kao žrtvu čiji organi se nude psima i mačkama za koje se smatra da utjelovljuju babilonska božanstva. U tim snovima na koncu se pronalazi ključ za rješenje neobične situacije u kojoj se nalazi protagonist Viktor – no sama naracija vezana uz Nabukodonozora nije pretjerano dugačka. Fokus je pritom na Nabukodonozorovom nezadovoljstvu, frustraciji i ispadima agresije.

Neki drugi tekstovi Damira Miloša sadrže reference na naraciju o Noi – "Se" (1987) i "Autobiografija" (1989) uključuju prizore kiše i velike količine vode koja odvaja subjekta od ostatka svijeta (Tomić 2011: 18). Protagoniste tih dvaju romana može se usporediti s Abrahamom zbog izolirane pozicije u odnosu na društvo i ustrajanju u svojim ciljevima (Tomić 2011: 18).

I. VIII. 6. 2. Milorad Stojević – "Balade o Josipu" (1997.)

Reprezentativno za postmodernu hrvatsku književnost, promatrat će se roman "Balade o Josipu" (1997.) crikveničkog autora Milorada Stojevića, višeput afirmiranog kao kanonskog autora. Riječ je o romanu koji eksplicitno tematizira život hrvatskih Židova nakon 2. svjetskog rata, pri čemu su biblijske reference vidljive već iz naslova. Gajin (2014) interpretira Stojevićev opus kao višestruku negaciju – negaciju normativnosti, konvencionalnosti i prirodnosti, navodeći da se negiranjem tradicije ona afirmira. Prema Sorelu (2020: 168), svrha postmoderne književnosti upravo je dekonstrukcija tradicionalne, a osnovni stilski postupak je korištenje parodije, odnosno humora, karikature, ironije, satire, burleske, na način kako to čini Stojević. Parodija je "inter/metatekstualna metafigura koja kao svoje topose referencije uzima žanrove, teme, stilske postupke, ideologeme, kako bi dekonstruirala predložak ili ga resemantizirala" (Sorel 2020: 168). Dekonstrukcija i resemantizacija osnovni su postupci u "Baladama u Josipu". Ovaj roman ima "udžbeničke" karakteristike postmodernog romana – metatekstualnost, intermedijalnost (Rem 2023), intertekstualnost, autoironiju, autoreferencijalnost (Pavličić 1993), ali i peritekstualne elemente, a njegov je značaj u afirmiranju židovske zajednice kao sastavnog dijela hrvatskog društva.

I. VIII. 7. Biblijski znakovi u hrvatskoj književnosti 21. stoljeća

I. VIII. 7. 1. Miro Gavran – "Biblijska trilogija" (2004.)

Akademik Miro Gavran objavljuje "Biblijsku trilogiju", sastavljenu od tri knjige "Judita" (2001.), "Ivan Krstitelj" (2002.) i "Poncije Pilat" (2004.), nagrađivanu i prevedenu na mnogo jezika, koja zasigurno za hrvatsku publiku današnjice ima značajan utjecaj. Međutim, nijedna od te tri centralne osobe – Judita, Ivan Krstitelj i Poncije Pilat – nije dio židovskog Tanakha. "Judita" je apokrifni tekst koji doduše ulazi u katolički Stari zavjet, a Ivan Krstitelj i Poncije Pilat su novozavjetne figure, relevantne za kršćanstvo, ali ne za židovstvo, stoga nije riječ o znakovima koji bi bili zajednički ovim dvama religijama.

I. VIII. 7. 2. Davor Špišić – "Košer" (2019.)

Roman Osječanina Davora Špišića "Košer" razrađuje analogiju o odnosu židovstva i kršćanstva kroz odnos dvoje protagonista, Rahele i Ljube (2019). No s obzirom da je fokus više na interkulturalnoj komunikaciji, a ne na strogo uzevši biblijskim temama, iz ovog rada bit će izostavljen. U romanu "Košer" Davora Špišića susreću se ove dvije kulture: judeokršćanstvo,

koje predstavlja lik Židovke Rahele, te slavenstvo, sadržano u liku Ljube. Neobrazovani Balkanac i sofisticirana Židovka ulaze u ljubavni odnos, koji se raspada, kako bi nekoliko desetljeća kasnije morali zajednički priskočiti u pomoć kćerki Zorici, nestaloj usred izraelsko-palestinskih sukoba. Komunikacija između Ljube i Rahele može se tumačiti kao alegoriju komunikacije između judeokršćanske i slavenske kulture na području Balkana. Zbog širokog spektra recipijenata ovih masovnih medija, važno proučiti na koji način se interkulturalna komunikacija prikazuje u kontekstu rata.

I. VIII. 7. 3. Mirko Ćurić – "Vrijeme snova" (2021.)

Đakovački autor Mirko Ćurić objavljuje zbirku priča "Vrijeme snova" (2021.) o povijesti Đakova, a čak tri centralne priče naslonjene su na povijest đakovačkih Židova. Pritom se biblijski Mojsije dovodi u vezu s biskupom Strossmayerom, što je značajna analogija. No, u ovom krugu, zbirke kratkih priča bit će isključene. Zbirka kratkih priča Mirka Ćurića, objavljena 2021., obuhvaća dva ciklusa od ukupno petnaest priča: prvi ciklus, pod nazivom "Vrijeme snova", govori o kolektivnoj, a drugi, pod nazivom "Donkijhotizam", individualnoj prošlosti. Svi likovi su idealisti, sanjari, željni ispuniti svoje – individualne i kolektivne – snove. Stilski i konceptualno pomno razrađena zbirka naslanja se na prošlost i sadašnjost, istovremeno izražavajući nadu vezanu uz budućnost. Velik dio radnje vezan je uz lik i djelo biskupa Strossmayera, koji je o ujedinjenju svih južnih Slavena pod kršćanstvom, zbog čega je osnivao mnogobrojne kulturalne i obrazovne institucije i odobravao stipendije za perspektivne umjetnike. Cjelokupna njegova kulturalna djelatnost bila je usmjerena k ostvarivanju ovog cilja, a sebe je, kako navodi jedna priča, smatrao svojevrsnim Mojsijem koji će odvesti svoj narod u "obećanu zemlju". Zanimljivo je kako ovaj fikcionalizirani Strossmayer, svojevrsni književni dvojnik stvarnog Strossmayera, koristi baš Mojsija kao glavnu referencu, a ne Isusa.

I. VIII. 7. 4. Josip Mlakić – "Druga Noina arka" (2024.)

Postapokaliptični roman Josipa Mlakića smješta radnju u Bosnu 21. stoljeća, gdje radnik na izradi ugljena Noa i ovčar Ibrahim ostaju odsječeni od svijeta na planini nakon što kiša potapa sve okolne doline. Ova vjerodostojna adaptacija biblijske priče o Noinoj arci svakako je pogodna za ovakvu vrstu semiotičke analize, no u ovoj disertaciji, eto, nije uvrštena.

I. VIII. 7. 5. Krešimir Šimić – "Abraham Hebrejac" (2025.)

"Abraham Hebrejac" profesora Krešimira Šimića u pravom je smislu intertekstualna proza. Roman je bogat izravnim i neizravnim referencama na biblijske knjige, midraše, apokrife, ali i novije povijesne, teološke, filozofske analize. Citati su integrirani u naraciju pripovjedača, čije je pripovjedno "ja" vrlo snažno prisutno. Postupci autoreferencijalnosti, metatekstualnosti, ali i autoironije, daju tekstu postmodernistički karakter. Pripovjedač nije sveznajući, nego čitatelju otvoreno ukazuje na neznanje pojedinih detalja u priči o Abrahamu. U trenutcima kad se čitatelj opušta, ne znajući u što se opušta (kako je napisao Milorad Stojević u "Baladama o Josipu", 1997: 7), tekst razbija (vlastitu) literarnu fikciju, uspostavljajući razliku između izvorne priče iz Tore i drugih izvora, jasno razgraničavajući *što je stvarno a što apokrifno* (Stojević 1997: 89), ukazujući da je apsolutna istina o pojedinostima Abrahamovog života zapravo nepoznata. Tekst se direktno obraća čitatelju (što je karakteristika postmoderne proze, kao u već spomenutim "Baladama o Josipu"), ukazujući na lik Abrahama kao inspirativni primjer današnjem čovjeku. "Abraham Hebrejac" rekonstruira povijest biblijskog Abrahama na temelju relevantnih tekstualnih izvora. Upečatljivo je da se pripovjedač cijelo vrijeme poigrava s

distancom od objekta svog pripovijedanja – u nekim fragmentima, pripovjedač se iznimno distancira od centralne figure Abrahama, ukazujući da su njegovi izvori isključivo drugi tekstovi – a u nekim dijelovima, čini se kao da je Abraham pripovjedaču vrlo blizak, gotovo kao prijatelj. Povijesni i zemljopisni podaci i okolnosti pružaju okvir priči koja se fokusira na Abrahama kao osobu. Koristeći fragmente biblijskih tekstova kao okvir, pripovjedač narativnim strategijama izgrađuje svijet u kojemu je Abraham djelovao. Posebno su upečatljivi opisi Abrahamovog rodnog grada, prvog dolaska u faraonovu palaču, razgovora s bratićem Lotom i nježne interakcije sa Sarom. Tekst se mjestimično postavlja vrlo blizu Abrahamu, ilustrirajući misli i osjećaje jednog antičkog Hebreja. Čitatelj dobiva priliku postaviti se u neposrednu blizinu ove velike biblijske ličnosti, zajedno s njim proživljavajući iznenađenje tijekom prvog Poziva od strane onog kog tekst naziva Sasvim Drugim; čuđenje zbog nemogućnosti definiranja izvora tog glasa; sumnju u ispravnost vlastitih uvjerenja tijekom okolnosti prevalencije politeizma. Recipijent zajedno s Abrahamom ulazi u faraonovu palaču, promatra egipatsku umjetnost i zgraža se nad idolopoklonstvom stanovnika Ura Kaldejskog. Tekst promatra povijest Abrahamovu kritički, s odmakom, pritom ukazujući da su pojedinosti o njegovom životu zapravo nevažne; ono što je važno je da su Abrahamovi osjećaji i proživljavanja i danas vrlo aktualni.

I. IX. Napomene vezane uz terminologiju, transkripciju i strukturu

Izrazi *Biblija* i *Tanakh* u disertaciji se koriste sinonimno. Nazivi biblijskih knjiga i poglavlja referirani su nazivima prisutnima u prijevodu Jeruzalemske Biblije: *Knjiga postanka*, *Knjiga izlaska*, *Levitski zakonik*, *Brojevi*, *Ponovljeni zakon*, *Jošua*, *Suci*, *Samuel* (1 i 2), *Kraljevi* (1 i 2), *Izaija*, *Jeremija*, *Ezekiel*, *Hošea*, *Joel*, *Amos*, *Obadija*, *Jona*, *Mihej*, *Nahum*, *Habakuk*, *Sefanija*, *Hagaj*, *Zaharija*, *Malahija*, *Psalmi*, *Izreke*, *Job*, *Pjesma nad pjesmama*, *Ruta*, *Tužaljke*, *Propovjednik*, *Estera*, *Daniel*, *Ezra*, *Nehemija*, *Ljetopisi* (1 i 2).

Izraz "judeokršćanski supstrat" podrazumijeva značenja zajednička židovstvu i kršćanstvu, prvenstveno naslonjena na biblijske sadržaje.

Za pristup tekstovima Biblije, korišteno je web-izdanje *Biblije Hebraice Stuttgartensije*, znanstveno prihvaćeno i standardno korišteno u judaistici. Za pristup izvornim tekstovima rabinske književnosti, korištene su platforme *Sefaria* i *Chabad*. Za sve korištene citate, načinjeni su vlastiti prijevodi u skladu s potrebama ovog rada. Gdje god se smatralo potrebnim, izvorni citat naveden je u fusnoti.

Nazivi poglavlja iz rabinske književnosti navedeni su u skladu s naslovom navedenim na web-stranici, radi lakšeg snalaženja u popisu literature. Na primjer: *Rashi: Bereshit*, ako se citira sa stranice *Chabad*; ali *Rashi: Genesis*, ako se citira sa stranice *Sefaria*, jer je tako navedeno na tim web-stranicama. Ne prevodi se pritom kao *Rashi: Knjiga postanka*. Za djela rabinske književnosti, u popisu literature navedeno je razdoblje u kojem se smatra da je tekst nastao, u skladu s navodom na stranici *Sefaria*. Ako je autor poznat, naveden je u popisu literature prema akronimu navedenom na web-stranici (npr. *Rashi*, a ne *Rabbi Shlomo Yitzhaki*). Ako je autor nepoznat, naziv knjige ili citiranog teksta naveden je onako kako ga navodi web-stranica koja služi kao platforma (npr. *Mishnah*, a ne *Mišna*, zato što takvu transkripciju koristi *Sefaria*).

Transkripcija hebrejskih i aramejskih imena slijedi transkripciju korištenu u hrvatskom predlošku koji se analizira (npr. *Nebukadnezar* se transkribira kao *Nabukodonozor* jer je taj naziv korišten u Miloševom romanu), osim kada se korištenjem drukčije transkripcije, bliskije

hebrejskom originalu, želi posebno naglasiti razlika u konotacijama između te dvije transkripcije (izraz *Judita* ima drukčiju konotaciju nego *Yehudit*).

Antička kraljevstva *Yisrael* i *Yehuda* transkribiraju se kao *Izrael* i *Judeja*. Građani *Yehude* nazivaju se *Judejcima*. Cilj je pritom normalizirati hebrejske izraze, t. j. koristiti ih na način prihvatljiv i protočan judeokršćanskom čitatelju.

Kao opozicija *judeokršćanskoj kulturi*, u dijelovima rada koristi se izraz *poganska kultura*. Ovaj termin potječe iz kršćanstva 4. stoljeća u smislu označavanja ne-monoteističkih kultura (White 2015). U ovom radu, koristi se specifično *zbog* negativne konotacije koju nosi, naspram neutralnijem izrazu npr. *politeističke kulture*. U tekstovima hrvatske književnosti, poganstvo je koncept povezan s aktivnostima idolopoklonstva koji označava nepoželjno ponašanje⁷. Disertacija nastoji izbjeći zamke političke korektnosti.

⁷ עֲבוֹדָה זָרָה "idolopoklonstvo". Druga moguća značenja: "strane aktivnosti", "štovanje stranog", "uzaludni posao" (Jerusalem talmud, Berakhot 9:1)

II. Semiotička analiza Marulićeve "Judite" (1521.)

Apokrifna "Judita" uvrštena je u katolički Stari zavjet, ali nije dio nije dio židovskog Tanakha niti protestantskog Starog zavjeta (Webster 2005: 98). Tekst nastaje za vrijeme grčke okupacije Judeje (160.-60. pr. n. e.), ali radnja je izmještena u doba nakon babilonskog egzila (538. g. pr. n. e.) (Baslez 2004: 362). Glavni akteri su imenovani prema povijesnim osobama. Središnji negativni akter nosi ime Nabukodonosora, kralja Novog Babilonskog Carstva (605. g. pr. n. e. – 562. g. pr. n. e.), kojemu je u "Juditi" pripisana uloga kralja Asirskog Carstva; lik velikog svećenika (*kohel gadol*) Jeruzalemskog hrama u apokrifu nosi ime Eliakima / Joakima, kralja Judeje (609.-598. g. pr. n. e.), dok ime vojnog zapovjednika Oloferna ukazuje na grčko ime perzijskog podrijetla⁸.

Tekst funkcionira na način da čitatelji, dekodirajući značenje, nužno uspostavljaju analogiju sa sadašnjošću. Ako je apokrifna "Judita", prema židovskom shvaćanju, alegorija o grčkoj okupaciji, to bi značilo da se već izvorni tekst služio konotacijama za prenošenje poruke koja se referira na sadašnjost (pri čemu bi Nabukodonosor predstavljao Antioha 4., okrutnog vladara koji je pokušao iskorijeniti židovstvo u 2. st. pr. n. e., što je uzrokovalo snažan židovski pokret otpora⁹). Judita je mesijanski lik koji personificira cijeli narod (što je vidljivo po njezinom imenu koje znači Židovka); u kontekstu hasmonejskog pokreta otpora, ime junakinje nosi još jedan alegorijski sloj značenja¹⁰. Postavljanjem radnje u prošlost, postiže se određen odmak od sadašnjosti, ali i analogija prema kojoj bi se mogao očekivati pozitivan rasplet. Marulićevo korištenje znaka Judite stoga se ne bi razlikovalo od njegovog izvornog korištenja; transponiranjem događaja vezanih uz mit o Juditi u 15./16. stoljeće, kreirala bi se društveno-politička alegorija. Marulićeva "Judita" može se iščitavati kao analogija za borbu protiv Osmanskog Carstva; a ako je već izvorni tekst bio analogija, upotrebom istog znaka postiže se drugi stupanj alegoričnosti (Pavešković 1997: 11). Ovaj rad se ipak neće baviti povijesnim, političkim i ideološkim pitanjima.

Marulićevu "Juditu" istraživali su mnogi povjesničari, lingvisti, kroatisti (Pšihistal 2022a). Postoje analize upotrebe stilskih izražajnih sredstava (Pšihistal 2008), istraživanja moralno-tropološkog, protuturskog i feminističkog aspekta Judite (Pšihistal 2022b: 271-285), kao i pregled tradicijskih iščitavanja "Judite" u okviru hrvatske zajednice (Pšihistal 2018), no ne postoji semiotičko istraživanje vođeno društvenoznanstvenom metodom Levi-Straussa (1989) koje bi u obzir uzimalo i izvorni tekst i još jednu srednjovjekovnu adaptaciju.

Primjenom metode društvenoznanstvene semiotičke analize prema Levi-Straussu (1988: 150-152), uzimajući u obzir adaptirane dijelove teorija i metoda Algirdasa Greimasa (1966, cit. prema Beker 1991: 69), analizirat će se poruke teksta identificiranjem binarnih opreka, kao i zemljopisnih, socioloških, tehnoloških i kozmoloških konotacija Marulićeve "Judite". Poseban fokus bit će na komunikacijskim odnosima među likovima.

Levi-Strauss naglašava da je važno, ukoliko postoji više varijanata neke priče, usporediti sličnosti i razlike među mitemima upotrijebljenim u pričama (1988). Čak i najmanji detalj

⁸ Nabukodonosora iz "Judite" povijesno se povezuje s Antiohom 4. (175.-164. pr. n. e.), a Oloferna s grčkim generalnom Nicanorom, kojeg su porazili Hasmonejci 161. pr. n. e. (Harrington 2009: 115).

⁹ Osim Knjiga o Makabejcima, o grčkoj je okupaciji pisao i židovsko-rimski povjesničar Flavius Josephus (2022, Google Books).

¹⁰ Vođa judejskog pokreta otpora protiv helenizacije zvao se Yehuda Hashmonei, nadimka HaMakabi (heb. "malj"), a Yehudit je ženska verzija tog imena.

razlike ili sličnosti može imati veliku važnost. Promatranjem tih varijanata, mitema, likova i njima pripisanih funkcija, može se dokučiti još jedna, prethodno nedostupna, razina značenja tekstova.

Apokrifna priča o Juditi kroz povijest veliku je važnost imala za katoličku zajednicu (Brine et al. 2010). Premda za današnje židovstvo nema velik značaj, postoji kolektivno pamćenje Judite kao junakinje makabejskog pokreta otpora protiv grčke okupacije u 2. st. pr. n. e. (Prelević / Rem 2025). Razlog zbog kojeg je Judita u židovstvu zapostavljena može se pronaći u povijesti unutrašnjih odnosa među različitim židovskim frakcijama tog perioda – konkretno, u ovome slučaju riječ je o odnosu između Saduceja i Farizeja (Prelević / Rem 2025). Budući da su Saduceji nakon pada 2. Jeruzalemskog hrama prestali postojati kao grupacija unutar židovstva, selekciju tekstova za Tanakh primarno su radili Farizeji (u 2. st. n. e. u Javneu), stoga mnoge knjige saducejskog autorstva – među kojima su Judita i knjige o Makabejcima – nisu uvrštene (Prelević / Rem 2025). Konkretno, tadašnji uređivači Tanakha smatrali su da Judita, kao i knjige o Makabejcima, pretjerano afirmiraju makabejski pokret otpora, koji nema posve pozitivne konotacije zbog postepenog integriranja helenističkih elemenata u židovsku kulturu, kao i uzurpiranja političke i religijske vlasti, koje u židovstvu moraju biti strogo odijeljene (Prelević / Rem 2025). Osim toga, pokret otpora protiv okupatora propada u 2. st. n. e. nakon poraza Šimona Bar Kohbe od strane Rimskog Carstva; tada se židovstvo prestaje uzdati u vojnu silu kao jedini način borbe protiv okupatora i naglasak se stavlja na Hanuku kao blagdan svjetlosti (Prelević / Rem 2025). Zbog toga, Judita i Makabejci ne uvrštavaju se u Tanakh, a reference na te tekstove u rabinskoj književnosti (1.-10. st. n. e.) nastoje se minimizirati. Reference na Juditu u tekstovima ovog perioda često su kratke i neizravne, s ciljem umanjivanja eksplicitnog referiranja saducejskih tekstova (Prelević / Rem, 2025). Od 11. stoljeća nadalje Judita počinje biti izravnije referirana.

U Talmudu se diskutira jesu li žene obvezne paliti svijeće za Hanuku, a u odgovoru se navodi da je "jedna žena" sudjelovala u "čudu" koje se zbilo prigodom borbe protiv Grka u makabejskom pokretu otpora¹¹. Međutim, ne spominje se njezino ime, niti o kakvom "čudu" je ovdje riječ. Stoga srednjovjekovni komentatori, među kojima je i autoritativni Rashbam (11. st. n. e.), objašnjavaju da je u Talmudu riječ o Juditi¹². Drugi srednjovjekovni komentatori (Kol Bo, Josef Karo, Ran), Juditu opisuju kao kćerku kohena Johanana koja je dala grčkom kralju hranu sa sirom, što je potaknulo njegovu žeđ te je popio previše alkohola, nakon čega mu je odsjekla glavu¹³.

Židovski srednjovjekovni spisi ("Megillat Yehudit", "Megillat Antiochus", "Ma'ase Hanukkah") koji referiraju Juditu izravno ili neizravno, smještaju radnju ove priče u Jeruzalem za vrijeme vladara Antioha 4. Riječ je o tekstovima konkretnih zajednica, namijenjenih čitanju za vrijeme Hanuke, praznika kojim se obilježava židovski pokret otpora protiv grčke vlasti, predvođen braćom Hasmonejcima (Makabejcima) (Weingarten 2016).

¹¹ Bavli, Shabbat 23a: 2; Rashi u komentaru na taj dio Talmuda piše da je riječ o kontekstu u kojemu su grčki okupatori zlostavljali judejske djevojke te je jedna žena sudjelovala u čudu pobjede protiv njih. Također Megilla 4a: 5.

¹² Tosefta: Megilla 4a: 5

¹³ Tekst iz 13. st. n. e. Kol Bo (44: 9) i autor 16. st. n. e. Josef Karo (Shulchan Arukh, Orach Chayim 670: 2) spominju Yehudit poimence. Ran (14. st. n. e.) govori da je riječ o "kćerki kohena Johanana", ali ne spominje ime Yehudit (Shabbat 10a: 3).

Najiscrpniji židovski srednjovjekovni tekst koji se bavi Juditom je "Megillat Yehudit", sastavljen uglavnom od citata iz Tanakha, koji je zapisao španjolski kabalist Moshe Shmiel Dascola na (gramatički nesavršenom) hebrejskom, no nije poznato je li on izvorni autor ili je transkribirao već otprije postojeći tekst, s obzirom da postoje fragmenti tekstova sličnog sadržaja iz ranijeg datuma (Weingarten 2016)¹⁴. Postojanje ovog teksta ukazuje da je u jednoj konkretnoj španjolskoj zajednici postojala tradicija iščitavanja priče o Juditi u sklopu Hanuke.

II. I. 1. Binarne opreke u Marulićevoj "Juditi"

Invokacija uvodnog fragmenta najavljuje da će fokus teksta biti na kozmološkoj opreci: "zato ću moliti, Bože, tvoju svitlost, / ne hti(j) mi kratiti u tom punu milost (...) vernim si ti pokoj, / a ne skup trikrat troj divička okola, / pridavši još u broj s kitarom Apola" (1: 13-16). Ta kozmološka opozicija zrcalit će se i na sociološkoj razini – pa će tako Izabrani narod biti suprotstavljen narodima i pojedincima (vitezovima, barunima, gospodstvu) koji štiju lažne bogove. Juditine karakteristike: *lipost*, *kripost*, *čistinje*, *počtenje*, analogne su Božjim karakteristikama: *svitlost*, *svetost*, *milost*, *ljubav* (1: 3-10). Spominjanje ovih pozitivno konotiranih izraza evocira u podsvijesti i njihove suprotnosti – na taj način već se najavljuju opreke *svjetlosti i tame*, *milosti i sile*. Bog je opisan riječima koje konotiraju kralja: *pristol*, *dvori*, *na nebu gori* (1: 17-20).

"Udahni duh pravi u mni" (1: 9) – invokacija, oblikovana po uzoru na grčke epske pjesnike, sadrži referencu na prvog čovjeka kojemu je udahnut *neshamat hayim*¹⁵, nakon čega Adam postaje *nefeš haya*¹⁶. Ovdje se naznačava da će centralni konflikt biti temeljen na opreci između istine (pravog duha *neshamat hayim*) i laži da je čovjek učinio *sam sebe*: "Slavan se učinih" (1: 51).

Nakon invokacije, opisuje se medijski grad Egbatan kralja Arfaksata koji će uništiti Nabukodonosor (1: 21-36). Kod čitatelja se probuđuje osjećaj opasnosti koji ga prati za vrijeme cijelog čitanja. Ovaj prizor ima funkciju afektivnog *priminga* (Klauer / Musch 2003: 11) jer se uspostavlja veza između Arfaksatove osobnosti i njegovog uništenja – sljedeći put kad se bude uvodio lik sa sličnim osobinama (Nabukodonosor), čitateljev um odmah će naslutjeti da posljedice ne mogu biti pozitivne. Opisivanjem Arfaksatovog karaktera, uspostavlja se opreka između pozitivnih Juditinih karakternih crta istaknutih u prvom fragmentu i negativnih, koje se ovdje po prvi put navode.

Juditinoj *vječnoj diki* (1: 1) suprotstavljena je kratkotrajna Arfaksatova *dika* koja prolazi kao lavlja rika (1: 29). Kao razlog propasti Arfaksata navode se *moć*, *vlast*, *sila* i *oholost* koja donosi propast. Veliki kralj Arfaksat prikazan je kao običan čovjek s pozitivnim i negativnim karakteristikama; nije uistinu negativan, nego samo pretjerano samopouzdan. Također je opisan kao hvaljeni vladar zaslužan za izgradnju čitavog grada, a uz njegov karakter prisutne su i riječi s pozitivnim konotacijama – *veli*, *hvaljeni*.

Riječ *glas* poprima dvostruku konotaciju: glas pripovjedača diže se prema Božjim dvorima, a Arfaksat je izgubio svoj *glas i čast* (ugled). Fragment o Arfaksatu služi kako bi se čitatelja upozorilo da negativne karakterne crte donose negativne posljedice. Ljudi koji su ga prethodno

¹⁴ Cjeloviti tekst "Megille" objavio je Abraham Meir Habermann 1961. godine, a sad je dostupan i na internetu (Weingarten 2010).

¹⁵ נְשָׁמַת חַיִּים (uobičajen prijevod: dah života)

¹⁶ וַיִּפֶּחַ בְּאַפָּיִר נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: "Udahnuo mu je u nosnice dah života te je Adam postao živom dušom" (Knjiga postanka 2: 7)

štovali, okrenuli su se protiv njega kad je izgubio *glas i čast*. Stoga se ukazuje na propast lažnih božanstava.

"zato ću moliti, Bože, tvoju svitlost"	"a ne skup trikrat troj divička okola, / pridavši još u broj s kitarom Apola"
istina	poganska božanstva (laž)
Judita	Arfaksat
<i>svitlost, svetost, milost, ljubav</i> (božanske karakteristike)	<i>moć, vlast, sila, oholost</i>
<i>lipost, kripost, čistinja, poštenje</i> (Judita)	<i>veli, hvaljeni</i> (Arfaksat)
<i>pristol, dvori, na nebu gori</i> (karakteristike pravog kralja)	"I ki se uzvodi u višu oholast, / Teže mu se zgodi kad pade u propast" (1: 31-32).
"Uzdigni odzdola glas moj k nebu gori" (1: 17)	"Ki poni toku vlast i silu imiše, / zgubi svoj glas i čast kada ga razbiše" (1: 33-34).
"Dike ter hvaljen'ja presvetoj Juditi" (1: 1)	"kakono rika barzo mimohodi, / tako svaka dika s vrimento(m) odhodi" (1: 30-31)
pripovjedač (judeokršćanska invokacija)	grčki pjesnici (poganska invokacija)
"udahni duh pravi u mni" (1: 9)	"Slavan se učinih ter čtovan visoko" (1: 51)

Tablica 1 – binarne opreke u Marulićevoj "Juditi"

Uvođenjem daljnjih likova, shema postaje sve kompleksnija. Sljedećim se fragmentom uvodi neprijatelj Nabukodonosor, koji sebe smatra božanstvom, ili točnije, jednim *od* božanstava u politeističkom svijetu. Pjesma navodi kako se Nabukodonosor smatrao kao da je "pored božanstva", odnosno da se može usporediti s božanstvom, ili da je jedno od mnogobrojnih božanstava; u toj istoj rečenici, piše da je pobio Arfaksata (1: 37-40). Više lažnih božanstava stalno je u međusobnom konfliktu.

Nabukodonosor pridobiva viteze i barune na svoju stranu darovima i lijepim riječima (on će s njima, jer su hrabri, zajedno podložiti sebi cijeli svijet); govori svakom od njih da im je *od svih* najmiliji. "Viteze poljubi, svakoga darova" (1: 45-56). Prividno je riječ o gostoljubivom, velikodušnom i uljudnom ponašanju – iza kojega se skriva plan o pokoravanju svijeta. Prividna ugladenost čini Nabukodonosora još opasnijim. Konotira se da je iskrenost *namjere* važnija od same realizacije. Nabukodonosor izjavljuje da samo želi postići (po)štovanje. No Nabukodonosorovo ubojstvo Arfaksata također je imalo učinak *priminga*, pa je čitatelj odmah postao sumnjičav prema Nabukodonosorovoj slatkorječivosti. Čitatelj ubrzo zaključuje da je odnos koji Nabukodonosor ima sa svojim podanicima lažan. Vitezovi pokazuju negativne osobine – *lakomost, pohlepnost*. Pohvaljuju Nabukodonosora i uzdižu njegovu moć *do neba* (1: 58). Lažno nebo suprotstavljeno je stvarnom nebu koje je u invokaciji definirano kao mjesto gdje se nalazi Božje prijestolje. Vitezovi opisuju Nabukodonosora riječima koje je u invokaciji pripovjedač naznačio kao božanske kvalitete (*svitlost / milost*): "kraljeva svitlosti / da smo od najviše pri tebi milosti" (1: 129-130).

Postaje vidljivo da se centralni konflikt temelji na opreci između istine i laži (više negoli dobra i zla). Božanske kvalitete suprostavljene su nekom tko se lažno predstavlja kao božanstvo. Nabukodonosorovo kraljevstvo je nalik na simulakrum jer je sastavljeno od lažnih, neiskrenih odnosa. Korištenjem strategije narativnog *priminga*, odmah se uspostavljaju centralne sociološke i kozmološke opreke kojima će se tekst baviti.

II. I. 2. Zemljopisne konotacije

Iz perspektive zemljopisa, vidljive su opreke između gore (privilegiranog položaja) i doline (koja konotira također loš karakter likova na niskom mjestu) te između dana i noći, tijekom kojih se situacija znatno mijenja.

Gorski predjeli pozitivno su konotirani kao mjesta na kojima se Gospod obratio Mojsiju (Sinaj) ili gdje obitava Božja prisutnost u "templu" (Jeruzalem / Sion), a Betulijin položaj na brdu onemogućava vojsku napasti grad. Uzvišeni položaj judejskih gradova označava blizinu božanskom. Zbog toga vojnici intuitivno naslućuju strah kad prolaze pored božanski konotiranih lokacija. Vojni stan nalazi se u dolini, a Judita se mora spustiti nisko (u denotativnom i u konotativnom smislu) da bi spasila grad. U uvodnom fragmentu invokacije spominje se kraljevstvo na nebu; to se dodatno naglašava prizorima čistog i vedrog neba u Betuliji, kojemu je suprotstavljeno magleno nebo i gusti oblaci od dima koje uzrokuje dolazak vojske. Zbog zemljopisno i kozmološki povišenog položaja na planini, Betulija je zaštićena od napadača, kojima je teško penjati se prema gore. Premda iz doline vojnici zagrađuju pristup vodi, zapravo ni u jednom trenutku Betulija nije izravno napadnuta i unutrašnjost grada ostaje netaknuta.

Zemljopisne konotacije			
Sinaj	gradovi na brdu (Jerusalem / Sion, Betulija)	opustošene poljoprivredne ravnice naroda koji su se predali	vojni stan u dolini
čisto nebo		nebo prekriveno dimnim oblacima	

Tablica 2 – zemljopisne konotacije u Marulićevoj "Juditi"

Druga važna zemljopisna opreka jest ona između dana i noći. Noć predstavlja Nabukodonosorovo podsvjesno, nezadovoljstvo, žalost, možda i grižnju savjesti, ali kad dolazi dan, on se ponovno predstavlja kao samouvjeren. Kada se smrači, Nabukodonosor ne može mirno spavati; osjeća da nije dovoljno dobar (psihološki kompleks), podrška gospodstva ništa mu ne znači. Muči ga unutrašnja praznina, "nezasitnost" koja neće prestati "do smarti". Čak i kad bi osvojio svijet, ne bi bio zadovoljan. Sumnja u lojalnost podanika, svjestan da su uz njega samo zato što im daje darove. U njegovom životu nema iskrene komunikacije. Premda je negativac, Nabukodonosor je prikazan kao kompleksan čovjek, kao duboka ličnost koja je ipak ljudska (a ne božanska); "jiduže, pripun rogobore, usnuti ne more, pokoja nima, navraća pečal"; osjeća se kao "bisan pas meu ljudi, pojti ne umi kamo" (1: 81-103). Upotrijebljeni izrazi konotiraju suosjećanje pripovjedača prema tom čovjeku koji ipak pati: "Ojme moj nebore! Gospodstvo ča t' prudi?" (1: 91). Karakterizacija je slojevita, tipična za židovske tekstove, u kojima čovjek ne mora biti idealan po kvalitetama. Znak psa koji reži konotira njegovu "unutrašnju životinju", životinjsku dušu koja dominira naspram božanskoj.

Noć konotira strah, sumnju, nemir, prijetnju napadom, koji se pak ne realizira jer vojnici noću spavaju. Nasuprot tomu, Judita će biti budna noću. Kad Oloferno i njegovi vojnici zaspu, ona ga ubija. Budući da je noć inverzija dana, tada se svi normalni odnosi preokreću: Židovi počinju sumnjati u Božju pomoć, Nabukodonosor pokazuje kompleks niže vrijednosti, vojska miruje (umjesto da osvaja, kako bi jedna vojska trebala činiti), a ponizna, kreposna, *košer* udovica (koja na doslovnoj značenjskoj razini odbija jesti nekošer hranu) transformira se u hrabru ubojicu. Pod okriljem noći, sve se uloge zamjenjuju. Tom inverzijom osigurava se balans

između velikih opreka kojima se tekst bavi. Prema tome, najsnažnija inverzija dana i noći vidljiva je između prividno moćnog Nabukodonosora, koji preko noći postaje nesiguran i plašljiv – i kreposne Judite, koja preko noći postaje ubojica.

dan	Židovi uvjereni u Božju pomoć	Nabukodonosor samouvjeren	vojska osvaja	Judita je ponizna, kreposna, <i>košer</i>
noć	Židovi uplašeni	Nabukodonosor nesiguran	vojska miruje	Judita ubija Holoferna

Tablica 3 – opreka dana i noći u Marulićevoj "Juditi"

Svako jutro navješćuje početak novog fragmenta u kojemu se stanje iz noći produljuje ili prekida. Kad svane Židovima, oni s olakšanjem shvaćaju da ih vojska nije napala, ali tjeskobno shvaćaju da je voda još uvijek nedostupna; a Asirci su nezadovoljni upravo zbog tog što se Židovi nisu predali. Svitanjem, Nabukodonosor zaboravlja svoju nesanicu i okružuje se vitezovima, koji ga ponovno uspoređuju s božanstvima. Ojačan njihovim pohvalama, Nabukodonosor zove već afirmiranog vojskovođu Oloferna i navještava napad na Judeju.

II. I. 3. Tehnološke konotacije

Nabukodonosor naziva Oloferna *strilom zlatopernom* (1: 152). U opisu vojske često će se spominjati **crvena i zlatna boja**. Crvena i zlatno boja označavaju vatru, koja u tekstu ima negativnu konotaciju uništenja¹⁷. Vojska je zapalila poljoprivredna imanja, tjerajući ljude da se predaju. Olofernov karakter opisan je kao "ognjen" (2: 45). Vatra je u direktnoj vezi s tehnologijom¹⁸. Vojska je sastavljena od sto dvadeset tisuća vojnika opremljenih najboljim oružjem. U opreci s oštrim oružjem je neiskustvo vojnika, koji su opisani kao toliko mladi da im brada još ne raste: "Mladi bihu, prez brad, jakosti najbolje" (1: 165). Konotira se da su vojnici moralno ambivalentni. Iščitava se njihova *naivnost i neiskvarenost*: "Bistro se metahu, igraje nogami" (1: 173). "Ščitke obeseli, kopja uzvartahu; / svi bihu veseli, talambas tučahu;" – opremljeni su oružjem, ali još uvijek vrlo djetinjasti i razigrani (1: 181-182).

Tehnološke konotacije			
moć Siona	vjera naroda	vojska s oružjem	moć sile

Tablica 4 – tehnološke konotacije u Marulićevoj "Juditi"

Narodi se u strahu predaju pred Olofernovom vojskom. Zastrašujuća tehnička superiornost vojske uzrokuje konformizam i spremnost klanjanja lažnom božanstvu (ponovno se Nabukodonosor opisuje terminima svitlost i milost). Jedino Židovi ne predaju se. Oloferno traži objašnjenje zašto Židovi ne priznaju njihovu "hrabrost ni silu" (2: 222), a čak i snažni asirski vojnici osjećaju nemir kod Sinajske gore. Topotu konjskih kopita suprotstavljeno je sjećanje na trenutak sklanja Saveza na sinaju. Vojska se uzdaje u svoje životinje, a Judejci u savez na Sinaju. Pritom je vidljiva opreka između životinjskog i božanskog. Neprijatelj je uspoređen sa životinjom: "Ti ne daj da ovaj pogibil prime puk, / puk ovi tvoj, kojuj dat misli ljuti vuk. / Jakost od tvojih ruk oblomi ovoga / oružje, strile" (2: 145-148). Evocirajući deset egipatskih pošasti,

¹⁷ Svjetlost ima pozitivnu konotaciju, a vatra negativnu. Za razliku od Kranjčevićevog "Mojsija", gdje vatra ima pozitivnu konotaciju božanske duše (*neshamat hayim*).

¹⁸ Kao u "Okovanom Prometeju", ali kod Marulića, konotacija je isključivo negativna.

čitatelj uviđa da se sukob u tekstu odvija između Božjeg naroda i ljudskog, ali tehnički superiornog neprijatelja¹⁹.

II. I. 4. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu

Događaji u Marulićevoj "Juditi" mogu se podijeliti u četiri kategorije prema Levi-Straussu (1989: 215). Prvi stupac obuhvaća događaje vezane uz situacije u kojima likovi odlučuju štovati izraelskog Gospoda, opisanog s riječima pozitivnih konotacija kao što su *svitlost, milost, ljubav*, ili naslućuju njegovu prisutnost. Četvrti stupac vezan je uz Nabukodonosora, za kojeg je odmah u prvoj rečenici naznačeno da sebe smatra božanstvom. Naslućuje se sukob između stvarnog i lažnog božanstva, istine i laži. Dok je realnost koja predstavlja "istinu" opisana s pozitivno konotiranim izrazima, lažno božanstvo opisano je na suprotan način – Nabukodonosor je pohlepan, ohol i agresivan. Ne preže ni od čega da bi dobio ono što želi – no njegov je svijet lažan, kao i on. Njegovi međuljudski odnosi su temeljeni na laži i uzajamnom iskorištavanju. Kad u Arfaksatu osjeti konkurenciju, Nabukodonosor ga brutalno ubija, a podanike potkupljuje i ulizuje im se. Naziva ih *hrabrima, milima*, obećavajući da će zajedno s njima osvojiti svijet, a oni također uzvraćaju pohvalama. Prema tome, jedina komunikacija koju Nabukodonosor ima svodi se na te dvije funkcije: 1) nasilje, zastrašivanje te 2) laganje, potkupljivanje i ulizivanje. Nabukodonosor ubija svakog tko ne priznaje njegov status lažnog božanstva, a onima koji ga "priznaju" laska i dijeli im darova.

Međutim (kako je vidljivo iz trećeg stupca), vladari okupiranih područja predaju se iz straha, a ne iz divljenja. Baruni, vitezovi i gospoda nastavljaju ga hvaliti jer im to donosi materijalnu korist. Sve izgovorene pohvale Nabukodonosoru prema tome su lažne. Čitavo njegovo kraljevstvo izgrađeno je na neiskrenim odnosima – zbog toga, riječ je o simulakrumu. Prema definiciji, simulakrum nastaje kada znakovi stvarnog nastoje zamijeniti stvarno (Baudrillard 2001). Nabukodonosor zahtijeva od svojih podanika *znakove* podložnosti – klanjanje, hvaljenje, ulizivanje – bez obzira što iza tih znakova ne stoje iskrene namjere. Uvjeren je da će, ako se dovoljno ljudi bude ponašalo kao da je božanstvo, doista postati božanstvom, prema van pokazujući manifestacije moći. Njegova moć je temeljena na sili, koju konotira i napredna tehnika. Oružje asirske vojske izrađeno je kvalitetno, vojnika je više od sto tisuća i svojom pojavom siju strah i trepet. Tijela vojnika obavijena su štitovima od željeza²⁰, što sugerira snagu i neprobojnost, ali također i zatamljavanje njihove "ljudske" strane koja je ipak vidljiva pri prvom spomenu vojnika. Opisani su kao mladi, još bez brade, zaigrani i veseli, skloni pjevanju i ritmičnom lupkanju nogama. Prema tome, oni također nisu iskreni u svom štovanju lažnog božanstva, već samo obavljaju svoju funkciju vojnika. Čak i Oloferno lojalan je Nabukodonosoru samo zato što mu je on omogućio ispunjenje vojne ambicije i postizanje velikih uspjeha. Prema tome, Nabukodonosorovo kraljevstvo može se usporediti s teorijskim konceptom simulakruma, sustava temeljenog na komunikacijskim odnosima koji sadrže znakove stvarnog, ali nisu stvarni. Implicira se da takav čovjek "ne sluša nauku od istine, / ki se uzvišuje u slavi taščine" (2: 331-332). Nabukodonosor cilja pokoriti cijeli svijet i na taj način zamijeniti stvarnost simulakrumom.

Treći stupac pripada situacijama konformizma, odnosno vanjskog prakticanja određenih znakova koji bi značili podložnost. Treći i četvrti stupac označavaju komunikacijski odnos

¹⁹ Neprijatelj je označen kao "despot, car ili sultan". Izborom riječi tekst se približava Europljanima 15./16. stoljeća.

²⁰ Željezo ima konotaciju rata (Rabbeinu Bahya, Bereshit 27: 40).

između lažnog božanstva i njegovih sljedbenika, koji su u svojoj podršci neiskreni i vođeni osobnim interesima, spremni okrenuti se prema nekom drugom tko im ponudi više darova. Pripovjedač eksplicitno navodi da je svijet "oholog baha" lažan i nestabilan, podsjećajući čitatelja podsvjesno na Arfaksatov kraj. Komunikacija s "oholim bahom" uspoređena je s pisanjem na prahu i sijanjem ispod pijeska: "Piše ti na prahu i po salbun si(j)e, / ki se oholu bahu svit dat usiluje" (2: 229-330), kao nešto beskorisno i kratkotrajno.

Drugi stupac označava ambivalentne komunikacijske situacije. Arfaksat, koji je također imao status lažnog božanstva, izgubio je glas i čast nakon poraza od Nabukodonosora. U ovom stupcu također su navedene neke neočekivane komunikacijske situacije: na primjer, Nabukodonosorova intrapersonalna komunikacija dok ga pati nesаница. Vidljiva je njegova ljudska motivacija, želja za stvarnim poštovanjem i prihvaćanjem, ali zapravo i za mirom (a time i nesvjesna potreba za *istinom* naspram *laži*). Nabukodonosor je svjestan da je podrška koju ima samo prividna – i ako se pojavi netko opasniji, odmah će ju izgubiti, onako kako se na početku dogodilo Arfaksatu. Osim toga navodi se njegova unutrašnja praznina, glad koju nikako ne može utažiti. Problem praznine javlja se i kod Oloferna, opisanog groteskno kao prasca, čiji je najveći problem neumjerenost u jelu i piću. Vidljivo je da, nakon Juditinog dolaska, Oloferno nekoliko puta nudi hranu Juditi. Za njega je to najveći iskaz privrženosti. Dok je Nabukodonosor gladan poštovanja na konotativnoj razini, Oloferno je uvijek gladan na denotativnoj razini. Tako ta dva lika predstavljaju različite aspekte jedne funkcije, "glad".

Prvih nekoliko komunikacijskih situacija ukazuje lažnost Nabukodonosorove moći. Osim implicitnog, nekoliko puta događa se i eksplicitan otpor – vladari okolnih mjesta isprva su odbili štovati Nabukodonosora, ali nakon njegove objave rata predaju se; oni koji se nisu predali odmah, čine to nakon brutalnog pustošenja nekoliko gradova, pristajući na vanjsku manifestaciju znakova podložnosti i divljenja.

Druga važna komunikacijska situacija događa se između Oloferna i Akiora. Kada Oloferno traži uzroke judejske nepopustljivosti, pitajući jesu li snažni, jesu li hrabri, mogu li se suprotstaviti asirskoj vojsci, svi poglavari lokalnih naroda pognuto stoje pred njim, upravitelj Amona Akior govori čitavu izraelsku povijest i upozorava Oloferna da bi mogao biti poražen. Oloferno tjera Akiora Judejcima, prijeteći da će ubiti i njega i njih ako ne prihvate Nabukodonosora kao božanstvo²¹. Međutim, zato što je govorio istinu, Judejci ga blagonaklono primaju i uzimaju u zaštitu. Gostoljubivost se pritom eksplicitno ističe kao poželjna vrlina: "znaše da blagost velika jest tomu, / s ljubavju prijat gost u koga je domu" (3: 91-92). Akiora umiruju i tješe, no ipak ih uznemiruje njegova najava Nabukodonosorovog napada. Ova komunikacijska situacija sadrži međusobnu inverziju funkcija: Akior dolazi uznemiren, oni ga tješe; on se smiruje i počinje hvaliti Gospoda, a oni postaju uznemireni i njihova vjera je poljuljana. Nastavljaju moliti i nakon što vide da se vojska utaborila, na taj način ojačavajući koheziju svoje skupine.

Kako ova tablica pokazuje, centralni mitemi načelno su naslonjeni na pojmove istine i laži. Prema modelu Greimasovog četverokuta (Greimas 1966, cit. prema Beker 1991: 69) može se razviti određeno stupnjevanje: stupac 1 označava istinu, stupac 4 laž. Stupac 2 označava slojevitost ljudske osobnosti koja je istovremeno i istinita i lažna, a stupac 3 označava prazni govor koji nije ni istinit ni lažan.

²¹ Prijetnje ubojstvom onih koji ne prihvate Nabukodonosora kao boga možebitno su inspirirane knjigom "Daniel", u kojoj se također progone narode i pojedince koji ne štiju Nabukodonosora (koji je u knjizi "Daniel" ipak točno označen kao kralj Babilona, a ne Asirije, kao u Juditi).

Istina	i istina i laž	ni istina ni laž	Laž
1. invokacija i najava centralnog konflikta	2. Arfaksat zgubi svoj glas i čast kada ga razbiše		4. Nabukodonosor ubija Arfaksata
			4. lažno božanstvo potkupljuje sljedbenike
		3. vitezovi, baruni, gospoda štiju lažno božanstvo	
1. vladari okolnih mjesta odbijaju štovati lažno božanstvo			4. Nabukodonosor najavljuje odmazdu
	2. Nabukodonosor ne može zaspati		4. Nabukodonosor najavljuje rat onima koji ga ne prihvaćaju
		3. vladari okupiranih područja predaju se Nabukodonosoru	4. Nabukodonosor zove Oloferna
		3. Oloferno skuplja vojsku sljedbenika	
	2. vojnici nisu zli, nego mladi i naivni		4. demonstracija tehnološke moći lažnog božanstva
1. vojnici osjete božansku moć pored Sinaja			4. brutalnost vojske
		3. okupirana područja se predaju	4. širenje tehnološke sile; Oloferno naziva Nabukodonosora božanstvom
1. Judejci odbijaju predati se			4. Oloferno se čudi judejskom otporu
		3. poglavari okolnih naroda stoje pognuto u strahu od Oloferna	
	2. Akior ukazuje da je Izrael pod zaštitom		4. Oloferno prijete da će ubiti sve Judejce i Akiora ako ne budu štovali Nabukodonosora
1. Akior se svrstava na stranu Judejaca	2. Judejci tješe Akiora i prihvaćaju ga kao jednog od njih	3. Judejci su uplašeni Akiorovom najavom Nabukodonosorovog napada	
1. molitva Judejaca			4. vojska dolazi pred judejski grad
1. Judejci nastavljaju molitvu			4. vojska zaprečava pristup vodi
		3. nakon pet dana bez vode, Judejci se žele predati	
1. Judejci mole za oprost jer "na zlo pristajući, nepravdu činismo!"	2. Ozija ih uvjerava da pričekaju još pet dana	3. Judejci očekuju Nabukodonosorovu pobjedu	
1. Judita govori da budu strpljivi	2. Ozija govori Juditi da je molitva nužna		
1. Judita namjerava izići iz grada	2. Ozija obećaju Juditi da će se moliti za nju		
	2. Judita kroz molitvu izgovara namjeru o	3. Judita se pretvara da se došla predati	

	ubojstvu Oloferna i izlazi iz grada s Abrom		
		3. Vojnici očekuju da se Judita predajom želi okoristiti	
1. božanska svjetlost oko Judite zasljepljuje vojnike	2. Oloferno se zaljubljuje na prvi pogled		4. Oloferno obećaje Juditi nagradu ako bude štovala Nabukodonosora
		3. Judita se pretvara da štuje Nabukodonosora	
	2. Oloferno izjavljuje nadmoć Juditinog Gospoda koji ju je poslao k njemu		
1. Oloferno govori da namjerava prihvatiti Juditin narod i njihovog Gospoda kao svoga			4. Ali, Oloferno namjerava nastaviti štovati Nabukodonosora istovremeno
			4. Oloferno nudi Juditi poklone i hranu
1. Judita odbija nekošer hranu ²²			4. Oloferno pita što će Judita jesti kad joj ponestane hrane
	2. Judita se podsmjehuje		
1. Judita održava ritual mikve		3. Vagav zove Juditu k Olofernu	4. Oloferno nudi Juditi poklone i hranu koju je pripremila njezina sluškinja
		3. Judita lažno hvali Oloferna	
1. Judita i Olofernu jedu košer hranu koju je njezina sluškinja pripremila	2. Oloferna je svladala neumjerenost u jelu i piću		
1. Judita zove Abru u pomoć i moli se			4. Judita uz Abru ubija Oloferna
1. Judita i Abra se vraćaju u grad s glavom Oloferna			
1. Trijumf Gospoda		3. strah štovatelja lažnog božanstva	4. Nabukodonosor izvrnut ruglu
1. Nagrada Juditi i Judejcima			

Tablica 5 – mitemska analiza Marulićeve "Judite"

Kao i apokrifna "Judita", Marulićeva "Judita" sastavljena je ugrubo iz dva dijela – prva tri "libra" fokusiraju se na opreku između Nabukodonosora i naroda koje želi osvojiti, a druga tri "libra" govore o odnosu među likovima (Pavešković 1997: 9). U tri zadnja poglavlja, čitatelj izbliza upoznaje Juditu, Oziju, Oloferna i njihove komunikacijske odnose.

Premda su Ozija i Judita na istoj strani, njihov način komunikacije vrlo je različit. Judita samostalno dovodi odluke i provodi ih, dok Ozija djeluje isključivo kao dio kolektiva, čime joj je suprotstavljen. Judita je prikazana kao izolirana individua koja najbližiji odnos održava s kućnom pomoćnicom Abrom. Zrcalan odnos ima Oloferno s osobnim pomoćnikom Vagavom. Zato što je vojskovođa, Oloferno je navikao davati zapovijedi, a ne upuštati se u dijaloge, što

²² Još jedna sličnost s knjigom "Daniel". U dvorcu babilonskog kralja, judejski mladići inzistiraju na košer prehrani (Daniel 1: 8-16).

pokazuje i njegova iznenađenost Akiorovim neslaganjem. Olofernova je komunikacija uvijek na jednoj strani komunikacijskog kanala. Navikao je biti "pošiljatelj" koji daje upute vojsci, a ne biti "recipijentom" informacija.

Judita je opisana kao udovica koja živi samostalno zahvaljujući nasljedstvu, a njezina komunikacija s Abrom je jednostrana. Abra je podređena Juditi kao što je Vagav podređen Olofernu – i jedno i drugo su recipijenti komunikacije. Oni ispunjavaju upute koje dolaze od nadređenih, bez da pritom išta uzvraćaju ili komentiraju. Prema tome, Abra i Vagav su međusobno zrcalni likovi koji ispunjavaju jednaku ulogu u odnosu sa svojim poslodavcima. Pritom su dvije djevojke suprotstavljene dvama muškarcima. Ime "Abra" dolazi od latinskog prijevoda u kojem Judita govori da izlazi iz grada "cum abra mea" (Vulgata 8: 32), u doslovnom značenju "s mojom sluškinjom" a, ime Vagav ili Bagoa na staroperzijskom označava eunuha. Pritom je Vagav u kontrastu s hipermaskuliniziranim Olofernom, kao što je Abra u kontrastu s hiperženstvenom Juditom. Sluga i sluškinja nemaju uistinu imena, nego nazive kojima se označavaju njihove podređene funkcije.

	žena	muškarac	smjer komunikacije
nadređeni	Judita	Oloferno	komunikator (davatelj naredbi)
podređeni	Abra	Vagav	recipijent (primatelj uputa)

Tablica 6 – komunikacijske konotacije u Marulićevoj "Juditi"

Kada pristižu u tabor asirske vojske, dvije djevojke su u podređenom položaju u odnosu na vojnike, koji su fizički snažniji od njih²³, ali već pri prvom susretu s Olofernom, situacija se mijenja. Muškarci se zaljubljuju u žene i na taj način umanjuje se početna opreka. Oloferno daje sve veća obećanja Juditi, a sve eksplicitnije navodi i da je spreman podrediti sebe njoj, odnosno svoja dotadašnja uvjerenja njezinima. Priznajući nadmoć njezinih religijskih uvjerenja, on se riječima svrstava na stranu istine i Juditinog Gospoda. Ako je u hijerarhiji lažnog božanstva Nabukodonosora Oloferno bio slavljani vojskovođa, u hijerarhiji Židova ili judeokršćana, on bi – zbog svog nasilja iz prošlosti – bio niže od Judite. Pa ipak, neupitno je da su likovi Judite i Oloferna u pogledu komunikacije i društvenog statusa dosta slični. Oboje su istaknuti među svojim narodom, što im ne dopušta integraciju jer uvijek ostaju nadređeni.

II. 1.5. Inverzija temeljnih komunikacijskih funkcija – Judita i Oloferno

Zbog ambivalentnog opisa likova, njihovih dubokih karakternih crta, nesanice, nemira, slabosti, želja i motivacija, u čitatelju se budi suosjećanje prema likovima, čak i onima načelno negativnima. Suosjećanje, odnosno "milost" navedena je na samom početku kao jedna od temeljnih kršćanskih vrijednosti, koju tekst aktivira kod čitatelja na podsvjesnoj razini. Dakako da će se čitatelj svrstati na stranu Judite, ali će osjećati i određenu udaljenost od nje – ona je toliko besprijekorna da djeluje gotovo božanski. S druge strane, Oloferno je pretjerano groteskno opisan, više nalik na karikaturu, negoli na čovjeka. Upravo kako likovi ne bi bili plošni i jednolični, uvodi se njihova dublja karakterizacija i studija njihovih motiva. Prikazani su kao ljudi u kojima je integrirana njihova dobra i loša strana, nalik na junake iz Tore. Kreposna Judita ipak odlučuje ubiti čovjeka koji je u tom trenutku nenaoružan, a veliki zlikovac Nabukodonosor samo pati od nesanice – i misli da će, ako osvoji svijet, mirnije spavati. Juditinu prijeteću ljepotu opisuje se referiranjem mnogobrojnih znakova antičkogrčkih konotacija, čime

²³ Ponovno se afirmira opozicija između tehnološke sile i božanske moći.

se implicira da takva ljepota može uzrokovati ratove (Paris i Helena), ali može ih i zaustaviti. Kako čitatelj ne bi dobio pogrešnu ideju, eksplicitno se izriče da Judita namjerava ubiti Holoferna, koji je opisan na dovoljno groteskan način da se Judita nikako ne bi mogla zaljubiti u njega (što bi ju odvrátilo od misije, ali i znatno promijenilo njezin karakterni opis).

U kontaktu s Juditom, Oloferno po prvi put postaje iskren u riječima, a Judita postaje neiskrena. Prema tome, ta dva lika donose inverziju prethodne komunikacijske funkcije koju su ispunjavali: Judita se pretvara da želi štovati Nabukodonosora, a Oloferno je uistinu spreman na sve kako bi pridobio Juditu za sebe. Nakon što Judita odlazi Olofernu, čitatelju postaje vidljiva ljudska strana tog negativca. Premda je okrutni vojskovođa, također je kadar zaljubiti se, uživati u ženskoj ljepoti te biti uslužan i pristojan. Čak obećaje Juditi da neće nauditi njezinom narodu i omogućit će im normalan život. To bi se moglo činiti kao rješenje problema. Situacija neočekivano eskalira u trenutku kad Oloferno priznaje nadmoć Gospoda koji je poslao Juditu k njemu; Oloferno obećaje da će štovati njezinog Gospoda kao svog²⁴.

"Sunce mi isteče Judita kad dojde, / onim ti odteče od kihno ti pojde. / Dobro da jih ojde (...) ki da ti vred projde k našim silam, čini, / veleći: Svi ini ki su puka tvoga, / biti hoće plini skoro zbora moga. / Obitan'ja toga ako se spuni stvar, / verovat ću (...) kimno ti imaš mar" (4: 318-326).

Zaljubljenost se čini kao ključna funkcija koja bi mogla negativca obratiti "na dobru stranu". Ako bi Oloferno prihvatio Juditinu religiju, onda bi uvidio da je Nabukodonosor lažno božanstvo. "Da ti ne bude par u mnogih gospoj hor" (4: 329) – ova rečenica Olofernova ima također dvostruko značenje. Ako je Judita superiorna svim ženama, njezin Gospod također mora biti jedinstven i nadmoćan nad svim lažnim božanstvima. No Judita uopće ne razmišlja o njegovim riječima: ona je svoj naum odlučila provesti. Dok čitatelj vidi Olofernovu "dobru stranu", istovremeno vidi Juditinu "lošu stranu". Čak iako je njezina motivacija ispravna, Judita bi morala počinuti ubojstvo. U ovom momentu, oba lika nalaze se u ambivalentnoj situaciji. Opreka među njima je umanjena. Oloferno i Judita su međusobno blizu – i fizički i moralno. Već je ranije bila naznačena Olofernova neumjerenost u jelu i piću – pijanstvo ga onesvještava, što omogućuje Juditi provesti plan. Ubojstvom Oloferna Judita spašava narod. Riječ je o inverziji temeljne funkcija dobra, kojom se uspostavlja kozmološka ravnoteža: ubojstvom zla trijumfira dobro (Levi-Strauss 1989: 225). Formula Levi-Straussa izgleda ovako: $F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{(a-1)}(y)$. U kontekstu ovog teksta, Judita (b) predstavlja dobro (y), a Holoferno (a) predstavlja zlo (x). Kako bi Judita (b) pobijedila zlo (x), morat će primijeniti metodu zla, t.j. uništiti (x) Holoferna (a-1) kako bi se postigao dobar ishod (y).

I.I. 6. Sociološke konotacije

Prema Ecu (1973: 63), kontekst određuje funkciju poruke, odnosno njezinu emocionalnu i interpretativnu vrijednost. Najučinkovitije Marulićevo oruđe upravo je jezik – korištenje hrvatskog jezika u splitskom dijalektu ima višestruku funkciju. Kod širokih masa koje nisu razumjele latinski probuđuje se osjećaj pripadnosti judeokršćanskom identitetu. Ako se Marulićeva "Judita" iščitava kao analogija borbe protiv turske okupacije, ona emocionalno angažira tadašnjeg čitatelja, koji se poistovjećuje s očajnim Židovima, manjinom koju je okružila velika i snažna vojska, prividno nepobjediva – no vjera im daje snagu za borbu i na

²⁴ Parafrazirajući rečenicu iz knjige o Rutu: עַמִּי וְאֱלֹהֵי עַמִּי "tvoj narod moj je narod i tvoj Bog moj je Bog" (Ruta 1: 16).

koncu uspjevaju pobijediti. Čitajući hrvatski tekst, čitatelj ima dojam da se ta radnja odvija upravo sada i ovdje, a ne u antičkoj Judeji. Marulićev prepjev, koji slobodno koristi znak apokrifne "Judite", povezuje ga s biblijskim znakovima i transponira u kršćansku zajednicu Europe 15. / 16. stoljeća, ima veći učinak nego što bi to imao običan prijevod apokrifne "Judite". Korištenje znakova mora, brodova, mornara i ribarenja također ostavlja dojam da se radnja odvija u Splitu, a ne u Betuliji²⁵.

Na kolektivnoj razini, kršćanski čitatelji se poistovjećuju sa židovskim protagonistima, što ojačava svijest o pripadnosti judeokršćanskoj zajednici. Na individualnoj razini, način opisivanja židovskih likova – Judite, Eliakima, Ozije – ostvaren je na način da prenese određenu poruku. Judita, Eliakim, Ozija kao individualni pripadnici zajednice Židova prikazani su kao izuzetno posvećeni održavanju mitzvot²⁶, odlučni i strpljivi. Gradonačelnik Ozija primjer je idealnog političara, koji pati zajedno sa svojim građanima, pokušavajući ih zaštititi, održati snažnom vjeru naroda, ali i učiniti ono što je najbolje za njih. Eliakim je prikazan kao odgovoran "veli pop" koji iz Jeruzalema šalje motivacijske poruke u Betuliju. Židovski kolektiv opisan je kao izuzetno pobožan, ponizan, skroman i strpljiv – konotacija cijele radnje je da upravo takve osobine donose spasenje. Prema tome, Marulićev tekst prenosi i etičku / religijsku, a ne samo ideološku poruku.

Važan emocionalni učinak korištenja splitskog dijalekta je humornost. Glavni antagonist nosi ime povijesnog negativca Nabukodonosora, čije ime kod čitatelja probuđuje strahopoštovanje. Međutim, kada taj veliki i moćni Nabukodonosor progovori splitskim dijalektom, učinak je vrlo humoran: "Poznati ćeš ča sam – (...) i koli sam silan s mojom daržavom ja" (1: 69-76).

Marulić opasnog negativca Oloferna prikazuje groteskno, na taj način izazivajući duhovitost, ali i umanjujući napetost kod čitatelja. Štovatelji "lažnog božanstva" prikazani su i sami kao "lažni ljudi", slični životinjama. Oloferново ime može se razložiti na perzijske riječi "varuš" (širok) i "farnah" (slava) (Hutter 2015). Marulićev Oloferno doslovno je širok – "pritil, / vas obal kako praz ki još ni strižen bil" (1: 237-238). Dok apokrifna "Judita" ne navodi opis Olofernovog izgleda, Marulićeva varijanta na duhovit način upotrebljava značenje njegovog imena; osim toga, rano u tekstu uvodi se znak koji upućuje na klanje. Svinjokolj je europska tradicija, a ne bliskoistočna; time se tekst odmiče od judejskog košer svijeta i istovremeno izaziva humoristični učinak. Uključena je eksplicitna usporedba između ubojstva Oloferna i svinjokolja: "Tim sartce u pini stavi mu pak glavu / Odkla kako svinji ali kako bravu" (6: 315-316).

²⁵ S obzirom da nije identificiran grad imenom Betulija, alegoričnost se pojačava.

²⁶ Heb. zapovijedi

Sociološke konotacije

Eliakim / Joakim (<i>kohen gadol</i>)	Arfaksat (poroženi kralj Medije)	gospodstvo, vitezovi, baruni	Nabukodonosor (kralj Asirije)
Židovi	Karme i Ozija (upravitelji Betulije koji se ne Źele predati)	narodi koji se predaju, vojska	Asirci
Judita	Abra	Vagav	Oloferno

Karakteristike Gospoda (pozitivne kvalitete)	Ljudske karakteristike i dobri i loži	Ljudske karakteristike ni dobri ni loži	karakteristike lažnog božanstva (simulakrum) (negativne kvalitete)
<i>lipost, kripost, čistinja, poštenje, dobrot</i> (Judita)	moć, vlast, sila, oholost; veli, hvaljeni (Arfaksat)	lakomost, pohlepa (vitezovi, baruni)	status lažnog božanstva (Nabukodonosor)
vjera, nada, poniznost, molitva, post, strpljenje (Judejci)	Akior prihvaća judaizam	naivnost, razigranost, raspjevanost (vojnici)	neumjerenost u jelu i piću (Oloferno)
Judita je nagrađena	Arfaksat je porožen, Akior je nagrađen	Oloferno je ubijen	Nabukodonosoru je nanesena sramota

Tablica 7 - Sociološke konotacije u Marulićevoj "Juditi"

II. I. 7. Ishod i poruka teksta

Na kraju teksta, Judita se vraća u grad, Židovi su spašeni, pripovjedač hvali Juditu. Uspostavljena je ravnoteža između dobrog i zlog, a lažnom božanstvu nanesena je sramota: "Židovinka, spletče rugo u sem dvoru, / prirodno poleće Nabukodonosoru." Ishod je negativan za negativne, a pozitivan za pozitivno konotirane likove. Kršćanskom čitatelju šalje se poruka da pozitivne karakterne osobine (nalik onim Juditinima) donose pozitivan ishod, a oholost, pohlepa, neumjerenost u jelu i piću donose poraz. Na početku, strahuju narodi koje je napao Nabukodonosor, ali na kraju, situacija je obrnuta. Iskoristivši ubojstvo Oloferna za propagandu, judejska vojska trijumfira, a Asirci su prožeti strahom: "Takim strahom dahće bjeno sartce ovih, / plač ter vapaj bahće, i jur obide svih" (6: 77-78).

Poglavar Amonita Akior pokazuje najveći psihološki razvoj tijekom trajanja radnje. On se ne suprotstavlja izravno Olofernu, ali ga indirektno pokušava razuvjeriti od napada na Židove, navodeći da su svi koji su ih dotad pokušali porožiti na kraju bili i sami poroženi. Odnos između Akiora i Oloferna sličan je odnosu između moapskog kralja Balaka i proroka Bala'ama (Numeri 22-24), kojeg rabinski komentatori nazivaju najvećim nežidovskim prorokom koji je ikad živio, a neki ga čak smatraju i moćnijim od Mojsija²⁷. Akior odgovara Oloferna od napada na Izrael, kao što Bala'am odgovara kralja Balaka. Akior se ističe pozitivnom karakteristikom iskrenosti: dok se drugi (vitezovi, baruni) povlađuju lažnom božanstvu (pristajući na njegov simulakrum), Akior govori istinu, razbijajući simulaciju. Iskrenost potiče i druge pozitivne karakteristike:

²⁷ Bala'am radi za kralja Moaba, neprijatelja izabranog naroda, ali ga pokušava odgovoriti od napada na njih, sugerirajući da je to strateški loše. Bala'am na čak sedam načina razuvjerava kralja Balaka: govori o jedinstvenom statusu Izraela, nabraja njegova postignuća i vojne uspjehe, navještava poraz Edoma i Moaba od strane Izraela, uništenje Amaleka, uništenje Kenije od strane Asirije i na koncu propast Asirije.

svrstava se na stranu dobra, odlazeći upozoriti Židove, a na koncu prihvaća i njihovog Gospoda, što znači konvertiranje (na židovstvo) odnosno analogiju budućeg pokršćavanja: "Akior, jerbo vi kolika moć biše / (...) kim dobiše, poganski blud pusti" (6: 26-27). Tekst šalje poruku da govorenje istine i prihvaćanje judaističkog (u budućnosti judeokršćanskog) monoteizma donosi konkretnu nagradu (zaštitu i dobrodošlicu), a spominje se i eshatološka nagrada u budućnosti: "On zgora ki gleda, stvoritelj / od svakoga stvora bit će t' obaritelj / i svih nas spasitelj" (3: 73-75).

Nekoliko mjesta u tekstu ima eshatološke konotacije. Židovi obećaju Akioru buduću (eshatološku) sreću jer im je pomogao, ponovno afirmirajući poruku o pobjedi istine. Dakle nije samo neposredni ishod pozitivan, nego i apsolutni ishod koji će se zbiti na kraju vremena. Eshatološki moment prisutan je i u apokrifnoj knjizi o Juditi: "Jao zlobnim narodima koji zlostavljaju moj narod, bit će vam naplaćena cijena kad izbije dan osvete"²⁸. Pobjedu nad Olofernom tekst tumači kao najavu eshatološke pobjede dobra nad zlom. Referenca na cijenu koja će biti naplaćena na dan osvete preuzeta je iz knjige "Izaija" (34: 8). Marulićev tekst eksplicitno spominje Gog i Magog, koji nisu prisutni u apokrifnoj "Juditi". "I vas ž(i)dovski dvor vidit će da je (...) Nabukodonosor (...) toliko mog, / a ne Gog ni Magog" (2: 325-327). Oloferno pokazuje neznanje koristeći referencu "Gog i Magog" kao običnu porugu zbog tog što mu ta imena zvuče kao da su židovska (prema pripovjedačevu komentaru br. 327: "toj su imena židovska. Tako govore rugajući se"). Međutim, u Ezekielovom proročanstvu navještava se kako će Gog iz Magoga napasti Izrael. Prema tome, to nisu imena Židova nego njihovih neprijatelja. U Novom zavjetu, Gog i Magog imaju eshatološku konotaciju apokaliptičnog rata²⁹. Oloferno proglašava Nabukodonosorovu vojsku snažnijom od Goga i Magoga, odnosno snažnijom od onih koji bi mogli uzrokovati apokalipsu.

II. I. 8. Opća načela u Marulićevoj "Juditi"

"Judita" govori o arhetipskom sukobu između dobra i zla, ali vidljive su i nijanse između ta dva stanja. Napredovanjem radnje, opreka između apsolutnog dobra i apsolutnog zla se progresivno umanjuje; likovi su sve više prikazani kao ambivalentni. Judita se spušta niže prema razini "zla" da bi mogla ubiti Oloferna; a Oloferno se uzdiže i pokazuje pozitivne osobine zahvaljujući zaljubljenosti. Na koncu, oštrom inverzijom funkcije dobra, Judita ipak ispunjava funkciju mitološke heroine, ali i židovskog mesije. Činom ubojstva, ona se u tom trenutku spušta prema razini lažnog božanstva, onog koji samoinicijativno odlučuje o dobru i zlu – upravo zbog tog pripovjedač cijelo vrijeme ponavlja činjenicu da ona to čini uz Božju podršku.

Nabukodonosor započinje mnogobrojne ratove radi slave, dok Judita ubija jednog čovjeka radi spašavanja naroda. Još jednom inverzijom, Judita ubojstvom stječe slavu, ono za čime Nabukodonosor žudi. Oloferno je samo vojnik u službi lažnog božanstva Nabukodonosora, a ne pokretač tog rata. Kao vojskovođa, on je jedan od mnogobrojnih moralno ambivalentnih pojedinaca koji samo ispunjavaju svoju dužnost. Oloferno je dakako negativac – ali nije on pokretač invazije. Oloferново ubojstvo služi samo kao upozorenje Nabukodonosoru, kojega pak nije potrebno ubiti jer ga već ubijaju njegove vlastite unutrašnje nesigurnosti. Ubojstvom

²⁸ אוי לך גוי נבל כי תעשוך את עמי גמולך ישלם כי יבקע יום נקם (Book of Judith 16: 17)

²⁹ Židovska eshatologija ne smatra apokalipsu nužnom. Rabinski autoritet Rambam afirmira vjeru u dolazak Mesije kao ključni aspekt židovstva, smatrajući detalje o imenima naroda i pojedinaca koji će biti uključeni nevažnima – pa tako i Ezekielovo imenovanje Goga iz Magoga nema velik značaj. Prema Rambamu, nema pretjerane razlike između sadašnjosti i mesijanskog doba, osim što će u mesijansko doba značiti emancipaciju izabranog naroda i početak novog boljeg razdoblja za čovječanstvo (Mishneh Torah, Kings and Wars 12:2).

Oloferna, Nabukodonosor je dobio potvrdu Akiorovog "proročanstva" o tome da su Judejci zaštićeni. Međutim, ne spominje se kako je Nabukodonosor primio tu vijest. Premda je na početku najavljen kao glavni neprijatelj, na kraju je naprosto postao nevažan. Opreka je razriješena, dobro je pobijedilo, a zlo postaje nevažno.

Židovi i Asirci zapravo se ne suočavaju direktno – tek na samom kraju, kad je radnja već dovršena, Judejci protjeruju okupatore. Cijelu bitku vode dva pojedinca – Judita i Holoferno – u čijem je međusobnom odnosu sadržana analogija kozmološkog, povijesnog, društvenog i tehnološkog sukoba.

Marulićev tekst u završnom "libru" nabraja sve vrijednosti koje se u tekstu zastupaju: pobožnost, molitva, post, poniznost, skromnost, čistoća (6: 256-271). "Jur poni svaki nas nju hti(j)mo sliditi. / Jur počnimo danas pobožno živiti: / moliti, postiti, poniziti dušu i put, / ostrine nositi, gizdav odvrići skut". U završnom libru također se eksplicitno spominje znak s kršćanskom konotacijom: "Da Duha Sveta mast pomaga vazda njoj" (6: 264), te daljnji kršćanski znakovi, kada je riječ o Juditinoj slavi: "Juditina [slava] zvoni i visoko gori / Gdi ju s sobom poni, gdje su an'jelski kori, / Gdje su rajski dvori, Kerubin, Serafin (...) Gdi je svitlost prez tmin, radost prez pečali" (6: 230-235).

Temeljna načela interpersonalne komunikacije koje tekst zagovara uključuju tješjenje nesretnih, opraštanje onima koji vrijeđaju, pomaganje potrebitima, ljubaznost i pristojnost u obraćanju: "Utišen'ja pokoj diliti ubozim, / prostiti nepokoj uražen'ja mnogim. / I svakim nemozim pomoći ne kratit, / i ka svakim mozim s ljubicom se obratit." Na koncu, kako je već najavljeno početkom rada, završetak podsjeća na važnost zagovaranja istine: "Ljubiti istinu, laže se čuvati / ufan'ja slatčinu nigdar ne pušćati" (6: 265-272).

Ako se uzmu u obzir opreke između istine i laži, judejskog Gospoda i lažnog božanstva – postavlja se pitanje o temeljnom problemu koji tekst nastoji riješiti. Ključ za odgovor može se nalaziti na najmanje očekivanom mjestu, naime u rečenici koja posve odudara od ostatka teksta. Izuzetno problematičnom čini se tvrdnja da su Judejci nastavili sretno živjeti "pokla ne umoriše s proroci Mesiju" (6: 432). Korištenje povijesno netočne optužbe za ubojstvo Isusa u potpunoj je suprotnosti s načinom na koji su Judejci prikazani – kao pobožni, strpljivi, gostoljubivi, suosjećajni, spremni pomoći, ljubazni, ali i s porukom o jedinstvenosti judeokršćanskih načela koju tekst nastoji poslati. Je li pripovjedač uistinu na samom kraju teksta posve obrnuo argumente? Ipak se valja osvrnuti na ostatak teksta.

S obzirom na centralne opreke koje se tematiziraju, moguće je da ovaj fragment pokušava pronaći odgovor na pitanje – kako je moguće da narod kojem se pripisuju tako pozitivne osobine gubi svoju državu te je izložen progonu Rimskog Carstva nakon pada Drugog hrama 70. g. n. e. – te ako se to dogodilo njima, može li se isto dogoditi i drugima. Je li dovoljno držati se prethodno nabrojanih pozitivnih načela da bi se moglo računati na pozitivan ishod? Možda je upravo u ovoj rečenici, koja je u potpunoj kontradikciji s ostatkom teksta, ključ za odgonetavanje temeljnog pitanja kojim se tekst bavi.

II. I. 9. Zaključak

I na samom koncu dolazi se do centralnog pitanja "Judite" – ako je istina istina, a laž je laž, može li laž ponekad nadjačati istinu? Kako je moguće da lažno božanstvo može raspolagati superiornom tehnologijom? Može li tehnologija lažnog božanstva nadjačati judejsku vjeru u Gospoda? Priča o Juditi jednoznačno zaključuje da istina uvijek pobjeđuje, ali Marulićev tekst

ne zadovoljava se tim jednostavnim zaključkom. Ako istina uvijek pobjeđuje, ako vjera Judejaca nadjačava superiornu tehnologiju lažnog božanstva, zašto onda antički Judejci nisu pobijedili tehnološki nadmoćno Rimsko Carstvo? Marulićev pripovjedač odgovor traži na pogrešnom mjestu – ali nastojeći spasiti logički slijed teksta³⁰.

³⁰ Ne uzimajući u obzir druga logički konzistentna objašnjenja, na primjer da sukob Židova s Rimskim Carstvom u totalu donosi pozitivni ishod – u egzilu se zapisuje Usmena Tora, a židovska disperzija svijetom pomaže širenju judeokršćanstva, čime ponovno istina pobjeđuje.

III. Semiotička analiza Kranjčevićevog "Mojsija" (1893.)

Opis izlaska hebrejskih robova iz Egipta obuhvaća čak četiri od pet knjiga Tore. Mojsije je jedna od najčešće referiranih osoba, ne samo u hrvatskoj književnosti, nego u cjelokupnoj globalnoj judeokršćanskoj kulturi. Posvećen mu je i velik broj midraša koji prikazuju različite aspekte njegove osobnosti. Priča o izlasku iz Egipta doživljava mnogobrojne adaptacije u književnosti, filmu, glazbi i svim drugim vrstama umjetnosti. Nakon starohrvatskih, pretežno crkvenih adaptacija, Kranjčevićeva romantičarska pjesma iz razdoblja realizma angažira recipijente 19./20. stoljeća, ulazeći u kanon hrvatske književnosti.

U ovom radu, fokus će biti na prikazu Mojsija u Kranjčevićevoj pjesmi (1893.). O centralnom dijalogu u "Mojsiju" već je objavljen rad (Rem 2023), u kojemu je također uključen ekstenzivan pregled literature koja se bavi Kranjčevićevom pjesmom. Ovaj rad fokusirat će se na semiotičku analizu prema Levi-Straussu (1989), s ciljem identificiranja temeljnih binarnih opreka, sociološke, kozmološke, zemljopisne i tehnološke sheme, kao i dekodiranja poruka, odnosno općih načela u tekstu.

III. I. Značenje Mojsija u judeokršćanskoj kulturi

U judeokršćanstvu, Mojsije ima konotaciju snažnog pojedinca, mentora, učitelja i osloboditelja. Unatoč zaslugama za izvođenje robova iz Egipta, "Mojsije je bio vrlo skroman, više nego svi drugi ljudi na zemlji"³¹. Prije preuzimanja funkcije *izabranog*³², on čak pet puta odbija poziv Gospoda za inicijativu oslobađanja naroda iz ropstva: "Tko sam ja da se uputim faraonu"³³; "Ako dođem k Izraelcima (...) što ću im reći?"³⁴; "Ali što ako mi ne povjeruju"³⁵; "Nisam rječit čovjek"³⁶; "pošalji, molim, koga ćeš poslati" (u značenju: nekog drugog)³⁷. Rabinski komentatori smatraju da je Mojsije izabran upravo *zbog* skromnosti, koja ga je činila podobnim preuzeti tako veliku odgovornost³⁸. Osim skromnog ponašanja, ističe se Mojsijeva visoka obrazovanost u odnosu na narod: "On je bio izabran od cijelog čovječanstva zato što je stekao više znanja nego bilo koji čovjek i uzdigao se iznad svih ljudi"³⁹.

U Kranjčevićevom tekstu, Mojsijeva skromnost manifestira se kao negativan osjećaj sumnje, a njegova samopouzdanost poprima odlike hrabrosti, potrebne da bi se narod oslobodio. Kranjčevićev tekst upravo naglašava bliski uvid u osobna proživljavanja ove velike biblijske figure. U pjesmi, vidljivo je da Mojsije nije prosječan čovjek iz (porobljenog) naroda, nego istaknuti pojedinac. Prema Tori, Mojsije odrasta u faraonovoj palači te se prvi put susreće sa stvarnim životom robova tek u odrasloj dobi; zaprepašten nasiljem koje vidi, želi pomoći svom narodu (Knjiga izlaska 2: 11). Mojsijevo pitanje "Tko sam ja" ukazuje na problem identiteta – kako netko tko nije iskustvo ropstvo može osloboditi (izvesti) narod (Zornberg 2016: 24).

³¹ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה: (Brojevi 12: 3)

³² מֹשֶׁה בַּחִירוֹ "Mojsije, njegov izabrani" (Psalmi 106: 23)

³³ מִי אֲנִי כִּי אֵלֶּךָ אֶל-פַּרְעֹה (Knjiga izlaska 3: 11)

³⁴ הֲנִיָּה אֲנִי כִּי אֵלֶּךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (...) מִה אֶמַר אֲלֵהֶם (Knjiga izlaska 3: 13)

³⁵ וְהֵן לֹא-יִאֱמִינוּ לִי (Knjiga izlaska 4: 1)

³⁶ לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי (Knjiga izlaska 4: 10)

³⁷ שְׁלַח-נָא בְּיַד-תְּשַׁלַּח (Knjiga izlaska 4: 13)

³⁸ "S obzirom da si umanjio [značaj] samog sebe, [Tora] će se zvati tvojim imenom" (Bavli, Shabbat 89a: 4). Mojsije je odbio preuzeti zasluge za autorstvo Tore, i upravo zbog tog Tora se naziva njegovim imenom (Petoknjižje / Pet Mojsijevih knjiga).

³⁹ והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא וכי הוא ע"ה (Rambam: Mishnah Sanhedrin 10:1:22)

Njegovo opiranje preuzimanju tog zadatka može se objasniti kontekstom o Mojsijevom odrastanju.

Kranjčevićev tekst ne spominje ove pojedinosti, ali je vidljivo da između Mojsija i naroda postaje velike obrazovne i komunikacijske razlike. Samo čovjek koji ima distancu od robovskog načina života je primjeren iskupitelj, netko tko može uspješno razgovarati s faraonom (unatoč sumnji u vlastitu govorničku sposobnost, zbog čega mu pomaže brat Aron). Upravo udaljenost od ostatka Hebreja čini ga kvalitetnim vođom (Brown 2013, I: 5: 4). No ta visoka pozicija ga izolira od ostatka naroda; u pothvatu oslobađanja, ostaje cijelo vrijeme usamljen (Buber 1965: 201). Kranjčevićeva pjesma naglašava Mojsijev osjećaj izoliranosti u odnosu na narod.

Za razliku od kršćanskih interpretacija koje Mojsija smatraju samo izvršiteljem Božje volje (Pinches 2007: 1240), židovstvo vjeruje kako je Mojsije samoinicijativno vršio čudesa (Zohar, Shemot 52: 391). Kako bi to uspio, morao je imati samopouzdanja. Unatoč skromnosti, Mojsije je primjer čovjeka koji je vjerovao u sebe: "Kao što čovjek mora vjerovati u Gospoda, također kasnije mora vjerovati u sebe samog"⁴⁰. Robovi su morali vjerovati da ih Gospod uistinu želi osloboditi – i da je Mojsije poslan njima s tom svrhom. Pogreške naroda mogu se shvatiti kao rezultat manjka samopouzdanja – nisu se osjećali izabrano, niti su vjerovali da je Gospod uistinu uz njih, niti da je Mojsije doveden kako bi ih odveo u Obećanu zemlju (Tzidkat HaTzadik 1913: 154).

Kranjčevićeva pjesma naglasak postavlja upravo na Mojsijevu komunikaciju s Gospodom. Prema Tori, Mojsije je s Gospodom razgovarao "licem u lice"⁴¹, na ravnopravnoj razini, partnerski (Rabbeinu Bahya: Shemot 33: 11); jedinstven slučaj metafizičke komunikacije bez posrednika. Smatran je jedinim prorokom koji je mogao na taj način ostvariti komunikaciju s Gospodom. Govorio je vrlo hrabro, bez straha i oklijevanja; suprotstavljao se i inzistirao na onome što smatra ispravnim; višeput je branio svoj narod, čak i kad se činilo da su nepovratno pogriješili (Zohar, Vaera 1: 11). Njegova iznimna otvorenost mogla se percipirati kao drskost, što je naglašeno u Kranjčevićevoj pjesmi, koja ilustrira začuđenost Gospoda takvo hrabrim Mojsijevim obraćanjem.

Rabinski komentatori također se bave ovom temom i zaključuju da Mojsija njegove prethodne zasluge i status *izabranog* čine "službenikom u kući Gospoda" (Brojevi 12: 7), koji može govoriti bez ustručavanja, ono što drugi ne bi mogli niti smjeli (Zohar, Vaera 1: 11). U Tori, narodu je strogo zabranjeno prilaziti vrhu gore Sinaj⁴² i šatoru u kojem se nalazi izvorni rukopis Tore⁴³ jer bi spontano izgorjeli u blizini Gospoda⁴⁴. Kad Mojsije silazi sa Sinaja, lice mu je toliko obasjano da ljudi ne mogu niti pogledati u njega⁴⁵, nakon čega stavlja veo na lice (Knjiga izlaska 34: 33-35). Svi ti postupci izoliraju ga: što je bliži Gospodu, udaljeniji je od naroda⁴⁶.

Svaki prijestup Hebreja odražavao se na Mojsijevu komunikaciju. Kad bi došlo do problema, komunikacijski kanal bio bi zakrčen jer bi Mojsije – kao čovjek – osjećao da snosi dio tereta

⁴⁰ כָּשֶׁם שְׂצִירֵךְ אָדָם לְהֵאמִין בְּהֵ"י כִּי צִרִיךְ אַח"כ לְהֵאמִין בְּעַצְמוֹ (Tzidkat HaTzadik 1913: 154)

⁴¹ פָּנִים אֶל פָּנִים (Knjiga izlaska 33: 11)

⁴² Knjiga izlaska 19: 21; 24: 2

⁴³ Levitski zakonik 10: 7

⁴⁴ Kao što su izgorjeli Nadab i Abihu (Levitski zakonik 10: 2)

⁴⁵ Knjiga izlaska 34: 30

⁴⁶ Aron i Mirjam kritizirali su Mojsijevu distanciranost od naroda (Brojevi 12: 1).

odgovornosti za postupke naroda⁴⁷. Četrdeset godina nakon pobune robova koji su se htjeli vratiti u Egipat, Gospod nije komunicirao s Mojsijem sve dok nije nestalo pripadnika te generacije (Bavli, Bava Batra 121b: 1).

III. II. Semiotička analiza mitema u Kranjčevićevom "Mojsiju" prema Levi-Straussu (1989)

Ova matrica prikazuje događaje u pjesmi "Mojsije", podijeljene u četiri kategorije prema Levi-Straussu (1989). Kranjčevićev tekst pruža uvid u razmišljanja i osjećanja pojedinca koji ima izuzetno kompleksan zadatak oslobođenja cijelog naroda, u čiju lojalnost nije posve siguran. Četiri temeljne kategorije događanja stoga zrcale *vanjska i unutrašnja stanja* ropstva i slobode.

U prvom stupcu (1) događaji su vezani uz Mojsijevu inicijativu za izvođenje naroda iz stanja ropstva (zemlje misirske) u Obećanu zemlju Hanaan, kojom teče med i mlijeko. U Kranjčevićevom tekstu, Mojsije inicira oslobađanje, dok u Tori piše da su robovi zatražili oslobađanje: "I uzdisali su Izraelci u ropstvu i vikali"⁴⁸, nakon čega Gospod poziva Mojsija (Knjiga izlaska 3: 7-8).

Druga kategorija (2) označava događaje koji konotiraju Mojsijevu sumnju⁴⁹ – od Božjeg pitanja i postulata o jednakopravnosti svih ljudi na svijetu – preko triju upozorenja Mojsiju, do povrijeđenosti nakon zlatnog teleta – pa do finalnog razočaranja i klonuća. Znakovi sumnje pojavljuju u stanju *istovremenog ropstva i slobode*.

Događaji treće skupine obuhvaćaju reakcije izabranog naroda – od početnog veselja do finalnog nezadovoljstva. Na početku, ljudi pokazuju znakove zadovoljstva: bespogovorno polaze s Mojsijem, dive se vatrenom stupu i Božjem glasu, no na koncu ih zbunjuje novo stanje koje nije ni ropstvo ni sloboda, te izrađuju zlatno tele. Premda zlatno tele naziva igračkom, nastojeći umanjiti značaj tog postupka, Mojsije zapada u duboku sumnju – te ponovno percipira stanje ropstva (1) i u obranu naroda podiže glas. Četvrta skupina obuhvaća sve postupke koji vode prema konačnom oslobođenju naroda.

Vidljivo je da zapravo sve četiri kategorije mitema ukazuju na temeljnu opreku između ropstva i slobode – na denotativnoj i konotativnoj razini. Iz fizičkog stanja ropstva inicira se izvođenje – tijekom kojeg narod percipira stanje koje je nalik ropstvu i slobodi istovremeno (slobodni su od Egipćana, ali nisu slobodni živjeti u obilju), kao i stanje koje nije ni ropstvo ni sloboda (pri dolasku pred Obećanu zemlju).

Događaji iz prve kategorije (1) vezani su uz polazno stanje ropstva, a događaji iz četvrte skupine (4) vezani su uz finalno stanje slobode. Znakovi sumnje (2) vezani su uz lokaciju pustinje, mjesta istovremenog ropstva i slobode, a reakcije naroda (3) uz stanje koje nije ni sloboda ni ropstvo.

⁴⁷ מֹשֶׁה בַּחִירוֹ עָמַד בְּפֶרֶץ לַפְּנִי לְהַשִּׁיב אֶחְמָתוֹ מִהַשְּׁהִיטָה "Mojsije, njegov izabrani, stao je u pukotinu, pred njegovo lice kako bi spriječio progarajuće uništenje" (Psalmi 106: 23)

⁴⁸ וַיִּזְדַּקְוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֶבְרָה וַיִּזְעֻקוּ : (Knjiga izlaska 2: 22-24, Sefaria)

⁴⁹ Midrash Tanhuma piše da je Gospod dao Mojsiju tehnike za odagnavanje sumnje – prisjećanje zasluga Abrahama, Izaka i Jakova (Ki Tisa 32: 1).

1. Mojsijeva inicijativa (ropstvo)	2. znakovi sumnje (i ropstvo i sloboda)	3. reakcije naroda (ni ropstvo ni sloboda)	4. izvođenje (sloboda)
Mojsije moli Gospoda da izvede narod iz ropstva	Gospod pita "zašto da bih ja zbog jednog stvora drugi kido stvor?!" (Kranjčević 1997: 86)		
Mojsije argumentira da se u čovjeku nalazi dio Gospoda			Gospod pristaje pomoći Mojsiju
	prvo upozorenje Mojsiju		
			Mojsije izvodi narod u pustinju
			Gospod usmjerava narod prema Obećanoj zemlji
		narod se veseli božanskom stupu od vatre i putokazu	Narod čuje glas u grmljavini
samo Mojsije razumije Božji glas	drugo upozorenje Mojsiju		
		narod je izradio zlatno tele	
	Mojsije je duboko povrijeđen		
Mojsije moli oprost za narod			Gospod se tužno smješka
			Narod dolazi pred Obećanu Zemlju
Mojsije obavještava narod da su stigli pred Obećanu zemlju		narod zastaje	
		narod se čudi i negoduje	
	Mojsije pada na tlo		
	treće upozorenje Mojsiju		

Tablica 1 – mitemska analiza Kranjčevićevog "Mojsija"

Temeljna opreka koju Mojsije nastoji reducirati jest ona između slobode i ropstva – dolaskom u slobodu, on želi ukinuti ropstvo. Međutim, tekst šalje poruku o višeslojnosti tih pojmova – osim slobode i ropstva, postoje i stanja ne-ropstva te stanja ne-slobode, kojim tekst na koncu i završava.

III. III. Binarne opreke

III. III. 1. Izvođenje i silovnost

Funkcija *izvođenja* u pjesmi je pozitivna; izvođenje se odnosi na postupak kojim Gospod pokazuje put, a narod ga samostalno prelazi. U pjesmi se ne spominje faraon, deset egipatskih zala, *Pessach*, niti čudesa koja je izveo Mojsije – naglasak je baš na komunikaciji s Gospodom.

Dok je u Tori važno upravo napuštanje Egipta, u Kranjčevićevom tekstu "zemlja misirska" spominje se tek dvaput⁵⁰ i nema velik značaj za razvoj priče⁵¹.

Obraćajući se Gospodu, Mojsije govori u imperativu: "izvedi narod moj" (Kranjčević 1997: 86). On ne moli niti preklinje, nego eksplicitno traži prava za narod. Time tekst ukazuje na Mojsijevo samopouzdanje, ali i njegove velike zasluge te status Božjeg "voditelja kućanstva", u skladu s rabinskim interpretacijama koje Mojsija smatraju dostojnim direktne komunikacije s Gospodom, što njegovu hrabrost čini pozitivno, a ne negativno konotiranom (Zohar, Vaera 1: 11).

Kao opozicija "izvođenju" koje podrazumijeva slobodnu volju izvođenog naroda, u pjesmi se nalazi sintagma "silovno izvlačenje" (Kranjčević 1997: 90). Dolazeći pred još uvijek neoblikovanu Obećanu zemlju, ljudi Mojsija optužuju da ih je "silovno izvukao" iz misirskih lanaca – iz stanja ropstva u stanje koje nije ni ropstvo ni sloboda. Riječju "silno", Gospod opisuje Mojsijevo unutrašnje gorenje od ideala, no riječ je o pretjeranom gorenju koje dovodi do potpunog izgaranja; riječi koje imaju u korijenu pojam sile negativno su konotirane.

Ljudima je u Tori obećano da će biti *izvedeni*, odnosno odvedeni iz stanja ropstva u stanje pune slobode; neće biti prepušteni sami sebi u međuprostoru između ropstva i slobode (Zohar, Vaera 5: 55). Pritom se stanje potpune slobode izjednačuje s obećanjem da će postati narod i imati svoju državu (Knjiga izlaska 6: 6)⁵². Identitet skupine kao naroda, kojem se daje teritorij i upute za osnivanje vlastite države, povezan je sa značenjem potpune slobode, što se konotira izrazom *izvođenja*. Izvođenje također podrazumijeva obrazovanje: narod je u ropstvu bio posve neobrazovan i Mojsije ih je svemu morao podučiti, kako bi uopće znali cijeniti novostečenu slobodu (Zohar, Baera 5: 57). Taj aspekt se u Kranjčevićevoj pjesmi konotira uklanjanjem mreže. Otkrivanje očiju poistovjećuje se sa znanjem (Knjiga postanka 3: 7).

III. III. 2. Sloboda i ropstvo

Premda je osnovna tema oslobođenje, riječ "sloboda" spominje se samo triput. Pozitivne konotacije osigurane su mnogo zastupljenijim pojmom "izvođenja", odnosno vođenja s jedne lokacije na drugu. Naglasak je na usmjerenom kretanju pod nečijim vodstvom, na putovanju prema određenoj lokaciji, a ne samo napuštanju stanja ropstva. Mojsije narod vodi u Obećanu zemlju Hanaan kojom teče med i mlijeko, a ne naprosto bilo kamo. Knjiga izlaska na denotativnoj razini govori o izlasku iz jedne lokacije i kretanju prema drugoj, *izvođenju*, ne samo od-robljavanju. Hebreji napuštaju ono što su bili u prošlosti (robovi, stranci), ali istovremeno stječu novi identitet Izabranog naroda. Inzistiranje na "izvođenju" umjesto na "oslobađanju" konotira vodstvo prema slobodi, a ne samo od-slobađanje od ropstva. Narod uviđa da sloboda nije isto što i odsutnost ropstva (što se može prikazati i pomoću Greimasovog četverokuta (Greimas 1966, cit. prema Beker 1991: 69). Greimasov četverokut korisno je sredstvo semiotičke analize jer pomaže za ustanovljivanje pojedinačnih stadija *između* dvaju glavnih opreka.

Riječ "ropstvo" spominje se samo četiri puta, od čega dvaput u ponavljanju: "Izvedi ga iz ropstva zlopatna". Osim denotativnog značenja robovanja antičkih Hebreja u Egiptu, ropstvo

⁵⁰ Obećana zemlja Hanaan također se spominje samo dvaput.

⁵¹ Dok je u rabinskoj književnosti naglasak upravo na lokaciji Egipta kao "najnižem od svih mjesta", izvoru posvemašnjeg zla, u pjesmi Kranjčevića ta dimenzija nije naglašena, što omogućava poopćivost sadržaja.

⁵² Kod Kranjčevića, aspekt identiteta i države je značajan; stoga se potpuna sloboda povezuje s određenošću kulturom i teritorijem.

može konotirati i druge vrste neslobode, na razini društva, ali i pojedinca. Pjesma "Mojsije" konotativno govori i o unutrašnjem ropstvu. Unutrašnje ropstvo konotira se znakom zakrivenih očiju: "Izvedi ga iz ropstva zlopatna / I skini mu sa vjeđa pospanih / Još onu mreću tvrdu, zlokobnu, / Što zastire sad oči njegove!" (Kranjčević 1997: 86). Sugerira se da narod, zbog unutrašnje (konotativne) mreće, ne razumije važnost slobode. Biblijska knjiga Izaija na sličan način dovodi u vezu zakrivene oči i zarobljeništvo: "otvoriti oči zakrivene, izvesti zarobljenika iz zatvora, da ne ostane sjediti u tami⁵³ (42: 7). Fizičko zarobljeništvo dovedeno je u vezu s mentalnim zarobljeništvom, u značenju – onaj kome su oči zakrivene, ne vidi put kojim bi mogao izići iz zatvora. Mojsije u pjesmi traži da se narodu skine mreća s vjeđa pospanih – u konotativnom značenju – da primijete svoje zatočeništvo i način kojim bi se mogli osloboditi⁵⁴.

Mojsije ukazuje na fizičku i mentalnu porobljenost naroda: "Spomeni se da ropstvo nemilo, / Ko teško ono stijenje nadgrobno, / Na leđima mi tlači bratskijem" (Kranjčević 1997: 86). Vidljiva je referenca na knjigu "Job", gdje se ukazuje na problem porobljenih koji ne traže Gospoda, niti misle da bi se mogli osloboditi: "Mnogi porobljeni viču i plaču u rukama nasilnika, a ne pitaju: Gdje je Gospod koji me je načinio?⁵⁵"

III. III. 3. Narod (oblikovan od zemlje) i prašina (pijesak)

Riječ "narod" jedna je od najčešće ponavljanih riječi u pjesmi (15 puta). Nijednom se poimence ne spominje "hebrejski" ili "židovski" narod, nego "izabran narod" – što olakšava poopćivost. U povijesnom kontekstu nastanka pjesme, vidljiva je poveznica s narodnim preporodom europskih naroda, koji u 19. stoljeću prolaze kroz sličnu situaciju oslobađanja od prethodnih ugnjetavača i nacionalnog ujedinjenja kao što su Hebreji u 2. tisućljeću pr. n. e. (izlazak robova iz Egipta povijesno se smješta oko 1300 g. pr. n. e.⁵⁶). Kao što je hebrejski narod "rođen" prolaskom preko Crvenog mora, europski narodi rađaju se u 19. stoljeću, oslobađajući se ne samo od konkretnih naroda koji su ih porobili, nego i od monarhizma i feudalizma, koji se zamjenjuju demokracijom i kapitalizmom, a tehnologija omogućuje oslobađanje od napornog rada i nadilaženje sila prirode.

Dok "narod" predstavlja organiziranu i oblikovanu skupinu, "prašina" signalizira prividnu beznačajnost, izgubljenost, raštrkanost, dezorijentiranost, manjak vodstva (ponovno se vraćajući slobodi koja nije samo "odsutnost ropstva", tako ni narod nisu bilo koji ljudi, nego "izabrani narod", oblikovana i strukturirana zajednica. Na doslovnoj značenjskoj razini, narod se nakon oslobođenja nalazi u pustinji: "A šta je život – ko i pustara, / A šta su ljudi – ko i prašina". Dolaskom pred Obećanu zemlju, narod mora preuzeti funkciju Gospoda – i oblikovati državu iz prašine.

Prah u Tori ima pozitivnu konotaciju nečeg što je rašireno cijelim planetom i neuništivo. Adam je oblikovan "prahom iz zemlje", u njega je udahnuta "duša života" (*neshamat hayim*) i postao je čovjek "živom dušom" (*nefesh haya*)⁵⁷. Jakovu je obećano da će se njegov narod proširiti cijelom zemljom, kao prah: "Tvog sjemena će biti kao praha zemlje; proširit će se istokom, sjeverom i jugom; u tebi i u tvom sjemenu bit će blagoslovljen cijeli rod ljudski"⁵⁸. Stoga prah

⁵³ לפקח עינים ערות להוציא ממסגרת אסיר מבית כלא ישרי חשך: (Izaija 42: 7, Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

⁵⁴ Ovdje je ponovno važna pozicija Mojsija kao pojedinca koji je odrastao u palači i nije "zakriven" ograničenjima ropskog života kao ostatak naroda.

⁵⁵ מלב עשוקים יזעיקו ישועו מזרוע רבים: ולא-אמר איה אלוה עשי: (Job 35: 9-10)

⁵⁶ Kitchen / Mitchell 1996: 188

⁵⁷ עפר מן-האדמה ניפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לגפוש חיה (Knjiga postanka 2: 7)

⁵⁸ ויהי זרעך כעפר הארץ ופרצת גמה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בך כל-משפחת האדמה ובנרעה (Knjiga postanka 28: 14)

označava nešto što je zajedničko svim narodima – jer praha postoji na cijelom svijetu, ali i u svim tijelima, prema Knjizi postanka (2: 7).

Kranjčevićeva pjesma uspoređuje život s pustinjom, a ljude s prašinom (1997: 89), koja samo *djeluje* kaotično, ali zapravo je pomno oblikovana i utjelovljena – na individualnoj bazi, u čovjeka (Adama), a na kolektivnoj, u narod. U pjesmi se navodi da je prvi čovjek stvoren od praha, a nakon toga udahnut mu je božanski dah, označen znakom "iskrice", koja se zatim rasplamsala u "plamičak", a kod Mojsiju prerasta u veliku vatru. Vatra je pritom znak za božansku dušu (*neshamat hayim*)⁵⁹.

U pjesmi se nijednom ne spominje prvi Mojsijev dijalog s Gospodom uz vatreni grm na brdu Horeb (Knjiga izlaska 3:2-4). Grm koji gori, ali ne sagorijeva, označava dušu koja ostaje netaknuta situacijama kroz koje prolazi tijelo (Shev Shmateta, Introduction: 15). Obrazovanjem se jača aspekt duše unutar tijela, što podrazumijeva rast unutrašnjeg plamena (Shev Shmateta, Introduction 16).

izvođenje	sila
sloboda	ropstvo
narod (zemlja kao lokacija)	pustara, pustinja, prah, prašak
zemlja (tlo)	brdo, visina
iskra, plamen (čovjek)	grom, vatreni stup (Gospod)
ideali (sjajna vječita vatra)	sumnja (crna smrt)
sićušni	velebni
suze	smijeh
čovjek (Adam)	ljudi, ljudstvo
meki, svilni oblaci	oblaci od guste prašine

Tablica 2 – binarne opreke Kranjčevićevog "Mojsija"

III. III. 4. Zemlja (tlo) i brdo (visina)

"Zemlja" može označavati lokaciju prebivanja nekog naroda, ali i "tlo" iz kojeg je izrađen čovjek. Pri prvom pojavljivanju riječi "zemlja" u pjesmi, govori se o Adamu: "iz zemlje prvog stvora izveo" (Kranjčević 1997: 87). Izvođenje Adama iz zemlje dovedeno je u vezu s izvođenjem naroda iz zemlje misirske u Obećanu zemlju Hanaan. Prema tome, narod nije samo izveden, nego je i iznova oblikovan, kao Adam. Narod se *izvodi* iz zemlje kao što je Adam *izveden* iz zemlje. Također je u izvornom oblikovanju Adama sadržana analogija budućih oblikovanja izabranog naroda, a zatim i drugih naroda koji mogu sebe smatrati izabranima. Poveznica između zemlje i identiteta (osobnog i kolektivnog) snažno je naglašena. Upravo zato što je Adam *oblikovan* iz zemlje, a ne samo raštrkan kao prašina, on ima konkretan individualni identitet, a potencijalno i kolektivni⁶⁰.

Zemlji je suprotstavljeno "brdo" ili "visina" u kojoj prebiva Gospod. Ovdje je vidljiv dualizam između fizičkog i metafizičkog, materijalnog i nadmaterijalnog. Brdo predstavlja opreku Zemlji: ono je udaljeno, uzvišeno, izmješteno. Gospod navodi da je pogled s brda drukčiji nego sa zemlje – te sve djeluje sitno i beznačajno.

⁵⁹ Prema nekim objašnjenjima, vatra podrazumijeva ezoterični aspekt Tore, a voda halahički (Taub 2022).

⁶⁰ Riječ Adam kasnije će označavati čovječanstvo.

III. III. 5. Grom, vatreni stup

U Kranjčevićevoj pjesmi, pojam plamena odnosi se na Adamovu *neshamat hayim*, koja je od "iskrice" prerasla u "iskru", zatim u "plamičak", a na koncu u pravi veliki "plamen". Konotacija znaka plamena pozitivna je jer ima funkciju motivacije pojedinca za oslobođenje naroda. Vatreni stup predstavlja božansku protutežu ljudskom plamenu. Dok je u biblijskoj priči jedna od funkcija vatrene stupa zaštititi odbjegle robove od egipatske vojske koja ide za njima, u Kranjčevićevom tekstu, Egipćani se uopće ne spominju. Jedinu prepreku oslobađanju predstavlja *unutrašnja sumnja* u mogućnost nadilaženja stanja ne-ropstva.

S obzirom da Egipćani nisu važni u pjesmi, vatreni stup djeluje isključivo kao navigator koji pokazuje smjer prema Obećanoj zemlji Hanaan. Gospod se pritom ne pojavljuje osobno pred narodom u vizualnom smislu, nego formira stup (noću vatreni, danju oblačni) koji će voditi ljude (Rashi: Exodus 13:21). Stup predstavlja temelj budućeg doma Izraelova⁶¹ (Ibn Ezra, Exodus 13: 21).

U Kranjčevićevoj pjesmi, Gospod komunicira s narodom putem grmljavine, ali Mojsije je zbog svog statusa "genija" jedini koji može razumjeti riječi izgovorene kroz gromove. U Tori piše: "I bio je glas iz munje i težak oblak nad planinom, i vrlo vlasak zvuk roga, i uplašio se cijeli narod u kampu"⁶². U tom fragmentu, brdo se trese, Mojsije se uspinje u oblak na vrhu brda Sinaj; narod je zatražio direktnu komunikaciju s Gospodom (Rashi: Exodus 19: 9-10). Gospod upućuje Mojsija pripremiti narod za direktnu komunikaciju tijekom sljedeća tri dana, a Deset zapovijedi Gospod izgovara direktno narodu⁶³. U skladu sa židovskom tradicijom, cijeli narod čuje Božji glas.

No, Kranjčevićev Mojsije propituje njihovu sposobnost shvaćanja. Premda cijeli narod akustički *čuje* glas Gospoda, protagonist smatra da samo on uistinu *razumije*. Opis ljudima nerazumljivog glasa Gospoda iz grmljavine također se pojavljuje u biblijskoj knjizi "Job": "To su samo djelići njegovih puteva; i kad se *čuje* trag njegove riječi, tko će *razumjeti* grmljavinu njegove snage?"⁶⁴. Knjiga "Job" postavlja pitanje kako razumjeti glas Gospoda kroz grmljavinu. Kranjčevićeva pjesma stoga preuzima ovu opreku između akustičkog *slušanja* i intelektualnog *razumijevanja*.

U pjesmi "Mojsije", također se spominje glas Gospoda kroz grmljavinu; premda ga čuju svi, razumije ga samo genij: "Al što se trese gora sinajska / I što to grmi strašnom pustarom? / Na hiljade su onaj čule glas. / Razumio ga samo genije" (Kranjčević 1997: 88).

U Kranjčevićevom "Mojsiju", protagonist je čak pet puta opisan terminima *genije* ili *div*, dok se njegovo ime spominje samo jednom. Divovi i geniji načelno su bića poganskih mitologija, no u kontekstu "Mojsija", nastoji se ukazati na Mojsijev više-nego-ljudski status. Označavanjem Mojsija kao genija, ukazuje se na njegov posebni status u odnosu na narod: on je jedini kadar direktno razgovarati s Gospodom. Svi drugi ljudi se plaše nakon što čuju božanski glas i mole Mojsija da on posreduje između njih i Gospoda (Knjiga izlaska 20: 20).

⁶¹ עמוד; מעמד (stup, temelj)

⁶² וַיְהִי קֹלֶת וּבָרָקִים וַעֲנָנוּ כְּבֹד עַל־הַהָר וְקֹל שֹׁפָר תָּזַק מֵאֵד וַיִּתְרַד כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵהוּ: (Knjiga izlaska 19: 16)

⁶³ Prema nekim interpretacijama, svi narodi na svijetu su čuli i razumjeli Deset zapovijedi istovremeno, svatko na svom jeziku (Shemot Rabbah 5:9).

⁶⁴ הַרְאֵלֶּה | קִצּוֹת דְּרָכָיו וּמַה־שֹׁמֵץ דְּבָר נִשְׁמַע־בּוֹ וְרַעַם יְבֹרָחוּ מִי יִתְבּוֹנֵן: (Job 26: 14)

Riječ "*gaon*"⁶⁵, koja se u biblijskom kontekstu uobičajeno prevodi riječima "veličina", "slava", "izvršnost", "ponos", također se može prevesti kao "genij".

Fragment knjige "Job" govori o komunikaciji Gospoda kroz grmljavinu: "Slušajte: čut ćete grmljenje njegovog glasa i zvuk koji izlazi iz njegovih usta. Ispod cijelog neba sijevat će svjetlost preko rubova zemlje. Tutnjat će zvuk groma kroz glas genija koji neće biti odsječen, nego će čuti. Grmjet će čudesa njegovim glasom. On čini velike stvari, ali mi ne znamo"⁶⁶. Riječ *gaon* može se u ovoj rečenici shvatiti kao veličina Božjeg glasa kojeg svi čuju – ali također može predstavljati pojedinca koji komunicira s Gospodom (Rashi, Job 37: 4). U potonjem značenju, doslovno je riječ o "njegovom geniju" (*gaono*), izdvojenom pojedincu koji jedini razumije riječi iz buke Božjeg glasa te služi kao posrednik između naroda i Gospoda. Svi ostali čuju grmljavinu, ali ne znaju ništa o "velikim stvarima" koje Gospod čini i govori. Kao što genij razumije riječi Gospoda, i Gospod čuje glas genija u molitvi (Rashi, Job 37: 4). U sljedećem poglavlju knjige "Job", Gospod se uistinu javlja odgovoriti na njegove molitve. Ovaj fragment knjige "Job" izgleda kao da se odnosi na Kranjčevićevog Mojsija, kadrog komunicirati s Gospodom.

III. III. 6. Ideali i sumnja

U Kranjčevićevoj pjesmi, *sjajna vatra* je unutar čovjeka, ali vidljiva je i izvan njega. Vatreni stup pokazuje put; narod se divi, ali ga ne shvaća previše ozbiljno: "Baš ga j' lijepo vidjeti! / I sigrao se šale svakakve" (Kranjčević 1997: 89). Mojsija frustrira što ljudi izlazak iz Egipta doživljavaju kao igru – a zlatno tele kao igračku⁶⁷. Sumnja je ono što Kranjčevićevom Mojsiju donosi duhovno i fizičko klonuće.

Mojsijeva sumnja projicira se u obliku božanskog upozorenja, triput ponovljene osude: "I tebi baš, što goriš plamenom / Od ideala silnih, vječitih, / Ta sjajna vatra crna bit će smrt, / Mrijeti ti ćeš, kada počneš sam / U ideale svoje sumnjati" (Kranjčević 1997: 88). Vidljivo je nekoliko opreka: gorjeti plamenom – mrijeti; ideali silni, vječiti – sumnja; sjajna vatra – crna smrt. Ideali su vječni jer ih održava sjajna vatra Adamove *neshamat hayim*, a samo sumnja može ih uništiti. Plamen je pozitivno konotiran, ali ako je presnažan, konotacija postaje negativna jer ima potencijal uništenja. Gospod se također naziva "proždirućom vatrom"⁶⁸.

Zbog nedostatka povjerenja, Mojsije nije mogao ući u Obećanu zemlju u Tori (Brojevi 20: 7-11). Umjesto da riječju potakne vodu iz kamena u Merivi, dok je narod još uvijek bio dobro raspoložen, Mojsije je udario štapom u kamen. Nakon toga, Gospod govori Mojsiju i Aronu: "Budući da niste vjerovali i posvetili moje ime pred Izraelcima, zbog toga nećete uvesti ovu zajednicu u zemlju koju im dajem"⁶⁹. Isto objašnjenje ponavlja se i kasnije u tekstu⁷⁰. Pritom naglasak nije na neposluhu, koliko na manjku vjerovanja. Mojsije, koji je izveo narod iz ropstva, posumnjao je u mogućnost naređivanja kamenju i vodi putem govora – na način na koji je to činio Gospod pri stvaranju svijeta. Na taj način pokazao je nepoštovanje prema

⁶⁵ גֵּאוֹן

⁶⁶ שָׁמְעוּ שְׁמוֹעַ בְּרָגֶזוֹ קִלְוֹ הִתְגַּהֵּה מִפְּנֵי יְצָא: תַּחַת-כַּל-הַשָּׁמַיִם יִשְׁרָהוּ אֲוָרָו עַל-כַּנְפוֹת הָאָרֶץ: אֲחֻרָיו יִשְׁאַג-קוֹל בְּרַעַם בְּקוֹל גְּאוֹנוֹ וְלֹא יִעֲקֹבֵם (Job 37: 2-5)

⁶⁷ U Tori, Mojsije je toliko povrijeđen zbog zlatnog teleta da razbija ploče s Deset zapovijedi; no tada saznaje da je za zlatno tele odgovorna tek jedna skupina, "nepregledno mnoštvo", הַעֲרַב רַב – a ne cijeli narod (Midrash Tanchuma, Ki Tisa 30).

⁶⁸ שֶׁשׂ אֶכְלֶה (Ponovljeni zakon 9: 3)

⁶⁹ יָעַן לֹא-הִאֲמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לַעֲיִגִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת-הַקָּהָל הַזֶּה אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-נָתַתִּי לָכֶם (Brojevi 20: 12)

⁷⁰ עַל אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בִּי "zbog tog što ste se iznevjerili prema meni" (Ponovljeni zakon 32: 51)

božanskoj prisutnosti u prostoru (Tikkunei Zohar, 44a:6). Racionalno smatrajući da je nužna fizička akcija koja bi potaknula optjecanje vode, udario je u kamen – i to dvaput (Rashi, Devarim 32: 51). Da je Mojsije tada govorom naredio kamenu da proizvede vodu, ušao bi osobno u Obećanu zemlju i država Izrael bi mogla odmah biti izgrađena; posljedično, narod bi bio zadovoljan i ne bi došlo do ekscesa sa zlatnim teletom te lutanja kroz pustinju četrdeset godina⁷¹. Stoga se nezadovoljstvo naroda u Tori direktno može označiti kao posljedica njegove sumnje. Zbog trenutka osobnog nepovjerenja, Mojsije nije govorom potaknuo protjecanje vode, što bi uzrokovalo rast vjere kod naroda. Narod bi došao do Obećane zemlje bez ekscesa i država bi se odmah izgradila. Time je Mojsije doslovno projicirao vlastitu sumnju na narod. Protjecanje vode razbijanjem kamena nije čudo – ali aktivacija vode govorenjem bilo bi. Vidjevši moć govora, čovječanstvo bi se na taj način uzdiglo nazad u prvotno stanje (Zohar, Addenda II, 6: 34; 58). Na gori je Sinaj Mojsije obnovio izvorno Adamovo stanje prije konzumacije s Drveta dobra i zla – ali zbog zlatnog teleta, taj je ugovor poništen razbijanjem izvornih ploča s Deset zapovijedi (Zohar, Noach 13: 89). Stoga, izrađivanje zlatnog teleta može se tumačiti kao posljedica trenutka Mojsijevog osobnog nepovjerenja, koje je uzrokovalo pogrešan potez (udarac o kamen), čime se aktivirala sumnja kod naroda. Time se još više naglašava ogromna važnost Mojsija kao pojedinca, koji je osobno imao veliki utjecaj na ljude koji ga nisu doživljavali samo vođom, nego i uzorom, a svi njegovi postupci, čak i neizrečene misli i osjećaji, imali su direktan učinak na njih.

Pri opisivanju te situacije u Tori, ne spominje se eksplicitno riječ koja bi označavala sumnju, ali se govori o manjku vjere ili povjerenja. Premda se događaj iz Merive ne spominje u Kranjčevičevoj pjesmi, triput ponavljana "osuda" sadrži upozorenje Mojsiju da će nedostatak povjerenja uzrokovati crnu smrt.

III. III. 7. Suze i smijeh

Kranjčevičev tekst izbliza prikazuje Mojsijeve emocije u odnosu na narod. Kad su ljudi izgradili zlatno tele, osjetio je kao da mu šiljak probija srce: "I kad mu – divu – riječ gromovna / Ko šiljak oštri srce prosjeknu, / Kad okrenu se svome narodu, / Da nađe tamo nade, okrepe, / Al ono narod, božja odlika, / Sgradio si tele zlačeno" (Kranjčević 1997: 88).

Gospod se tužno nasmiješio i zatim suosjećajno zaplakao: "Al ima smijeha, kojim sužalost / Nad jadnicima suze proljeva. / I smijeh taj je čuo Mojsije / Iz vatrenoga stupa" (Kranjčević 1997: 89). Smijeh ne konotira sreću, nego suosjećanje (na kraju) i podsmjeh (pri prvom razgovoru s Mojsijem).

Čin koji je trebao najviše razljutiti Gospoda, rastužio ga je i uzrokovao suosjećanje; Mojsije je bio mnogo više povrijeđen i ljutit⁷².

III. III. 8. Čovjek i ljudstvo

⁷¹ "Mojsijeva smrt je zbog Merive (...) da je Mojsije posvetio ime Gospoda tamo, Izrael bi se vratio nazad u čistoću" (Or HaChaim, Deuteronomy 1: 37: 3).

⁷² Midrash Tanhuma piše da je Gospod naredio Mojsiju da uvijek mora braniti narod; ako se on naljuti i rastuži, onda će Gospod obraniti narod. Ako se i Gospod i Mojsije naljute na narod, onda je situacija uistinu nemoguća. No Gospod će na koncu lakše oprostiti narodu, negoli Mojsije (Ki Tisa 27: 5-7).

Termin "čovjek" povezuje se s prvim čovjekom Adamom, koji ima tijelo od praha i božansku dušu. U Kranjčevićevoj je pjesmi čovjek kombinacija fizičkog i božanskog, zemlje i vatre. *Neshamat hayim* čini čovjeka sličnim Gospodu: "I čovjek eto gord sa rodbinstva / sa vječitijem tvojim iskonom. / O, Gospode" (Kranjčević 1997: 87). Zbog božanske vatre u duši, čovjek uvijek teži za boljim, višim, metafizičkim: "I čovjek teži gore nad sebe, / Gdje meki, svilni plove oblaci / U zlatnom moru traka sunčanih, / Gdje njegova je duha kolijevka" (ibid.).

Nasuprot istaknutom pojedincu, nasljedniku Adama, termin "ljudi" spominje se u kontekstu nepreglednog mnoštva, nečeg sitnog, prividno nevažnog, a zapravo raširenog posvuda i opstojnog: "ljudska krvna željica", "ljudski jadnici", "silno ljudstvo", "prašina". Oblak prašine na zemlji predstavlja fizičko "ljudstvo", dok meki, svilni oblaci na nebu konotiraju "kolijevku čovjekovog duha".

III. IV. Sveopća načela na temelju Greimasovog četverokuta

III. IV. 1. Zemljopisne konotacije

Obećana zemlja ima pozitivne, a misirska zemlja negativne konotacije. Glavni prostor zbivanja radnje je pustinja, koja ima konotaciju međuprostora između antičkog Egipta i Izraela. Pustinja označava stanje koje više nije ropstvo, a nije još ni sloboda. Početna opreka između ropstva i slobode umanjena je na kraju pjesme jer je narod izveden iz stanja ropstva u ne-ropstvo (izlaskom iz Egipta) i zatim ne-slobode (dolaskom pred Obećanu zemlju). Pjesma se zaustavlja u ambivalentnom stanju naroda koji još uvijek nije dostigao punu slobodu. Na kraju, narod se nalazi pred Obećanom zemljom koju tek treba "oblikovati" iz zemlje, kao što je Gospod oblikovao prvotnog Adama kojeg pjesma evocira iz kolektivnog sjećanja. Narod se plaši te prevelike odgovornosti – gotovo božanske – koja podrazumijeva oblikovanje posve novog društva.

Zemljopisna shema također uključuje referencu na četiri strane svijeta: "Gle zapad tamo, istok amo gled' / I sjever ondje i ovuda jug, / A sve sam ovo napunio ja / Života klicom" (Kranjčević 1997: 86). Četiri strane svijeta spominju se u Knjizi postanka, u obećanju o širenju Jakovljevih potomaka poput praha, čemu slijedi obećanje o tom da će jednog dana ponovno dobiti svoju zemlju: "I bit će tvog sjemena kao praha Zemlje, širit ćeš se istokom, sjeverom, jugom i zapadom, a u tebi će biti blagoslovljeni svi rodovi na zemlji. Ja ću stajati uz tebe, čuvati te gdje god da odeš i vratiti te u ovu zemlju. Neću otići od tebe dok ne učinim ono što sam ti rekao"⁷³. Kranjčevićev Mojsije stoga podsjeća Gospoda na blagoslov Abrahamu, Izaku i Jakovu. U Tori, Mojsije podsjeća Gospoda eksplicitno na obećanje udijeljeno Abrahamu, Izaku i Jakovu nakon incidenta sa zlatnim teletom: "Sjeti se Abrahama, Izaka i Jakova, svojih službenika kojima si obećao da će njihovog potomstva biti kao zvijezda na nebo i da će ta cijela zemlja pripasti njima"⁷⁴.

Gospod se u pjesmi percipira kao udaljen i teško dostižan, ali komunikacijom se nadilazi ta opreka. Mojsije se penje na goru Sinaj kako bi bio visoko (t.j. bliže Gospodu) i ostvario komunikaciju s njim. Mojsije otvara komunikacijski kanal prema metafizičkom (prikazanom kao nebu), pri čemu je Božja riječ nalik na munju koja silazi s neba na Zemlju i pali vatru. Znak

⁷³ והיה זרעך פֿערֿר האָרץ וּפֿרֿצת יָמָה וְקִדְמָה וְצָפֹנָה וְנִגְבָּה וְנִבְרָכֵי בְךָ פֿל־מִשְׁפֹּחַת הָאֲדָמָה וּבְזֵרְעֶךָ: וְהָיָה אֲנֹכִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר-
לְךָ (Knjiga postanka 28: 14-15)

⁷⁴ זָכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וּתְדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבָּה אֶת-זֵרְעֶכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל-הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר
: (Knjiga izlaska 32: 13) Mojsijeva rečenica pomalo je agramatična što ukazuje na njegovu unutrašnju paniku i nemir pri pomisli na moguće posljedice štovanja zlatnog teleta.

vatre je vrlo važan u pjesmi jer Mojsije "izgara od ideala". Prema tome, grom je nalik na medij koji zapaljuje vatru odlučnosti u Mojsiju i u Hebrejima.

Opća načela			
ropstvo	Odsutnost ropstva	odsutnost slobode (dolazak pred Obećanu Zemlju koju tek treba osvojiti)	Sloboda (Obećana zemlja)
Zemljopisne konotacije			
Zemlja misirska	pustinja / divljina (ne-ropstvo)	brdo pred Obećanom zemljom (ne-sloboda)	Obećana zemlja
oblaci prašine			meki, svilni oblaci
visokocivilizirani prostor			Zemlja kojom teče med i mlijeko
Sociološke konotacije			
ljudi (opće ljudstvo)	narod (strukturirano društvo)	čovjek (pojedinač stvoren na sliku Gospoda; Mojsije)	Gospod
Kozmološke konotacije			
zemlja (tlo)	brdo (Sinaj)	oblaci	nebo
Iskrica / iskra	plamičak	plamen	sjajna vatra
Crna smrt	sumnja	ideali	život
Tehnološke konotacije			
prašina (kaos)	pustinja (organizirani kaos)	zemlja (materijal podoban za oblikovanje građevina)	zemlja (materijal podoban za oblikovanje čovjeka)
zlatno tele ("igračka")	piramide	vatreni stup	munja

Tablica 3 – zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Kranjčevićevog "Mojsija"

III. IV. 2. Sociološke konotacije

Mojsije u pjesmi obilježen je isključivo pozitivnim konotacijama, kao prototip pravednog pojedinca kojeg njegovo ponašanje izdvaja od cijele zajednice. To je u skladu s Torom, gdje je Mojsije opisan kao ideal *čovjeka* kakav bi trebao biti: "I *čovjek* Mojsije bio je vrlo skroman u odnosu na cjelokupno čovječanstvo..."⁷⁵ Njegove pozitivne karakteristike činile su ga više *čovjekom* od svih ostalih. Zbog tog, *čovjeku Mojsiju* omogućeno je vidjeti Obećanu zemlju, za razliku od drugih pripadnika te generacije (Midrash Tanchuma, Vayeshev 4. 3).

U pjesmi, narod pri oslobođenju pokazuje divljenje prema stupu od vatre, grmljavini koja ga prati i oblacima koji zaklanjaju od vrućine: "A narod božji gledao je stup / I šapto: Baš ga j' lijepo vidjeti!" (Kranjčević 1997: 88). No, dolaskom pred Obećanu zemlju, počinju se buniti jer su u zemlji misirskoj imali "pune lonce" hrane, a Obećana zemlja je još uvijek samo pustinja – ili divljina⁷⁶ – koju treba izgraditi. Ropstvo se vezuje uz već postojeću visokociviliziranu zemlju – a sloboda uz potpuno prazan prostor koji tek treba civilizirati.

⁷⁵ והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על-פני האדמה: (Brojevi 12: 3)

⁷⁶ Heb. midbar označava i pustinju i divljinu.

Narod se iznenađuje vidjevši da zemljom ne teku doslovno med i mlijeko – nego izraz "med i mlijeko" konotira obilje koje će narod imati u budućnosti, ako bude to postigao svojim radom: "Onuda kud je zemlja Hanaan, / I gdje su preko brda velikih / Na medna polja puti vodili." (Kranjčević 1997: 90).

"I zato si nas vuko pustarom / Da još nam za nju valja strmoglav / Niz ovo gadno brdo srnuti, / Da panemo na hladna ognjišta! Tko je tebi pravo podao, / Slobodi da nas vodiš silovno / Po svojoj volji – ko na uzici / Od lonaca iz zemlje misirske?!" (Kranjčević 1997: 90). Pjesma se pritom direktno naslanja na biblijski tekst: "U Egiptu smo sjedili uz pune lonce mesa i jeli kruha do sitosti. Izvukao si nas u ovu divljinu gdje će cijela zajednica izgladnjati do smrti"⁷⁷. Znak lonaca misirskih označava ropstvo uz privid dostupnosti neograničene količine hrane. Konotira se da su lonci misirski instrument kojim se robove držalo poslušnima. Upravo pomoću lonaca iz zemlje misirske, Egipćani su držali Hebreje porobljenima.

Dakako, u biblijskom tekstu nakon ovog fragmenta narod dobiva manu s neba, a zatim i prepelice – no u ekspresnoj brzini pjesme "Mojsije", ovaj moment nezadovoljstva oslobođenog naroda transportira Mojsija 40 godina u budućnost – do njegovog finalnog klonuća: "Tek primio se srca očajno / I dvije mu oči suza zalije. / Još zadnjim trenom vid mu počinu / Na obećanoj zemlji Hanaan" (Kranjčević 199: 91).

III. IV. 3. Kozmološke konotacije

Kozmološka shema teksta povezuje zemlju (tlo) iz kojeg je načinjen čovjek s nebom, u kojem obitava Gospod. Međuprostor je označen gorom Sinaj, obavijenom gustim oblakom, gdje se čovjek može uzdići, a Gospod spustiti kako bi ostvarili komunikacijski odnos. U pjesmi, Gospod je prikazan kao velik i udaljen od čovjeka, ali je voljan spustiti se i pomoći po potrebi. Čovjek je u pjesmi prikazan kao sićušan i bespomoćan u odnosu na Gospoda. Međutim, Mojsije inzistira da Gospod mora pomoći svom stvorenju, upravo stoga što to sićušno stvorenje u sebi nosi božanski plamen.

U pjesmi, pojam "ljudi" uspoređen je s prašinom – u odnosu na pojam "čovjek", koji je izuzetno pozitivni konotiran. Opće ljudstvo pripada nedefiniranom stanju nalik prašini; narod označava više strukturirano društvo, a čovjek je pojedinac svjestan božanske vatre u sebi. Upravo Mojsijev argument o čovjekovom božanskom podrijetlu pokazuje se ključnim.

Iskrica – iskra – plamičak – plamen – sjajna vatra: Ova gradacija prikazuje kako se u čovjeku (Adamu – Mojsiju) rasplamsava Božji plamen. U biblijskom tekstu, Gospod u čovjeka stavlja *nešamat hayim*, koja se u židovskom misticizmu prikazuje kao plamen. Mojsije je uspio nagovoriti Gospoda na pomoć upravo argumentirajući da je čovjek biće sazdano iz zemlje (referenca na Adama), kojem je udahnut Božji duh. Vidljiva je gradacija između iskrice, koja je ostala u Adamu nakon njegovog Pada, a kasnije se pretvorila u plamičak, odnosno plamen, dok u pojedincima poput Mojsija postaje sjajnom vatrom. Sumnja je prikazana kao temeljni uzročnik "crne smrti", a ideali su pritom ono što rasplamsava sjajnu vatru, koja označava život.

Knjiga "Jeremija" uspoređuje Toru s vatrom: "Zar moje riječi nisu kao plamen?"⁷⁸. U Kranjčevićevoj pjesmi se ne spominje pisanje Tore kao još jedan vid značenja predavanja vatre

⁷⁷ באַרץ מִצְרַיִם בְּשַׁבְּתֵנוּ עַל־סֵדֶר הַבֶּשֶׂר בְּאֶקְלֵנוּ לָחֵם לְשִׁבְעַת יְיָ־הוֹצֵאתָם אֶת־נוֹ אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהַמִּית אֶת־כָּל־הַקְּהָל הַזֶּה בְּרָעַב (Knjiga izlaska 16: 3)

⁷⁸ הֲלוֹא זֶה דְּבַרִי כְּאֵשׁ (Jeremija 23:29)

čovjeku. U Bibliji je ključan moment izlaska iz Egipta Mojsijevo zapisivanje Tore, materijalno-duhovnog nositelja židovskog identiteta kroz povijest, što se u pjesmi ne spominje, kao ni Deset zapovijedi. Odsustvo Tore udaljava priču od izvorne radnje vezane uz antičke Hebreje i vraća ju u Europu 19. stoljeća.

III. IV. 4. Tehnološke konotacije

Vidljiva je opreka između materijala nepodobnog za oblikovanje (stanja nereda) i materijala za oblikovanje (stanja reda). Prašina označava kaos, pustinja je organizirani kaos, a zemlja je dovoljno vlažna da bi se mogla koristiti za oblikovanje čovjeka – i oblikovanje cigala za izgradnju građevina. Tehnologija čovjeka svodi se na piramide, proizvedene robovskim radom upravo Hebreja, te na beskorisno zlatno tele koje Mojsije opisuje kao igračku: "I narodi su djeca velika, / Što lako im je kupit igračke!" (1997: 89).

Gospod raspolaže superiornom tehnologijom (munjama, vatrom, zemljom od koje oblikuje čovjeka), no Mojsije navodi primjer piramida kao upečatljive i hvalevrijedne ljudske tehnologije⁷⁹. Gospod komentira da s neba izgledaju malene i nevažne: "Jednako mal je piramidâ rt / Ko rov, što neznan izbací ga krt". Način komunikacije podsjeća na govor Gospoda iz knjige "Job" – gdje se također javlja glasom iz grmljavine. "Gdje si bio za vrijeme utemeljivanja Zemlje znanjem i razumijevanjem? Kaži!"⁸⁰.

III. V. Semiotički odnos s knjigom "Job"

Uspostavljen je snažan semiotički odnos s knjigom "Job". Mnoge rečenice Kranjčevićevog "Mojsija" parafraze su teksta iz "Joba". Kranjčevićev Mojsije propituje može li udaljeni Gospod razumjeti brige malog čovjeka. Slično tomu, pitao se protagonist knjige "Job", kojemu prijatelj Elifaz govori: "Zar Gospod nije visoko u nebu i zar ne vidi zvijezdama tjemne? A ti pitaš: Što zna Gospod koji je u vječnosti, zamagljuje li mu oblaci rasuđivanje?"⁸¹ Job propituje može li Gospod sa svoje udaljene lokacije dobro vidjeti što se zbiva na Zemlji.

Kranjčevićev Mojsije odgovara Gospodu riječima nalik Jobovim: "Nedohvatni su sudi, Gospode, / U kojima se nama pojavljaš" (1997: 86). Gospod odgovara Jobu nizom protupitanja: "Ako prekoračiš moj sud, hoćeš li me optužiti u ime svoje pravednosti?"⁸² U Kranjčevićevom tekstu, replika Mojsiju je slična: "A ti tražiš, sam da pogazim / U prirodi mi zakon najveći!" (1997: 86).

Mojsije čovjeka uspoređuje sa crvom: "I zakoni su tvoji vječiti, / A da bi crv tvoj mali, sićušni, / Sa stožerima tvojim drmao" (Kranjčević 1997: 86-87), baš kao i Jobov prijatelj Bildad: "Iako je čovjek ličinka, a ljudi su crvi"⁸³, koji mu govori da "ne može čovjek biti u pravu u odnosu na Gospoda"⁸⁴.

Gospod inzistira na širokoj perspektivi koju Job, odnosno Mojsije, ne može vidjeti: "S visina mojih (...) / Jednako mal je piramidâ rt / Ko rov, što neznan izbací ga krt" (Kranjčević 1997:

⁷⁹ Premda su antičkom Izraelu zacijelo prisjele piramide koje su morali graditi za Ramzesa II., te je malo vjerojatno da bi im se divili. No s druge strane, Mojsije odrasta u faraonovoj palači te ne sudjeluje osobno u građevinskim radovima.

⁸⁰ אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיִסְדֵּי-אָרֶץ מִיָּד אִם-יִדְעֶתָ בְּיָגֶה: (Job 38: 4)

⁸¹ הֲלֹא-אֵלֹהִים גְּבוּהַ שְׁמַיִם וְרֹאֵה רֵאשׁ כּוֹכָבִים כִּי-רָמוּ: וְאִמְרָתָ מִהַיָּדַע אֵל הַבְּעַד עֲרַפֵּל יִשְׁפּוֹט: (Job 22: 12-13)

⁸² הֲדַאף תִּפְרֹ מִשְׁפָּטִי תִרְשִׁיעֵנִי לְמַעַן תִּצְדֵּק: (Job 40: 8)

⁸³ אֵף כִּי-אֲנֹשׁ רָמָה וְכוּ-אֲדָם תּוֹלְעָה (Job 25: 6)

⁸⁴ וּמִה־יִצְדֵּק אֲנֹשׁ עִם-אֵל (Job 25: 4)

86). Mojsije odgovara iz zemaljske perspektive: "Al kod nas ovdje, s našeg pogleda,/ Baš ravan nije piramidâ rt / Sa rovinama, što ih diže krt" (Kranjčević 1997: 97).

Mojsijeva uvjerljiva argumentacija: "Otkako si u svojem Edenu / Iz zemlje prvog stvora izveo, / Udahnuo mu dušu besmrtnu (...) / Komadić tvoga bića velebnog, / Pa sve što jesmo – sitni, maleni, / Al tvog smo ipak bića čestica!" (1997: 87) također nalikuje onoj iz knjige "Job": "Tvoje ruke su me izradile i načinile pojedincem, a sada me uništavaš! Molim te, sjeti se da si me načinio kao glinu (...) Pružio si mi život i ljubaznost, a tvoja prisutnost čuva moj duh (*ruach*)."⁸⁵ Job inzistira da ga je Gospod učinio *pojedincem*, čime se naglasak stavlja na njegovu individualnost. Nasuprot tomu, Mojsije je pojedinac koji se zalaže u ime cijelog naroda. Jobov argument da je Gospod izradio tijelo čovjeka i dao mu duh (*ruach*) uspijeva izlučiti eksplicitan odgovor od Gospoda. Analogno tomu, Mojsijevo pozivanje na Adama, prvog čovjeka kojeg je Gospod izradio i udahnuo mu *neshamat hayim*, pomaže uvjeriti Gospoda izvesti narod iz ropstva.

Job se posipao prahom kao izraz žalovanja zbog problema koji su ga zadesili: "prah sam prinio na čelo"⁸⁶, a Mojsije vidi da robovi leže u prahu zbog teškog rada: "I ne daj, da ti stvor na oblik tvoj / U prahu leži, čelom puzeći!" (Kranjčević 1997: 86).

"I prosuo se narod pustarom / Ko oblaci od guste prašine, / Kad zaigraju kolo vjetrovi. / A šta je život – ko i pustara, / A šta su ljudi – ko i prašina" (Kranjčević 1997: 88-89). Usporedba čovječanstva s prahom također je nalik onoj iz knjige "Job": "Ako odluči povući nazad u sebe svoju dušu i duh, sva tijela sveg mesa skupit će se zajedno, a čovječanstvo će se vratiti u prah"⁸⁷.

Joba Gospod upita: "Je li ti ruka snažna kao Božja, je li ti glas kao grmljavina? Odjeni se veličinom (*gaon*)⁸⁸, sjajem, dostojanstvom i slavom"⁸⁹. Na koncu, Job zaključuje da Gospod ima uvid u širu sliku, koju čovjek ne vidi i stoga je subjektivan: "Znam da si svemoguć i nema ograničenja tvom naumu"⁹⁰. U trenutku spoznaje te činjenice, Job dobiva od Gospoda nazad svoj život.

Job	Kranjčevićev "Mojsije"
"Zar Gospod nije visoko u nebu i zar ne vidi zvijezdama tjeme? A ti pitaš: Što zna Gospod koji je u vječnosti, zamagljuje li mu oblaci rasuđivanje?" (Job 22: 12-13)	"S visina tvojih sve je jednako / Na ovoj maloj, sitnoj zemljici" (Kranjčević 1997: 86)
"Znam da si svemoguć i nema ograničenja tvom naumu" (Job 42: 2)	"Nedohvatni su sudi, Gospode, / U kojima se nama pojavljaš / I zakoni su tvoji vječiti" (1997: 86).
"Ako prekoračiš moj sud, hoćeš li me optužiti u ime svoje pravednosti?" (Job 40: 8)	"A ti tražiš, sam da pogazim / U prirodi mi zakon najveći!" (1997: 86).
"Iako je čovjek ličinka, a ljudi su crvi" (Job 25: 6)	"A da bi crv tvoj mali, sićušni, / Sa stožerima tvojim drmao" (Kranjčević 1997: 86-87)
"Tvoje ruke su me izradile i načinile pojedincem, a sada me uništavaš! Molim te, sjeti se da si me	"Otkako si u svojem Edenu / Iz zemlje prvog stvora izveo, / Udahnuo mu dušu besmrtnu (...) /

⁸⁵ Job 10: 8-12) יְדִיעַ עֲצוּבוֹנִי וַיַּעֲשֵׂנוּי יְהוָה טֹבִיב וְתִבְלַעְנִי: זָכַר-גֹּאֵל כִּי-כִתְחַמַּר עֲשִׂיתָנִי (...). חַיִּים וְחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי אֲפָקַדְתָּהּ וְהָאֲשֵׁמָרָה רוּחִי:

⁸⁶ Job 16: 15) וְעַלְלֹתַי כְּעָפָר קֶרְנִי:

⁸⁷ Job 34: 14-15) אִם-יֵשׁוּם אֱלֹהֵי לְבוֹ רִחוֹ וַיִּנְשָׂמְתוּ אֱלֹהֵי יָבֵשׁ: יִגְוַע כָּל-בְּשָׂר יִחַד וְאִנָּם עַל-עָפָר יֵשׁוּב:

⁸⁸ Na ovom mjestu teksta, dekonstruira se značenje riječi "gaon", koja više ne označava istinskog genija, nego nekog tko želi imitirati Gospoda.

⁸⁹ Job 40: 9-10) וְאִם-יִרְוַע כְּפָאֵל וְלֹא אֲבָקוֹל כְּמַהוֹ תִרְעַם: עֲנֵה גֹאֵל גָּאוֹן וְגִבּוֹה וְהוֹד וְהָדַר תִּלְבָּשׁ:

⁹⁰ Job 42: 2) יָדַעַתָּ כִּי-כָל תּוֹכְלִל וְלֹא-יִבְצָר מִמֶּךָ מִזְמָה

načinio kao glinu (...) Pružio si mi život i ljubaznost, a tvoja prisutnost čuva moj duh (<i>ruach</i>). (Job 10: 8-12)	Komadić tvoga bića velebnog, / Pa sve što jesmo – sitni, maleni, / Al tvog smo ipak bića čestica!" (1997: 87)
"prah sam prinio na čelo" (Job 16: 15)	"Je l' ljudsko čelo za to stvoreno, / Da u prah pada ropski " (Kranjčević 1997: 87).
"Mnogi porobljeni viču i plaču u rukama nasilnika, a ne pitaju: Gdje je Gospod koji me je načinio?" (Job 35: 9-10)	"Izvedi ga iz ropstva zlopatna / I skini mu sa vjeđa pospanih / Još onu mrenu tvrdu, zlokobnu, / Što zastire sad oči njegove!" (Kranjčević 1997: 86)
"Ako odluči povući nazad u sebe svoju dušu i duh, sva tijela sveg mesa skupit će se zajedno, a čovječanstvo će se vratiti u prah" (Job 34: 14-15)	"I prosuo se narod pustarom / Ko oblaci od guste prašine, / Kad zaigraju kolo vjetrovi. / A šta je život – ko i pustara, / A šta su ljudi – ko i prašina" (Kranjčević 1997: 88-89).
"Je li ti ruka snažna kao Božja, je li ti glas kao grmljavina? Odjeni se veličinom, sjajem, dostojanstvom i slavom" (Job 40:-9-10)	"Al da je tebi stati onamo, / Početak gdje je mojem pogledu, / Tad vidio bi, što je sićušna / Ta tvoja ljudska, krvna željica. / S visina mojih" (Kranjčević 1998: 86)
"Gdje si bio za vrijeme utemeljivanja Zemlje?" (Job 38: 4)	"Gle zapad tamo, istok amo gled' / I sjever ondje i ovuda jug, / A sve sam ovo napunio ja / Života klicom" (Kranjčević 1997: 86)
"Tutnjat će zvuk groma kroz glas genija koji neće biti odsječen, nego će čuti. Grmjet će čudesa njegovim glasom. On čini velike stvari, ali mi ne znamo". (Job 37: 2-5)	"Al što se trese gora sinajska / I što to grmi strašnom pustarom? / Na hiljade su onaj čule glas. / Razumio ga samo genije" (Kranjčević 1997: 88).
"Opaši svoje bokove kao junak! Pitat ću te, a ti ćeš me poučiti" (Job 40: 7)	"Po riječima te poznam smjelima" (Kranjčević 1997: 88)

Tablica 4 – Kranjčevićev "Mojsije" i biblijska knjiga "Job"

Zajednički znakovi ustanovljeni paralelnom semiotičkom analizom knjige "Job" i Kranjčevićevog "Mojsija" su: odnos velebnog i sićušnog; percipirana udaljenost Gospoda od čovjeka; svemogućnost Gospoda u odnosu na čovjeka; pitanje božanskog suda; usporedba čovjeka sa crvom; referenca na Adama, stvorenog iz zemlje, s božanskom dušom; usporedba patnje i praha; znak robova koji ne vide put iz svog ropstva; usporedba čovječanstva i pustinje; konstatacija da su ljudi dio božanskog daha; propitivanje mogućnosti razumijevanja glasa Gospoda; prikaz čovjeka kao istovremeno hrabrog i sumnjičavog.

Mojsiju Gospod govori "po riječima te poznam smjelima"; slično tomu, Gospod Jobu govori: "Opaši svoje bokove kao junak! Pitat ću te, a ti ćeš me poučiti"⁹¹. Obojica su percipirani drskima, ali njihova pravednost ih ističe iznad drugih ljudi i omogućuje takvu otvorenu komunikaciju s Gospodom. Poruka obaju tekstova je da Gospod odgovara na molitve osoba kao što su Job i Mojsije – skromnih, hrabrih, koji ozbiljno shvaćaju Gospoda i Toru i ne boje se boriti za svoja prava.

Premda ga prijatelji uvjeravaju da je njegova bolest kazna za pogreške, Job ostaje čvrst u znanju da je sve činio ispravno. Upravo ovaj aspekt samouvjerenosti Gospod pohvaljuje kod Joba, a njegovog prijatelja Elifaza upozorava da nije smio govoriti na taj način: "Moja ljutnja je usmjerena prema tebi i tvojim dvama prijateljima jer mi niste govorili ono što je točno, kao moj službenik Job"⁹². Slično tomu, (Kranjčevićev) Mojsije ostaje samouvjeren u ispravnost svoje misije tijekom cijelog izvođenja naroda – čak i kad klone, to nije zbog sumnje u sebe, nego zbog razočaranja u narod. Stoga oba teksta naglašavaju važnost vjere u sebe (a ne samo u

⁹¹ אִזְרַחְנָא כְּגֵבֶר חֲלָצִידְךָ אֲשֵׁאלֶיךָ וְהוֹדִיעֵנִי (Job 40: 7)

⁹² הֲרֵיָה אֲפִי בְדָ וּבִשְׁנֵי רַעְיָדְךָ כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי בְּכֹחַ קַעֲבֵדֵי אִיּוֹב (Job 42: 7)

Gospoda). Opreka koju i Job i Kranjčevićev Mojsije nastoje umanjiti – jest ona između čovjeka i Gospoda. Ulaženjem direktno u komunikaciju s Gospodom, traže odgovore na svoja pitanja, ali i rješenje problema. Kao i kod Joba – i Kranjčevićev Mojsije uspijeva dobiti pozitivan odgovor, na taj način umanjujući opreku.

III. VI. Komunikacijske konotacije

U Kranjčevićevom "Mojsiju", naglasak je na temi otvaranja komunikacijskog kanala između čovjeka i Gospoda, ali pritom tekst mjestimično odstupa od Tore. U Tori, Hebreji se javljaju Gospodu, koji ih odmah pristaje osloboditi, ali prvo se čeka rođenje Mojsija, koji je jedini mogao realizirati taj pothvat.

U pjesmi Kranjčevića, Mojsije nije samo *izabran*, nego je *izabrao* osloboditi narod. Od Mojsija dolazi inicijativa za oslobađanje, koju Gospod prvotno odbija, ali nakon što pristane, djeluje odmah, bez odgode. Ne spominju se pregovori s faraonom, deset egipatskih pošasti niti židovski blagdan *Pessach* koji je tim događajem osnovan. Izbjegavajući eksplicitno židovsko nazivlje, radnja se transponira ka kršćanskom / slavenskom čitatelju 19. stoljeća.

Kranjčevićev "Mojsije"	Knjiga izlaska
Mojsije Gospodu	Hebreji Gospodu
"Izvedi narod moj; o Gospode" (Kranjčević 1997: 86)	"Plakali su, a njihov plač za pomoć sred ropstva uzlazio je k Gospodu" (Knjiga izlaska 2: 23)
Gospod Mojsiju	Gospod Mojsiju (o Hebrejima)
"Da bijem narod, a zbog naroda"	"čuo sam tužbu na njegove tlačitelje" (Knjiga izlaska 3: 7)
Gospod prvotno odbija, ali zatim pristaje	Gospod odmah pristaje osloboditi Hebreje
Gospod odmah nakon pristanka oslobađa Hebreje	Gospod oslobađa Hebreje s velikim vremenskim odmakom
oslobođenje je trenutno	oslobođenje slijedi nakon dugotrajnih pregovora s faraonom i deset egipatskih pošasti
Mojsije Gospodu	Mojsije Gospodu
"Pa sve što jesmo – sitni, maleni, / Al tvog smo ipak bića čestica! / I čovjek eto gord sa rodbinstva / Sa vječitijem tvojim iskonom!" (Kranjčević 1997: 87)	"Tko sam ja da se uputim faraonu" ⁹³ ; "Ako dođem k Izraelcima (...) što ću im reći?" ⁹⁴ ; "Ali što ako mi ne povjeruju" ⁹⁵ ; "Nisam rječit čovjek" ⁹⁶ ; "pošalji, molim, koga ćeš poslati" ⁹⁷ .
Replika Gospoda	Gospod Mojsiju
"Smilovat ću se tvojoj željici, / Al jao tebi što si želio. / I tebi baš, što goriš plamenom / Od ideala silnih, vječitih, / Ta sjajna vatra crna bit će smrt, / Mrijeti ti ćeš, kada počneš sam / U ideale svoje sumnjati" (1997: 88)	"A sada, kreni. Poslat ću te faraonu i izvest ćeš moj narod, Izraelce, iz Egipta." ⁹⁸

Tablica 5 – komunikacijske konotacije

Mojsije uspijeva uvjeriti Gospoda s argumentom da je čovjek stvoren na Božju sliku, t. j. referiranjem na Adama. Gospod uzvraća također referencom na Adama, kojem je konzumiranje

⁹³ מי אֲנִי כִּי אֶלֶף אֶל־פְּרָעָה (Knjiga izlaska 3: 11)

⁹⁴ הֲנֵה אֲנִי כִּי אֶל־פְּנֵי יִשְׂרָאֵל (...) מִה אֲמַר אֲלֵהֶם (Knjiga izlaska 3: 13)

⁹⁵ וְהֵן לֹא־יֵאֱמְרוּ לִי (Knjiga izlaska 4: 1)

⁹⁶ לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי (Knjiga izlaska 4: 10)

⁹⁷ שְׁלַח־נָא בְּיַד־תְּשַׁלַּח (Knjiga izlaska 4: 13)

⁹⁸ וַעֲתָה לְךָ וְאֶשְׁלַח־הָ אֶל־פְּרָעָה וְהוֹצֵא אֶת־עַמִּי בְּיַד־שְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם (Knjiga izlaska 3:10)

s Drveta znanja dobra i zla donijelo crnu smrt. "Da imaš krila, koja uzvija / Plamičak sveti, što sam potako / U srce prvog onog čovjeka, / Dok boljim pojmom grlio sam svijet" (Kranjčević 1997: 87). Ipak, i nakon Pada, u čovjeku je ostao božanski plamičak koji se može transformirati u vatru: "Al ostade mu plamen iz neba / Ko zapretani žar pod pepelom./ I bude katkad, pa se u srcu / Ko zublja žarka iskra razbukti" (Kranjčević 1997: 88).

III. VII. Književni tekst kao poruka

Vidljivo je da se Kranjčevićev "Mojsije" nadovezuje na Toru, ali prisutne su i druge biblijske reference te snažan semiotički odnos s knjigom "Job". Poruka je da Gospod odgovara na molitve osoba kao što su Job i Mojsije – skromnih, hrabrih, koji ozbiljno shvaćaju Gospoda i Toru i ne boje se boriti za svoja prava. Postavlja se pitanje o distanci između čovjeka i Gospoda, a također se propituju pojmovi slobode, ropstva, ne-slobode i ne-ropstva.

Recipijent 19. stoljeća na svjesnoj i podsvjesnoj razini može dekodirati raznovrsne biblijske reference: vrijeme nastanka pjesme karakterizirano je velikim političkim i društvenim promjenama, koji nisu "još" sloboda, ali nisu "više" ropstvo. Čovjek 19. stoljeća ne nalazi se više u ropstvu, ali još uvijek nije posve oslobođen. Istovremeno s novim kapitalizmom postoje ostaci feudalizma; građanski sloj uzdižu se dok aristokracija propada; monarhije i republike postoje istovremeno u Europi. Takva sociološka struktura može se dovesti u vezu s prašinom iz pjesme "Mojsije", koja ima potencijal postati čvrstom strukturom od "zemlje", ali je još uvijek raspršena. Tekst prikazuje fazu tranzicije jednog sociološkog, tehnološkog, ali i kozmološkog sustava – društva koje više nije u ropstvu, ali još uvijek nije u slobodi.

III. VIII. Zaključak

Kranjčevićev "Mojsije" tematizira odnos između Mojsija i Gospoda, pri čemu se nastoji umanjiti opreka između fizičkog i metafizičkog. Mojsije u povijesti judeokršćanstva ima konotacije hrabrog, ali skromnog pojedinca, koji izvodi narod iz Egipta, piše Toru i jedini komunicira direktno s Gospodom. Od ostatka ljudi, Kranjčevićev Mojsije se ističe svojom obrazovanošću, karakternim crtama, ali i retoričkim vještinama. Kao i Mojsije iz Tore, Kranjčevićev protagonist zalaže se za narod i njegova prava – čak i kad su oči naroda zakrivene mrenom, zbog koje ne vide mogućnost izlaska iz ropstva.

Tekst se podjednako bavi realnim ropstvom Hebreja u Egiptu – i unutrašnjim (mentalnim) ropstvom, s kojim se bori čak i Mojsije, koji ne uspijeva nadići svoju sumnju. Narod je sumnjičav prema Obećanoj zemlji, vidjevši da se ona tek treba izgraditi. Pjesma spominje tek nekoliko momenata iz Tore – molitvu za oslobođenje naroda, komunikaciju Gospoda i Mojsija, izvođenje robova uz navigaciju vatrenog stupa, izrađivanje zlatnog teleta, Mojsijevu obranu naroda – i Mojsijevo finalno klonuće u sumnji. Pritom se naglasak stavlja na stanja koja nisu više ropstvo, ali nisu još sloboda – pustinja je mjesto koje ne omogućava slobodan i udoban život, nego konotira stanje ne-ropstva. Dolazak pred Obećanu zemlju označava ne-slobodu, a Obećana zemlja iz b udućnosti konotira slobodu.

Pojam ljudi povezan je sa znakom prašine, iz koje je oblikovan i izrađen čovjek (Adam). Prašina djeluje neorganizirano i razbacano, ali u Tori konotira izdržljivost i opstojnost (u blagoslovu Jakovu). Mojsijev glavni argument u dijalogu s Gospodom je referiranje na prvog čovjeka Adama; na koncu, narod mora zauzeti ulogu "oblikovatelja" nove države iz prašine.

Na razini poveznice s knjigom "Job", književni tekst šalje poruku o mogućnosti komunikacije "genija" s Gospodom, koji uvijek čuje njegove molitve. Poželjne karakterne crte su istovremena skromnost (u odnosu na Gospoda), ali i samouvjerenost (u vlastito znanje i ponašanje). Gospod čuje Mojsija / Joba, ali genij također čuje i razumije Gospoda (kroz zvuk koji je drugima samo grmljenje). Prema tome, pojedinac se ističe iz naroda. Konotacije pojedinca u pjesmi pozitivnije su od konotacija naroda.

IV. Semiotička analiza "Rahele" Vladimira Nazora (1910.)

Rahela, jedna od četiri biblijske matrijarhinje, u židovstvu ima ključno značenje. U kršćanstvu, ulogu žene zaštitnice preuzima novozavjetna Marija, no u židovstvu, taj značaj ima Rahela, koja je i danas vrlo prisutna u masovnim medijima – književnosti, filmu, glazbi. U ovom radu, fokus će biti na pjesmi Vladimira Nazora, objavljenoj 1910. godine u zbirci "Lirika". Ovaj rad metodom semiotičke analize Levi-Straussa (1988: 150-152; 1989) promotrit će binarne opreke, sociološku, tehnološku, zemljopisnu i kozmološku shemu u pjesmi "Rahela", s ciljem identificiranja poruka koje se šalju.

Ovaj izuzetno značajni hrvatski književnik poznat je po drugim tekstovima, dok su njegove pjesme biblijske tematike često zapostavljene. *Bibličke legende* jedno je od poglavlja zbirke "Lirika", koju Mihanović (1976) prema motivima i temi svrstava u treću od šest faza Nazorovog stvaralaštva (1904.-1915.). Nasuprot tomu, Vučetić (1965, 1976) grupira tri najranije Nazorove faze kao jednu (1892.-1910.). Ova alegorijsko-secesionistička faza pripada hrvatskoj moderni, za razliku od kasnijih (među- i poslijeratnih) novosymbolističkih i novostvarnosnih faza (Milanja 1999: 7). Osim biblijskih tema, ova faza uključuje i reference na slavensku pogansku mitologiju. No, dok su znakovi s biblijskim konotacijama uključeni kao ključni "unutrašnji" identitetski faktori, način prikazivanja poganskim mitologija motiviran je "vanjskim" etnološkim istraživanjima (Milanja 1999: 8). Elementi poganskih mitologija integrirani su radi ilustracije općeljudskih stanja, misli i emocija – a istovremeno usmjereni protiv "arhemitologizacije" hrvatske prošlosti (Milanja 1999: 8).

Nazorova književnost ove (prve ili treće) faze kreira shemu društva temeljenog na judeokršćanskim (a ne antičkogrčkim ili paleoslavenskim) vrijednostima, fokusirajući se na temu kulturalne revitalizacije i obnove (Milanja 1999: 8). Marjanović piše da Nazorov pristup ontološki nastoji revitalizirati ideju o čovjekovoj povezanosti s prirodom, nasuprot "dekadenciji" modernog i urbanog života (1951 II: 171). Taj pristup može se okarakterizirati kao "scijentistički antiscijentizam" koji "odbacuje (one kulturne naslage koje su štetile hrvatskoj supstanciji, te propagira jedan biologističko-naturistički vitalizam" (Milanja 1999: 9).

Pjesme iz ove faze posebno su pogodne za analizu jer "pjesnički diskurs karakterizira narativizacija, sklonosti priči, fabuli, spjevnosti. Zato ga odlikuju elementi opisa, retoričnosti, monologa i dijaloga aktera mitološkoga, povijesnoga, biblijskoga i prirodnoga planetarija" (Milanja 1999: 12). Pri korištenju tih elemenata, "riječ je o racionalnoj konceptualizaciji, a ne pukom nesvjesnom oponašanju" (Milanja 1999: 12). Za razliku od romantizma, Nazorova književnost tim motivima pristupa scijentistički i prirodoslovno, promatrajući čovjeka "kao generičko biće koga konstituiraju biološke, arhaične, ahistorijske konstante 'kolektivnog nesvjesnoga' (Jung), to jest dualitet dobra i zla (Milanja 1999: 13). Milanja u Nazorovim tekstovima uočava opreke fizike i metafizike, demokracije i aristokracije, etike i estetike, poganstva i kršćanstva, interpretirajući svaki kraj jednog perioda kao početak drugog (1999: 13).

IV. I. Značenje Rahele u judeokršćanskoj kulturi

Rahela ima vrlo veliki značaj u židovstvu i kršćanstvu. Riječ je o jednoj od četiri matrijarninje, odnosno ključne ženske figure u Tori. Biblijske matrijarhinje su kronološkim redoslijedom: Sara, Rebeka, Lea i Rahela. Sara, Rebeka i Lea pokopane su u Špilji patrijarha Macpelah, a jedino Rahelin grob se nalazi uz cestu, čime se konotira njezina funkcija zaštite svih egziliranih

Židova i nesretnih ljudi (Jacobson 2011, online). U Tori, prikazana je kao iskrena i tolerantna osoba, a u knjizi "Jeremija" (31: 15-22) označena je zaštitnicom egziliranih te simbolom božanske prisutnosti u prostoru (Šehine), iliti kozmičke majke (Ime) (Jacobson 2011).

O Rahelinom isticanju u svojoj generaciji govore mnogi komentatori (Ramban, Genesis 30: 15: 1). No, Nazorova pjesma ukazuje na osobnu dimenziju ove velike biblijske figure: važna i značajna Rahela također se u jednom trenutku života osjećala porobljeno, ali uspjela se podići "iz pepela", kako se u pjesmi sugerira. Rahelin finalni uspjeh i prvenstvo zbiva se nakon njezine molitve (Ramban, Genesis 31: 1: 1).

U pjesmi, naglašen je Rahelin proročki dar. U snu, ona vidi budućnost Josipa i Izraela. Povorka koja putuje za Egipat, na čelu s Jakovom, nalikuje prethodnom opisu kraljevske povorke koja prati Josipa. Prema interpretacijama Tore, bilo je predviđeno da će Izraelci "postati strani stanovnici u zemlji koja nije njihova i bit će porobljeni 400 godina. Morali bi se spuštati [prema Egiptu] s lancima oko vrata, no to se nije dogodilo, umjesto toga spustili su se dostojanstveno, putem događanja [vezanih uz Josipa]"⁹⁹. Zahvaljujući Josipu, Izraelci su u Egipat došli uzdignutih glava, u veselju i pjesmi, kao u snu Nazorove Rahele. Stoga se Rahelin osjećaj zarobljenosti u nepovoljnim okolnostima može promatrati kao analogija budućeg porobljavanja Josipa – i cijelog Izraela – što će ipak dovesti do uspona i oslobađanja. U Rahelinom stanju naslućuje se buduće Josipovo stanje: oboje su opisani riječima "lijepog stasa i lijepog lica"¹⁰⁰. Ona je ležala u prašini, a on će biti odveden pustinjom do prašnjavog Egipta, gdje će biti denotativno i konotativno ponižen, ali na koncu postići najugledniju moguću poziciju. Unatoč trenutku pada u prašinu, Rahela se kasnije pokazuje ključnom osobom za povijest Izraelaca, među kojima će se posebno istaknuti Josip i Benjamin. Rahela se smatra zaštitnicom Židova, a Josip postaje "hranitelj" svih Izraelaca (Knjiga postanka 47: 12).

Knjiga "Jeremija" govori o glasu Rahele koji se čuje u Rami, pred početak babilonskog egzila: "Čuje se glas na visini, žalovanje i gorak plač Rahele"¹⁰¹. Smatra se da je zahvaljujući Rahelinoj intervenciji babilonski egzil odgođen za nekoliko stotina godina (Eikhah Rabbah, Petikhta 24); midraš navodi da je Rahela bila pravednija, iskrenija i suosjećajnija od svih u svojoj generaciji, što joj je osiguralo poseban status. Kad god bi njezinom narodu bila potrebna zaštita, a Jakovljeve molitve bi ostale neispunjene, Rahela bi se direktno obratila Gospodu i želja bi joj bila uvažena. Knjiga "Jeremija" navodi repliku Raheli: "Zaustavi svoj glas od plakanja i oči od suza jer bit ćeš nagrađena za svoje postupke (...) u tvojoj budućnosti je nada"¹⁰². Pritom je riječ o budućem povratku Izraela iz egzila. Stoga se Rahelin aktivizam odnosi na cjelokupnu društvenu i političku situaciju. Svojim zalaganjem, ona se bori za slobodu cijelog naroda i u tome je vrlo uspješna: "Zbog tebe, Rahela, vratit ću Izrael na njihovo mjesto"¹⁰³.

IV. II. 1. Binarne opreke

Prvi dio teksta (I) započinje Jakovljevim snom u mjestu, koje će se zatim nazvati Betelom¹⁰⁴. Pjesma vjerno citira Toru, uz adaptaciju formi lirske pjesme: "Sjemena tvoga će biti ko praha

⁹⁹ יהיו גרים ותושבים בארץ לא להם משמעבדיו ארבע מאות שנה, והיו סביב לירד מכפתין בקולרין. ולא עשה כן, אלא חשב היאך
להורידן בכבוד, והביא עליה (Midrash Tanchuma, Vayeshev 3: 5)

¹⁰⁰ "Rahela je bila lijepog stasa i lijepog lica" (Knjiga postanka 29: 17)

"Bio je Josip lijepog stasa i lijepog lica" (Knjiga postanka 37: 6)

קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל (Jeremija 31: 14)

מנעי קולך מוכי ועיניך מדמעה כי יש שקר לפעלתך (...): שמתנה לאחריה (Jeremija 31: 15-16)

בשבילה רחל אני מחזיר את ישראל למקומן, 8 (Eikhah Rabbah, Petikhta 24)

¹⁰⁴ Jakov ga je nazvao Betel, iako se izvorno zove Luz (Knjiga postanka 28: 18)

na širokoj zemlji. / Širit se na zapad ti ćeš, na istok, na sjever i jug. / Blagoslovit narode sve ću u tebi i sjemenu tvojem" (Nazor 1999a: 27). Nazorov prepjev vjerodostojan je rečenici iz Tore, koju Jakov čuje tijekom sna o anđelima: "Tvog sjemena će biti kao praha zemlje; proširit ćeš se istokom, sjeverom i jugom; u tebi i u tvom sjemenu bit će blagoslovljen cijeli rod ljudski"¹⁰⁵. Već na početku ovog poglavlja Tore, Izak se referira na blagoslov Abrahamu (Knjiga postanka 12: 2; 22: 18) dok šalje Jakova u Padan-Aram (Knjiga postanka 28: 4)¹⁰⁶.

Važnost ovog fragmenta je njegova univerzalnost – narod koji proizlazi od jednog čovjeka donijet će blagoslov svima. U originalu doslovno: "bit će blagoslovljen *svaki* ljudski rod", čime se konotira fragmentiranost čovječanstva na manje skupine, zbog čega se često prevodi kao "sve narode", iako se riječ "narod" ne pojavljuje u originalnom tekstu. U denotativnom smislu, piše da će *sve podskupine* jedne opće zajednice, *čovječanstva*, biti blagoslovljene (riječ Adamah "zemlja" u sebi referira prvog čovjeka Adama). Stoga se Jakovljevom sjemenu suprotstavlja Adamovo sjeme (u denotativnom i konotativnom značenju). Adamovo sjeme prikazuje se znakom "praha", s obzirom da je tijelo prvog čovjeka oblikovano iz praha zemaljskog¹⁰⁷. Jakovljevo sjeme poistovjećuje se istovremeno s "prahom zemaljskim" u značenju tla od kojeg je oblikovan Adam, ali i s "prahom zemlje (ili Zemlje)"¹⁰⁸ kao već strukturirane, oblikovane cjeline. Važnost je za sve ljude, ali ne spominju se "narodi"¹⁰⁹. Referenca na narode dolazi iz obećanja Abrahamu nakon *Akede* s Izakom: "Blagoslovit ću u tvojem sjemenu sve narode zemlje jer si poslušao moj glas"¹¹⁰. Stoga Jakovljevo san u Nazorovoj pjesmi kombinira dvije biblijske situacije: prve dvije rečenice doslovan su citat vezan uz biblijskog Jakova, dok je treća rečenica iz ranijeg blagoslova upućenog Abrahamu. Obećanje o blagoslovu *svim narodima* ima mesijansku konotaciju¹¹¹. Izaija također govori o blagoslovu svim narodima u mesijansko doba: "Sve strance koji budu službenici Gospodu (...) dovest ću na Svetu goru i razveseliti u Domu molitve (...) jer moj dom je Dom molitve za sve narode"¹¹².

Osim opreke ili usporedbe između Jakovljevog sjemena i "praha na širokoj zemlji", čime se uspostavlja veza s Adamom, vidljiva je opreka između bijelih, čistih anđela postavljenih visoko na ljestvama – i znojnog, prašnjavog putnika u Padan-Aramu, čime se konotira njegova tjelesnost, što će biti važno u odnosu na djevojku koju će upoznati – ali i ponovno uspostavlja veza s "prahom". Nadalje, putnik je taj kojemu "san pred očima lebdi"¹¹³ (Nazor 1999a: 27), dok pastiri sjede nisko na tlu. U odnosu na pastire, vezane čvrsto uz zemlju (i teški kamen koji ne mogu pomaknuti sa zdenca), opis Jakova kao "putnika" s jedne strane univerzalizira radnju, odmičući ju iz antike i postavljajući u sadašnjost – a s druge strane ukazuje na njegovu usredotočenost na božansko, nebesko, metafizičko. Dok pastiri promatraju putnika, nedavno probuđenom putniku još uvijek pred očima lebdi san o anđelima. Ugledavši djevojku (kojoj još

¹⁰⁵ והיה זרעו כעפר הארץ ופרצת גמה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בך כל־משפחת האדמה ובורעך (Knjiga postanka 28: 14)

¹⁰⁶ Budući da iz kronologije Jakovljevog života nedostaje 14 godina, smatra se da je proveo to vrijeme studirajući u Eberu prije dolaska u Padan-Aram (Rashi, Genesis 28:9).

¹⁰⁷ עפר מן־האדמה (Genesis 2: 7)

¹⁰⁸ עפר הארץ (Genesis 28: 14)

¹⁰⁹ אמה, עם, גוי

¹¹⁰ והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקלי (Genesis 22: 18)

¹¹¹ Mesijanski dolazak ima univerzalni karakter i odnosi se na sve narode.

Rambam smatra da globalna monoteistička kultura doprinosi "popravljanju svijeta", a u mesijansko doba, "svi će štovati Gospoda zajedno" (Rambam, Mishneh Torah, Kings and Wars 11: 7)

¹¹² בני הגר (...) להיות לו לעבדים (...) והביאו אותם אל־הר קדשי ושמחתים בבית תפלת (...) כי בימי בית־תפלה יקרא לכל־העמים: (Izaija 56: 7-8)

¹¹³ "Jakov je podignuo svoja stopala" (Knjiga postanka 29:1), rečenica zvuči kao da je lebdi iznad zemlje (Rashi, Bereshit 29: 1).

uvijek ne zna ime), putnik će ju usporediti s anđelom: "anđelu ličiš što sam ga gledao danas / Na nekim visokim ljestvama" (Nazor 1999a: 17). Konotacija je pritom da je djevojka važnija od anđela, koji je udaljen i nedostupan "na nekim visokim ljestvama".

Vidljiva je također opreka između stičnosti i kretanja. Jakov, opisan kao "putnik", sada sjedi – a djevojka koja hoda. Njezin dolazak uzrokuje obrat dotadašnjeg stanja. Jakov ustaje i odmah odguruje kamen sa zdenca, ne osjećajući pritom nikakvu težinu. Njegovo kretanje i iskustvo "putnika" svrstava ga više u sferu metafizičkog, zbog čega ga fizička težina kamena ne može spriječiti.

Jakovljevo sjeme	Adamovo sjeme (prah na širokoj zemlji)
bijeli anđeli na ljestvama	putnik u Padan-Aramu
san lebdi pred očima putnika	pastiri sjede i gledaju došljaka
anđeo	djevojka
nebo, zvijezde	zemlja
pokretljivost	statičnost
sloboda	ograničenost
voda, studenac	teški kamen
metafizika	fizika
sočni plodovi, životinje	prah, pijesak
klokotanje vode	gašenje sutonske vatre
Eva	Rebeka
izvor ispod planine	proljetna grana
kamen na zdencu	kamen u Betelu
zlatni tron	gola i žedna pustinja
jeka trube	tišina

Tablica 1 – binarne opreke u Nazorovoj "Raheli"

Ugledavši djevojku, putnik prošapće još jedan izravni biblijski citat: "Umnožit sjeme ću tvoje / K'o zvijezde na nebu, kao pijesak na morskome br'jegu" (Nazor 1999a: 27). Ovaj blagoslov upućen je Abrahamu: "Zasigurno ću te blagosloviti i umnožiti tvoje sjeme kao zvijezde neba i kao pijesak koji je na obali mora"¹¹⁴, zatim Izaku (Knjiga postanka 26: 4), na temelju toga što je Abraham "poslušao moj glas, pridržavao se mojih uputa, zapovijedi, zakona i Tore"¹¹⁵. Jakov se prisjeća tog blagoslova tek u molitvi prije susreta s Ezavom, formulirajući ga malo drukčije: "Rekao si: 'zasigurno ću učiniti dobro tvom narodu i postaviti tvoje sjeme kao pijesak mora koji je toliko brojan da se ne može izbrojati' "¹¹⁶.

U Nazorovom tekstu, Jakov izgovara sadržaj blagoslova Abrahamu – u Jakovljevom snu, ne spominju se zvijezde na nebu i pijesak na obali mora – direktno Raheli. Prema tome, Nazorov Jakov se istovremeno sjeća obećanja svom djedu Abrahamu i identificira Rahelu kao osobu kroz koje bi se taj blagoslov trebao ostvariti. Nazorov Jakov ima viziju golemog mnoštva koje slijedi Rahelu: "Pričinja sad se došljaku: za onom neznanom ženom / Sve ide golemo mnoštvo, / Gleda je, tihano šapće" (Nazor 1999a: 27). Jakov odmah naslućuje veliku ulogu za Rahelu i vidi je kao buduću matrijarhinju te ju uspoređuje sa svojom majkom Rebekom¹¹⁷ – i s Evom,

¹¹⁴ קִי־בָרָה אֲבָרְכָהּ וְהָרַבָּה אֲרַבָּה אֶת־וַרְעֵהָ כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֹל אֲשֶׁר עַל־שֵׁפֶת הַיָּם וַיִּשַׁח וַרְעֵהָ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו (Knjiga postanka 22: 17)

¹¹⁵ לָקַח אֲשֶׁר־שָׁמַע אֲבָרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֵרָתִי מִצּוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרָתַי: (Knjiga postanka 26: 5)

¹¹⁶ אַתָּה אֲמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּה וְשָׁמַתִּי אֶת־וַרְעֵהָ בְּחֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר מֵרֶב (Knjiga postanka 32: 13)

¹¹⁷ Jakovljeva snaga za pomicanje teškog kamena proizlazi iz činjenice da je Rahela podsjetila na majku (Rabbeinu Bahya, Bereshit 29: 10).

majkom čovječanstva. Usporedba žene s ljepotom vlastite majke (osim što je freudovski element koji Nazor uključuje u svoju književnost, prema Milanji 1999: 9), dolazi iz prizora kad Izak susreće Rebeku i uspoređuje ju sa svojom majkom Sarom (Knjiga postanka 24: 67).

Nakon njihovog susreta, Jakov zaplače, a voda počinje klokotati (čime se konotira pokretljivost prethodno statične bunarske vode), a sutonska vatra se gasi. Vodi koja klokoće, sočnim plodovima i životinjama suprotstavljen je znak praha i pijeska – no prah i pijesak ovdje također imaju konotaciju obilja i plodnosti, zbog reference na Abrahamov blagoslov – i na Adama, čovjeka iz zemlje. Sve ukazuje na mnoštvo koje će se izroditi iz Jakova i Rahele: "Punu te vidjeh ko šipak sjemenja, slavnu ko Evu, / L'jepu ko Rebeku majku" (Nazor 1999a: 28).

U drugom poglavlju pjesme (II) počinje naznaka problema. Nakon sedam godina služenja, Jakov umjesto Rahele dobiva Leju (ili Liju, prema transkripciji koju koristi Nazorova pjesma)¹¹⁸. Između Rahele i Jakova našla se prepreka, a zatim još jedna – za Rahelu, Jakov će morati još sedam godina služiti, a zatim za otkup udjela životinja još 13 godina. Umjesto brzog povratka, Laban ostaje u Padan-Aramu više od dvadeset godina¹¹⁹.

Jakovljevi rad za Labana opisan je kao fizički naporan i težak: "Pasao stada sam tvoja / Zemlju sam kopao, vuko kamenje, c'jepao drva" (Nazor 1999a: 28), a sada predstoji još sedam takvih godina. Pa ipak, biblijski tekst navodi da je Jakovu taj rad izgledao kao nekoliko dana: "Radio je Jakov za Rahelu sedam godina, koje su u njegovim očima bile kao nekoliko dana zbog njegove ljubavi prema njoj"¹²⁰.

Jakov se Raheli obraća riječima: "Rahelo, žilama tvojim mlijeka potoci teku" (1999: 28), što ponovno ukazuje da u njoj vidi majku, odnosno buduću matrijarhinju, a ona odgovara: "Jakove, poroda daj mi, il ću ti umr'jeti mlada" (Nazor 1999a: 28). Ta rečenica neočekivana je na ovom mjestu. U biblijskom tekstu, ta rečenica Rahelina ide tek nakon što Lea počinje rađati, dok je u Nazorovom tekstu postavljena rano. U kontekstu Nazorove pjesme, ova rečenica može se shvatiti kao Rahelino očekivanje na temelju onog što joj je rekao Jakov pri prvom susretu: "Vidjeh iz bokova tvojih / Gdje niče nova zvijezda, i ugledo velje sam mnoštvo, / Gdje vrvi stopama tvojih" (1999: 27). Nakon toga, slijede porodi Lije i dvaju sluškinja, Zelfe i Bale (u uobičajenom prijevodu: Zilpe i Bilhe). "Bijaše Jakov ko orač što bacio sjeme / U zemlju plodnu, ko vjetar što paome plodi, / Ko izvor ispod planine" (1999: 28). Rahela je pritom uspoređena s vječno lijepom proljetnom granom, "S koje se ne trune nikad ni čaške ni latice, ali / Ne nosi ploda" (1999: 28). Drugi dio naslonjen je na biblijsku priču, ali ponegdje ju skraćuje ili mijenja, uvodeći znakove poput potoka ispod planine, kojim se konotira plodnost, i proljetne grane, kojom se konotira neplodnost. To je treća prepreka koju Rahela i Jakov trebaju nadići.

Treći fragment pjesme (III) nalik je na midraš, inspiriran biblijskom pričom, ali nije strogo naslonjen na nju. Prvi dio predstavlja Jakovljevu perspektivu pri prvom susretu s Rahelom; drugi dio donosi tri prepreke njihovom odnosu; a treći dio bavi se isključivo Rahelom i njezinim

¹¹⁸ Mišljenja o odnosu između dvaju sestara razlikuju se. Neki ne promatraju Rahelu kao žrtvu okolnosti, nego aktivnu sudionicu u izgradnji svoje budućnosti. Prema Talmudu, Rahela je svojevremeno pomogla svojoj sestri udati se za Jakova iz suosjećanja; premda se ta odluka kasnije pokazala pogrešnom, ljubav prema sestri u tom trenutku nadjačala je ljubav prema Jakovu (Bavli, Megillah 13b: 1-5). Neki naprotiv smatraju da je Lea prevarila Rahelu te se pokazala sličnom Labanu (Ramban, Genesis 29: 31), zbog čega je Rahelin položaj neopravdano postao kompliciran, premda je ona otpočela bila namijenjena za Jakova (Hildesheimer: Sukkat HaPessah).

¹¹⁹ Neki komentatori smatraju da je Rebeka očekivala kako će se Jakov ubrzo vratiti, a ne nakon više desetljeća (Rabbeinu Bahya, Bereshit 28:5).

¹²⁰ וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרִחַל שְׁבַע שָׁנִים וַיִּהְיוּ בְעֵינָיו כְּנִימִים אֶחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֵתָּהּ

proživljavanjima. Rahela odlazi u Betel, na mjesto gdje je Jakov postavio kamen, usnuvši san o anđelima na ljestvama, u kojem je čuo tri rečenice kojima pjesma počinje. "Hladnim je rukama grlila kamen. / Zemljom je grdila lice; trnjem je obraze bola. / - Al nebo šutjelo plavo" (1999a: 29). Zagrlivši kamen, Rahela se rasplače – ova situacija zrcalna je početnoj sceni u kojoj Jakov odmiče kamen sa zdenca i zatim se rasplače. Dok je Jakov, mimo svih vjerojatnosti, uspio pomaknuti težak kamen sa zdenca, napojiti ovce i pokrenuti kлокotanje vode, Rahela se osjeća ograničeno, percipirajući kamen kao previše težak i nepomičan. U prvom dijelu, pastiri su ograničeni kamenom, koji pomiče Jakov, što konotira oslobođenje; no u trećem dijelu, Rahela je ponovno ograničena jednim kamenom. U prvom fragmentu, Jakov se ustaje iz prašine, koja će označavati brojnost njegovog potomstva, a u trećem fragmentu, Rahela pada u prašinu, koja konotira percipiranu nemoć i nemogućnost začeca.

Rahela u Betelu govori o svom nezadovoljstvu: "Sestra i ropkinje moje bane se u našoj kući, / Noseći čedo pod sisom, - ja ti na pepelu sjedim, / I perem majkama noge" (1999: 29). U prvom dijelu, Rahela dobrovoljno i strastveno nudi oprati noge Jakovu, a u trećem dijelu, nevoljko i nesretno pere noge svojim ropkinjama, osjećajući se i sama kao ropkinja¹²¹. Element pepela pritom je povezan s Rahelinim radikalnim mjerama koje je poduzimala za vrijeme molitve: postila je, odijevala kostrijet i sjedila u pepelu (Ramban: Genesis 30:1:1).

"Sjedenje na pepelu" također kod europskog i hrvatskog čitatelja evocira konotaciju Pepeljuge, koja je u vlastitoj kući nalik na sluškinju, a sanja o tome da će jednog dana postati princezom. Zaspavši u Betelu, Rahela također ima san: "Vuku se večernje sjene po zemlji. Svi žamori šute. / Rahela leži u prahu i sanak sanja" (1999: 29). U snu, "rumeno, lijepo čedo na njenu koljenu plače. / Gleda ga. – Djetetom posta, mezimče staroga oca" (1999: 29). Ova rečenica nalikuje onoj iz Tore: "Izrael je volio Josipa najviše jer ga je dobio tijekom starosti"¹²². Također, Josip je bio najsličniji Jakovu fizički i karakterno, a njegove crte lica¹²³ nalikovale su Jakovljevim (Rashi, Bereshit 37: 3).

Rahela u tom snu vidi čitavu budućnost Josipovu: da će ga "deset vukova" prodati u ropstvo; završit će u zatvoru (Knjiga postanka 39: 20), ali će na kraju dobiti uzvišen položaj: "Svjetina vrvi; a gore, na tronu, u zlatu, sad sjedi / Lijepo njezino čedo" (1999: 29). Dotadašnjoj tišini suprotstavljena je jeka trube kojom se slavi Josip. Rahela u snu vidi čitavo putovanje Izraelaca u Egipat, a kretanje njihovih životinja podiže prašinu. Josipova pozicija ostaje uzvišena u odnosu na sve Izraelce (Bereshit Rabbah, 84: 6).

Pjesma završava povratkom u sadašnjost nakon Rahelinog buđenja u Betelu – "Šumori potok. Šuštaju palme. Pjevaju zv'jezde. Rahela nad sobom gleda, / Gdje se na nebeskoj njivi jedanaest snopova klanja / Sjajnu i uspravnu snopu" (1999: 30). Rahelin san je kombinacija dvaju Josipovih snova iz Tore. Jedan govori o snopovima u polju: "Vezali smo snopove usred polja, kad odjednom, moj snop se podigne i ostane uspravan, a tada, okružili su ga vaši snopovi i

¹²¹ Mišljenja o odnosu između dvaju sestara razlikuju se. Neki komentatori smatraju da je Lea prevarila Rahelu te se pokazala karakterno sličnom Labanu (Ramban, Genesis 29: 31), zbog čega je Rahelin položaj neopravdano postao vrlo težak i kompliciran, premda je ona otpočela bila namijenjena za Jakova (Hildesheimer: Sukkat HaPessah). Neki komentatori naprotiv ne promatraju Rahelu kao žrtvu okolnosti, nego aktivnu sudionicu u izgradnji svoje budućnosti. Prema Talmudu, Rahela je svojevolumno pomogla svojoj sestri udati se za Jakova iz suosjećanja; premda se ta odluka kasnije pokazala pogrešnom, ljubav prema sestri u tom trenutku nadjačala je ljubav prema Jakovu (Bavli, Megillah 13b: 1-5). Prema tome, Lea predstavlja Rahelinu sjenu, a Laban predstavlja Jakovljevu sjenu, potisnute aspekte njihovih osobnosti.

¹²² וַיִּשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֶת־יְהוֹסֵף מִכָּל־בְּנָיָיו כִּי־רָאָהוּ (Knjiga postanka 37: 3)

¹²³ וַיִּרְאֵהוּ אֶת־רֵגְלָיו (Rashi, Bereshit 37: 3)

poklonili se mom snopu"¹²⁴, a jedan o zvijezdama u nebu: "Sunce, Mjesec i jedanaest zvijezda klanjali su se meni"¹²⁵. Rahelina vizija govori o snopovima, ali ne u polju, nego na nebu, kombinirajući znak snopa iz prvog sna sa znakovima zvijezda i neba iz drugoga. Raheline zvijezde se ne klanjaju, nego pjevaju (slaveći Josipa). Nazorova Rahela stoga nije vidjela samo budućnost Josipovu, nego i njegove snove. Josip se u tradiciji interpretacije vezuje uz predmesiju (Moschiah ben Yosef), stoga, pozicioniranje Josipa u nebo ukazuje na njegov status prototipa mesije (Rivlin, Kol Hator 1: 2).

IV. II. 2. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

Mitemi iz prvog stupca (1) vezani su uz metafizičke događaje, prikazane kroz san ili viziju. Pjesma započinje Jakovljevim snom o anđelima u Betelu, koji se pokazao ključnim za identificiranje Rahele kao "One". Jakov poistovjećuje Rahelu s anđelom, vidjevši kako silno mnoštvo slijedi upravo nju. Nazorov tekst završava prizorom Rahelinog sna – u kojem ona vidi da će u budućnosti dobiti dijete koje će sjediti na tronu i narodi će mu se klanjati. Josipovo ime ne spominje se u Nazorovom tekstu, a opis djeteta poprilično je nalik vizualnim prikazima Isusa. Premda će Josip kada postane zamjenikom faraona imati trideset godina, Rahela ga u snu vidi kao "čedo". Uspostavlja se (već ranije u ovom radu naznačena) poveznica između Rahele, koja dugo nije mogla začeti, i novozavjetne Marije, čija je situacija bila obrnuta. Nazor ostaje vjeran tekstu iz Tore, ali neimenovanjem Josipa ostavlja otvorenu i mogućnost novozavjetnih konotacija, koje su kršćanskom čitatelju možda poznatije od priče o Raheli. Na ovaj način, čitatelj s dominantno kršćanskim predznanjem lakše se povezuje s likom Rahele.

Fokus Nazorove pjesme u potpunosti je na matrijarhinji Raheli, njezinim postupcima, osjećajima i razmišljanjima. Opisivanjem njezinog sna, tekst daje dodatni uvid u Raheline misli, želje i strahove – ali i proročansku sposobnost, koja je u Bibliji prisutna, ali se lako previdi¹²⁶. Premda je jedna od najpoznatijih biblijskih ličnosti, Nazorov tekst prikazuje ju kao kompleksnu osobu, intuitivnu i inteligentnu, ali u trenucima nesigurnu. Iako se iz današnje perspektive cijela biblijska radnja čini fiksnom, a svaki događaj logično proizlazi iz onog prethodnog – Nazorov tekst približava intimna razmišljanja i osjećanja jedne osobe, koja je unatoč proročanstvu imala svoje sumnje i strepnje, no pritom i proročanski dar viđenja budućnosti, baš kao i Jakov – što će također naslijediti Josip, faraonov interpretator snova i financijski savjetnik.

Mitemi drugog stupca (2) vezani su uz blagoslov upućen Abrahamu, Izaku i Jakovu. Mitemi treće kolone (3) odnose se na pokretljivost i lakoću kojom funkcionira priroda (fizika). Ovdje ulazi Jakovljevo kretanje; zatim ustajanje i pomicanje teškog kamena sa zdenca, što će označiti njegovu podršku Raheli u teškim trenucima, i napajanje njezinih životinja, na isti način na koji planira s njom ostvariti blagoslov. Rahela se o njemu brine kao majka – savjetuje mu da se odmori i želi oprati njegove noge. Kretanje prirode, klokotanje vode, šumorenje potoka, pjevanje palmi – ulaze u ovu kategoriju, koja označava lakoću kretanja prirode, lakoću kojom Jakov iskazuje naklonost prema Raheli, ali i lakoću kojom začnu Lija i sluškinje. Također kretanje povorke Izraelaca kroz pustinju bit će lako, popraćeno pjesmama i prašinom koju dižu životinje.

¹²⁴ אֲנִי וְנָנוּ מֵאֱלֹמִים אֱלֹמִים בְּתוֹךְ הַשָּׁדָה וְהָגָה קִמָּה אֱלֹמִתִּי וְגַם-נִצָּכָה וְהָגָה תְּסִבֶּנָּה אֱלֹמִתִּיכֶם וְתִשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹמִתִּי (Knjiga postanka 37: 7)

¹²⁵ הַשָּׁמַשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִּי (Knjiga postanka 37: 9)

¹²⁶ Rahela proriče da će uz Josipa dobiti još Benjamina, kao i budućnost njihovih naroda (Yerushalmi, Berakhot 9.3: 8; Rabbeinu Bahya: Bereshit 30: 23; Bereshith Rabbah: 72; Ramban 30: 9: 1).

Četvrti stupac (4) grupira miteme koji konotiraju statičnost, težinu materijalnosti, mirovanje. Kad Jakov dolazi u Padan-Aram, pastiri već dugo sjede pred zdencem, ne pokušavajući uopće pomaknuti sa zdenca kamen, uglavljeni u svojoj teškoj poziciji. Jakov ugledavši Rahelu pomiče kamen adrenalinski, ne osjećajući težinu (3). Dok Jakov pomaže Raheli prijeći iz statičnosti (4) u pokret (3), ona njemu pomaže sjesti i odmoriti se (4). Prema tome, statičnost je vezana uz težinu koja ona osjeća, naspram lakoće kojom funkcionira Jakov. Premda ju Jakov odmah naziva majkom mnoštva, ona odgovara sumnjičavo. Dok Jakov pomiče kamen sa zdenca (3), Rahela pada na tlo i grli kamen u Betelu (4). Njezin san prikazuje Josipa kao budućeg predsjedavajućeg na tronu (1) – nasuprot kojem se nalazi mnoštvo Izraelaca (2) koji se kreću (3) kroz голу, praznu i žednu pustinju (4). Na taj način, značenja se obrću. Rahela, koja se osjećala zaglavljeno u prašini pored kamena, sad postaje majkom istaknutog pojedinca (1), ne nužno mase (2) – dok svi ostali Izraelci gladuju i žedaju u pustinji usred krize te se klanjaju njezinom čedu.

1. san / vizija / individualnost metafizika	2. blagoslov / plodnost / kolektiv nije fizika	3. kretanje / lakoća nije metafizika	4. statičnost / težina fizika
nije mirovanje	nije pokretljivost	pokretljivost	mirovanje
Jakovljevi san u Betelu	Jakov čuje u snu da će mu sjeme postati brojno kao prah na zemlji		
	Jakov čuje u snu da će se njegovo sjeme širiti cijelim svijetom		
	Jakov se prisjeća blagoslova Abrahamu: svi narodi bit će kroz njega blagoslovljeni		
vizija anđela na ljestvama			
Jakovu još lebdi san pred očima		Jakov dolazi u Padan-Aram u zoru	pastiri već dugo sjede pred zdencem
			pastiri gledaju Jakova
			Jakov sjedi i gleda Rahelu
	Rahelini tjelesni atributi "zru ko plodovi sočni" (1999: 27)		
Jakov ima viziju o mnoštvu koje slijedi Rahelu	Jakov tiho izgovara blagoslov upućen Abrahamu	Jakov ustaje i pomiče teški kamen sa studenca	
		Jakov napoji Raheline životinje	Rahela govori Jakovu neka sjedne i odmori se
			Rahela želi oprati Jakovljeve noge
		Jakov grli Rahelu i plače	
		Jakov se predstavlja	
Jakov govori Raheli da slični na anđela iz sna	Jakov govori Raheli da je vidio iz njezinih bokova "gdje niče nova zvijezda" i mnoštvo		

	kako ju slijedi (1999: 27)		
	Jakov uspoređuje Rahelu s punim šipkom, majkom svih živih Evom i svojom majkom Rebekom		"sutonske gase se vatre" (1999: 28)
		"u zdencu klokoće voda" (1999: 28)	
		Rahela ljubi Jakova u čelo	
		Jakov služi Labana sedam godina	Jakov nabraja teške fizičke poslove koje je obavljao
	Jakov pita Labana za Rahelu	u mraku, Laban dovodi Liju, "djevojku očiju kvarnih" (1999: 28)	Jakov se osjeća prevareno
			Laban daje Rahelu za još sedam godina Jakovljevog služenja
	Jakov govori: "žilama tvojim mlijeka potoci teku"		Rahela govori: "poroda daj mi, il ću ti umrjeti mlada" (1999: 28)
		Lija i sluškinje rađaju jedanaest puta	
		u zoru, Rahela odlazi u Betel	
Rahela se prisjeća Jakovljevog sna o anđelima na ljestvama			Rahela pada na zemlju i grli kamen
		Raheline suze su dva "izvora slana" (1999: 29)	Rahela govori da se osjeća kao ropkinja u svojoj kući
			Rahela nastavlja grliti kamen
"Al nebo šutjelo plavo" (1999: 29)			"Rahela leži u prahu " (1999: 29)
Rahelin san u Betelu	Rahelino dijete postaje mezimcem staroga oca		deset vukova gleda Josipa prijezirno
		trgovci odvođe Josipa "u kraj daleki" (1999: 29)	Josip je u tamnici
		prolazi kraljevska povorka s trubama	
"Svjetina vrvi; a gore, na tronu, u zlatu, sad sjedi / Lijepo njezino čedo" (1999: 29)			gola i žedna pustinja
	povorka od šezdeset Izraelaca ide pustinjom	na čelu povorke jaše stari Jakov	
		životinje se kreću i dižu prašinu	

"Žene na kolima leže / I čudne pjevaju pjesme" (1999: 30)		"Ide povorka duga iz zemlje Hananske preko / Pustara, goleti, voda" (1999: 30)	
povorka se klanja "ispred Onoga, koji još sjedi na kolima uz jeku truba / I klicanje gomile ljudske" (1999: 30)			pada mrak u Betelu
		"Šumori potok. Šuštaju palme. Pjevaju zv'ezde" (1999: 30)	
Rahelina vizija: na nebeskoj njivi, jedanaest snopova klanja se sjajnom i uspravnom snopu			

Tablica 2 – mitemska analiza Nazorove "Rahele"

Prvi stupac (1) vezan je uz individualce – Jakova, Rahelu, Josipa – i njihov kontakt s metafizičkim; drugi stupac (2) vezan je uz umnožavanje sjemena kao praha na zemlji; treći stupac (3) vezan je uz prirodu (vodu), kretanje i nemir, a četvrti (4) uz sve što donosi težinu – tehniku (umjetno postavljen kamen) – ali i mirnoću. U skladu s onim što je napisao Milanja (1999: 13), Nazorov tekst sadrži opreku između metafizike i fizike. Prema modelu Greimasovog četverokuta (1966, cit. prema Beker 1991: 69), moguće je također stupnjevati miteme (iz prethodne tablice) u kategoriju koja "nije fizika", ali nije ni metafizika – na primjer, blagoslov Abrahamu, Izaku i Jakovu nije san ili vizija, već riječ, što ga čini više materijalnim, ali ne posve; materijalan je također način realizacije ovog obećanja, koje dolazi iz sfere metafizike, ali se ostvaruje kroz fiziku. Prve dvije kategorije vezane su uz metafiziku – a druge dvije uz fiziku, t. j. prirodu. Pritom je lakoća kretanja u sferi fizike poprilično nalik metafizici, ali ipak nije metafizika.

IV. III. Kozmološka, sociološka, zemljopisna i tehnološka shema

IV. III. 1. Zemljopisne konotacije

Zemljopisna shema obuhvaća sljedeća područja: Hanaan, Betel, Padan-Aram, pustinju i (neizrečeni) Egipat. Radnja započinje Jakovljevim snom u mjestu koje će se kasnije nazvati Betelom (Kuća Gospodnja) – naziv mjesta konotira povezanost s božanskim. Betel je bio kanaanski grad lociran 20 kilometara od Jeruzalema (danas Beitin, Zapadna Obala). Područje Kanaana (u tekstu: Hanaan) ima snažnu metafizičku konotaciju. Pritom se ističe Jeruzalem (lokacija budućeg Jeruzalemskog hrama) i Betel (mjesto Jakovljevog sna; također, mjesto u kojem će se u razdoblju Sudaca privremeno nalaziti Kovčeg Saveza s originalnim rukopisom Tore) (Payne 1996a: 132).

Jakov u suton pristiže u Padan-Aram, grad u Haranu (danas u Turskoj), dolinskom području između Eufrata i Tigrisa, čiji je drugi naziv Aram-Naharaim, "Aram dviju rijeka" (Kitchen 1996: 65-68). Nizinska lokacija Padan-Arama, inače postavljenog između nekoliko planina, konotira izuzetnu plodnost zemlje, što će biti važno za druge opreke teksta. Padan-Aram, referiran u egipatskim papirusima 16. st. pr. n. e., smatra se izvorom aramejske i asirske kulture

i pisma, a biblijska knjiga Suci (10: 6) spomenut će "božanstva Arama" još oko 1100. g. pr. n. e. (Kitchen 1996: 65-68).

Betel i Padan-Aram međusobno su udaljeni oko 800 kilometara, što bi značilo da je Jakov putovao više dana. Budući da se ne spominje nikakav drugi način prijevoza (jahanje ili kola), implicira se da je hodao¹²⁷. Nazorov tekst ne vodi računa o zemljopisnim udaljenostima u biblijskom tekstu – pa tako Jakov u Padan-Aramu govori da je "danas" u Betelu usnuo anđela. To je važno radi uspostavljanja veze između Rahele i anđela. Da je prošlo nekoliko dana, ta sličnost ne bi bila toliko znakovita.

U trećem dijelu pjesme, Rahela se iskrada u zoru dok svi spavaju i odlazi do Betela, kamo pristiže u ranim jutarnjim satima. Betel je prikazan kao bliska lokacija, udaljena par kilometara od Padan-Arama, u koju se može doći ujutro te vratiti nazad navečer. Za zaključiti je da Betel u pjesmi ima u potpunosti metafizičku, a ne fizičku vrijednost. Prema tome, to je "unutrašnja" lokacija kojoj ljudi prema potrebi mogu pristupiti kroz molitvu ili refleksiju. Biblijska rečenica da se Gospod "sjetio Rahele i uslišao ju" sugerira da se prije toga molila¹²⁸. Nazorov tekst ilustrira kakva je to molitva mogla biti: otvoreni iskaz nezadovoljstva svojim statusom.

Cesta ima važnost kao mjesto koje povezuje druga mjesta, kojim se dolazi nekamo. Jakov je označen kao "putnik", što naglašava njegovu pokretljivost – kao i karavana trgovaca – i kasnije povorka Izraelaca koji sele u Egipat, jedino mjesto pošteđeno krize (zahvaljujući Josipovoj financijskoj strategiji). Cesta ima pozitivnu konotaciju, dok pustinja ima negativnu – pustinja je opisana kao "gola i žedna". Lokacija Egipat se ne spominje poimence, premda je izvjesno da prema tamo ide povorka Izraelaca. Egipat se čini mjestom spasenja – na putu prema tamo, ljudi se vesele i pjevaju – no zapravo će dovesti do višestogodišnjeg ropstva iz kojeg će Hebreje izvesti tek Mojsije. Lokacija Hanaan, koja konotira božansko, spominje se samo jednom, a Egipat, koji označava ropstvo, nijednom, čime se povećava poopćivost radnje¹²⁹.

Sljedeća zemljopisna opreka je između dana i noći. Jakovljevi i Rahelini sni i vizije smješteni su u doba dana. Njihov prvi susret odvija se u suton (a ne u zoru). Dok su danju likovi povezani s metafizičkim, božanskim, istinitim – noć je povezana s varkom i iluzijom. Preko noći se odvija zamjena Rahele za Liju, koju Jakov primjećuje tek u zoru. Dan konotira jasnoću i istinu – koja je još prisutna u suton. Noć konotira pogreške i iluzije, a zora – saznavanje istine i stoga povratak u jasnoću (dan). Dan i noć izmjenjuju se – u Nazorovoj je književnosti upečatljivo da svaki kraj vodi prema novom početku. (Milanja 1999: 13). U tekstu pjesme, Jakov je uspoređen s izvorom vode ili vjetrom koji raznosi sjemenje zemljom, Lija i sluškinje s plodnom zemljom, a Rahela s proljetnom granom. Nasuprot plodne zemlje nalazi se gola i žedna pustinja.

IV. III. 2. Tehnološke konotacije

Budući da je radnja smještena u ruralni krajolik, vrlo malo tehnologije se spominje u pjesmi. Potoku (prirodi) je suprotstavljen zdenac (koji su izgradili ljudi), ali na tom je mjestu već morao biti izvor vode. Kamenu postavljenom na zdencu suprotstavljen je kamen u Betelu. Možda najupečatljiviji je kontrast prisutan tijekom Rahelinog sna (izmještenog iz sela u glavni grad antičkog Egipta, gdje će Josip postati faraonovim zamjenikom). U tom prizoru, Josip sjedi na

¹²⁷ Google karte procjenjuju 807 kilometara i 182 sata hodanja (Google karte: Baytel – Harran, online).

¹²⁸ אֶת־רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים (...) וַיִּזְכֹּר (Knjiga postanka 30: 22)

¹²⁹ U Kranjčevićevom "Mojsiju", "zemlja misirska" spominje se tek dvaput i nema velik značaj za radnju.

Također dvaput se spominje "zemlja Hanaan". Ustručavanje od konkretnog imenovanja olakšava primjenjivost sadržaja na neki drugi vremensko-prostorni kontekst.

zlatnom tronu, a jeka truba najavljuje prisutnost važne osobe. Tom svečanom prizoru suprotstavljen je prethodni prizor u kojem je Josip bio zatočen u tamnici, mašući lancima. Kraljevskim kolima, na kojima se nalazi budući upravitelj Egipta Josip, suprotstavljena su kola kojima dolaze mase doseljenika, među kojima i stari Jakov.

Opća načela			
pokretljivost	nije pokretljivost	nije mirovanje	mirovanje
metafizika	nije fizika	nije metafizika	fizika
Zemljopisne konotacije			
Betel (Hanaan)	cesta	Padan-Aram (Mezopotamija)	pustinja prema Egiptu
dan	suton	zora	noć
izvor s planine, vjetar	proljetna grana	plodna zemlja	gola i žedna pustinja
voda koja teče	mlijeko	znoj, suze	statična voda
Tehnološke konotacije			
potok	zdenac	kamen na zdencu	kamen u Betelu
tron u zlatu, jeka truba	kraljevska kola	kola doseljenika	tamnica i lanci
Kozmološke konotacije			
putnik	djevojka	povorka Izraelaca	pastiri u Padan-Aramu
anđeli (vizija)	ovce	konji, magarad	vukovi
sjeme (blagoslov)	tlo (Adamah)	zemlja (Eretz)	prah (afar)
	Adam	Izrael	narodi
lebdenje	hodanje	obavljanje rada	sjedenje
Sociološke konotacije			
Jakov	Rahela	Laban, Lija	sluškinje
izvor judeokršćanske kulture	judeokršćanska kultura	nekadašnja poganska kultura	većinska poganska kultura

Tablica 3 – zemljopisne, tehnološke, kozmološke i sociološke konotacije Nazorove "Rahele"

IV. III. 3. Kozmološke konotacije

Putnik je prikazan kao čovjek najbliži božanskom; djevojka je prikazana kao buduća majka, osoba s kojom se proročanstvo može ostvariti. Pokretnoj povorci Izraelaca suprotstavljeni su pastiri u Padan-Aramu, zaglavljani pored teškog kamena koji ne mogu pomaknuti. Od "neljudskih" bića, pozitivno su konotirali anđeli, čija se bjelina zrcali u Rahelinim ovcama. Konji i magarad korisni su za prevoženje veće količine imovine, a vukovi su negativno konotirani. U Rahelinom snu, deseterica ljubomorne polubrača prikazano je kao deset vukova koji vrebaju na Josipa. U proročanstvu, sjeme je dovedeno u vezu s tлом (Adamah, povezana s Adamom), zemljom (Eretz, povezana s Izraelom ili planetom Zemljom) i prahom (afar, povezan s narodima koji će biti blagoslovljeni kroz Jakova). Vrste pokreta koje se spominju su lebdenje, hodanje, obavljanje rada i sjedenje.

IV. III. 4. Sociološke konotacije

Radnja se zbiva u Padan-Aramu, rodnom gradu Jakovljeve majke Rebeke, koji može konotirati bilo koji grad s plodnim tлом, pogodnim za život. Riječ je o malenom gradu, sličnijem selu u kojem se većina ljudi bavi stočarstvom. Većina stanovnika Padan-Arama su idolopoklonici – s izuzetkom Jakovljeve majke Rebeke, koja je otamo odselila radi upoznavanja Izaka.

Stoga Padan-Aram u sociološkom smislu ima neke sličnosti sa slavenskim zemljama, koje su bile poganske prije prihvaćanja kršćanstva. O Nazorovom stavu prema poganskoj slavenskoj kulturi već je bilo riječi (Milanja 1999: 8). Nazor koristi elemente slavenske mitologije za ilustraciju općeljudskih stanja, ali ovu tradiciju promatra iz distance, kao dio nekakve davne prošlosti – dok je njegov način korištenja biblijskih znakova i mitema drukčiji. Padan-Aram nije lokacija božanske prisutnosti u prostoru (kao Betel odnosno Hanaan), nego sasvim običan grad / selo. Upravo zbog ove običnosti recipijenti se mogu poistovjetiti sa stanovnicima Padan-Arama.

Prije urbanizacije i industrijske revolucije, svaki hrvatski / slavenski gradić bio je nalik tom Padan-Aramu opisanom u pjesmi. Ova geografska, kulturna i sociološka poistovjetivost omogućuje recipijentu lakše povezivanje s tekstom. U pjesmi, Abraham, Izak i Jakov kao nositelji "blagoslova" označavaju izvor judeokršćanske kulture, a Sara, Rebeka, Rahela i Lea konotiraju osobe i narode koji svojim izborom prihvaćaju judeokršćansku kulturu – i mogu se promatrati kao analogija za slavenske narode. Čak i Labanu (Bereshet Rabbah 70: 19) nametnut je monoteizam nakon što mu je Rahela oduzela idole¹³⁰. Bala i Zelfa su prema rabinskim komentatorima (npr. Rabbeinu Bahya, Bereshit 31: 46) kćerke Labanove sluškinje, što i njih čini sluškinjama (Gniwisch 2020).

Laban se u Tori naziva Aramejcem¹³¹, a rabinski komentari objašnjavaju da se radi o igri riječi – te ga opisuju i prevarantom¹³². U pjesmi Nazorovoj, Laban se također pojavljuje u ulozi prevaranta. O tome koliko su dalekosežne posljedice Labanove zamjene Rahele za Leu govori i činjenica da je egipatski egzil posljedica Josipove prodaje u ropstvo, do čega ne bi došlo da je Jakov odmah dobio Rahelu, svoju srodnu dušu (Hildesheimer: Hukat HaPessach). O Rahelinom primarnom statusu pišu i drugi komentatori (Ramban, Genesis 30: 15: 1). Stoga jedna intriga dovodi do dalekosežnih posljedica; u Nazorovoj pjesmi, vidljive su negativne posljedice Labanove intervencije na Rahelu, Jakovljevu drugu polovicu (Hildesheimer: Hukat HaPessach).

IV. IV. Opća načela

Završetak pjesme ponovno donosi jedan neočekivan vremenski rez – Rahela je predvečer zaspala u prašini u Betelu, predosjećajući egipatski egzil – a u idućem trenutku, noć je i ona se već vratila u Padan-Aram: "Padan-Aram je miran. / Noćni je napojen uzduh gorčinom pelina, duhom / Kadulje, isopa vonjom i sladošću datulja zrelih. / Šumori potok. Šuštaju palme. Pjevaju zvijezde. / Rahela nad sobom gleda, / Gdje se na nebeskoj njivi jedanaest snopova klanja sjajnu i uspravnu snopu" (Nazor 1999a: 30). Čini se kao da je u Rahelin svijet vraćen sklad.

Mirnim opisom noći u Padan-Aramu sugerira se da je prizor viđen u Betelu umirio Rahelu. Otpočetak pjesme, njezin lik vezuje se uz statičnost i mirnoću, nasuprot Jakova koji je nemirni putnik. Njezino nezadovoljstvo trenutnom situacijom uzrokovalo je pokret (putovanje) prema Betelu, što je netipično za nju. Utješena proročanstvom o Josipovom usponu, Rahela se mogla mirno vratiti nazad: sada se više ne poistovjećuje s proljetnom granom, nego sa zreloom datuljom.

¹³⁰ Rahela skriva, odnosi sa sobom i zatim zakapa Labanove idole (Genesis 31: 19) kako bi spriječila njegovo idolopoklonstvo (Rabbeinu Bahya, Bereshit 31:19:1-5).

¹³¹ לָבָן הָאֲרָמִי "Laban haAramai" (Knjiga postanka 25: 15)

¹³² רַמַּאי "Ramai", prevarant

"Noćni je napunjen uzduh zrak gorčinom pelina, duhom / Kadulje, isopa vonjom" (1999: 30). Isop ima konotaciju sličnu kao cedar libanonski: riječ je o biljci koja raste iz zidova te označava upornost, snagu, ustrajnost. Dok cedar označava brzi i nezaustavljivi rast, isop označava nagli i neočekivani rast na najneobičnijim mjestima (Balfour 1885: 24). Kralj Salomon "govorio je o drveću, od libanonskog cedra do isopa koji izlazi iz zida"¹³³, što znači da je govorio o ljekovitim svojstvima biljaka i načinima kako od njih pripremiti lijekove (Rashi, I Melachim 5: 13). Isop se u Tanakhu vezuje uz ozdravljenje i pročišćenje: spominje se u kontekstu pročišćavanja krvi janjeta za Pessach (Knjiga izlaska 12: 22), ali i u uputstvima za liječenje od kožnih bolesti (Levitiki zakonik 14: 4-7, 49-52). Biljka ima konotaciju tjelesnog i duhovnog čišćenja: "Operi me isopom i bit ću pročišćen"¹³⁴. Cvjetovi isopa imaju svojstva nalik deterdžentu, a u doba kralja Davida vjerojatno je bila riječ o vrlo prodavanom proizvodu (Balfour 1880: 46).

Ljekovita svojstva isopa stoga pomažu Raheli ustrajati u njezinom cilju¹³⁵. Kao što isop izbija iz zida, Rahelina trudnoća dolazi iznenada i neočekivano. Rahela očekuje da će Josip biti "posljednji listak / na stablu (...) i rob će do smrti biti / Starije braće" (Nazor 1999a: 29). Vizija u snu još je gora: Josip u tamnici tresne lancima, no, već u sljedećem prizoru, on se nalazi "gore, na tronu, u zlatu" (Nazor 1999a: 29.). Josipovo pojavljivanje slično je isopu koji izbija iz zida: neočekivano i ubrzano počinje dominirati prostorom.

Prizor jedanaest snopova žita koji se klanjaju jednom snopu preuzet je iz priče o Josipu, koja će narativno uslijediti tek kasnije (Knjiga postanka 37: 7). Nazorov tekst završava jednom završnom vizijom, u kojoj Rahela vidi buduću Josipov san.

Znak mlijeka također ukazuje na obilje. Nekoliko stotina godina poslije Jakovljevog odlaska u Egipat, hebrejskim robovima bit će obećana "zemlja obilata mlijekom i medom"¹³⁶ u koju će ih odvesti Mojsije. Taj izraz spominje se mnogo puta u Tori (npr. Knjiga izlaska 3: 17; 13: 5; 23: 9; 33: 3; 34: 26; Ponovljeni zakon 11: 9; 14: 21; 26: 15; 26: 9; 27: 3; 31: 20; 32: 14; 6: 3). Konotacija je pritom da u zemlji ima toliko meda i mlijeka da se prelijevaju iz posuda; obilja ima više nego što se može primiti. Jakov u Rahelinim žilama osjeti potoke mlijeka koji su još uvijek nedostupni – kao što je Obećana zemlja u tom trenutku nedostupna¹³⁷. Tako se opis Rahelinih žila poistovjećuje s Kanaanom – tijelo Rahele postaje znak za Obećanu zemlju, kojom teku med i mlijeko, ali to obilje još uvijek nije dostupno Izraelu¹³⁸. Jakov (Izrael) u ovom kontekstu konotira narod (Izrael) koji će od njega poteći. Mlijeko se također spominje u proročkim knjigama (Izaija 7: 22; 28:9; 55: 1; 60: 16) kao karakteristika mesijanskog doba: "od obilja mlijeka pravit će se maslac, tako da će maslac i med jesti svi koji budu ostali u zemlji"¹³⁹. Kad nastupi doba obilja, "pit ćeš mlijeko naroda, sisat ćeš grudi kraljeva i znat ćeš da sam ja, Gospod, tvoj spasitelj, iskupitelj i vitez Jakovljevi"¹⁴⁰. U ovom fragmentu pojavljuju se riječi

¹³³ וַיְדַבֵּר עַל־הָעֵצִים מִן־הָאֶרֶץ אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן וְעַל הָאֵזֶב אֲשֶׁר יֵצֵא בְקִיר ו' (1 Kraljevi 5: 13)

¹³⁴ תְּשַׁאֲנִי בְּאֵזֶב וְאֵשְׁתָּהּ (Psalmi 51: 9)

¹³⁵ Analogno tomu, Ruta dolazi u Boazov život kao jeriška ruža (Nazor 1999: 32), koja se može posve osušiti, a u doticaju s vodom ponovno procvjetati i dobiti plodove.

¹³⁶ אֶרֶץ וְבֵת חֶלֶב וְדָבָשׁ (Knjiga izlaska 3: 9)

¹³⁷ Kranjčevićev "Mojsije" govori o Hebrejima šokiranim činjenicom da će morati samostalno postići da u zemlji poteče med i mlijeko, a da obilje neće nastati samo od sebe.

¹³⁸ Jakovljevi nadimak je "Izrael", po njemu se zove narod.

¹³⁹ הֲלֵה מְרֵב עֲשׂוֹת חֶלֶב יֵאָבֵל חֲמָאָה כִּי־חֲמָאָה וְדָבָשׁ יֵאָכֵל כָּל־הַנּוֹתֵר בְּקֶרֶב הָאֶרֶץ (Izaija 7: 22)

¹⁴⁰ וְנִקְחָהּ חֶלֶב גּוֹיִם וְשָׂדֵה מְלָכִים וְיִדְעֶתָ כִּי אֲנִי (...) מוֹשִׁיעֶה וְגֹאֲלֶה אֲבִיר יִעָקֵב: (Izaija 60: 16)

mesija (iskupitelj), *goel* (iskupitelj)¹⁴¹ i Jakov (drugim imenom, Izrael). Mlijeko se stoga eksplicitno dovodi u vezu s mesijanskim dobom.

Još jedan aspekt značaja mlijeka u Rahelinim venama je budući status Josipa kao "hranitelja Izraela"¹⁴².

IV. IV. Komunikacijske konotacije

Najsnažnija opreka identificirana u ovom tekstu jest ona između **pokretljivosti i mirovanja** kao analogije stanja **slobode i ropstva**. Pokretljivost pritom ima revolucionarne konotacije promjene prethodno statičnog stanja. Pritom je statična nepromjenjivost karakteristična za idolopoklonačke, a pokretljivost je specifična za judeokršćansku kulturu (Kalmenson / Abraham 2024). Idolopoklonačke kulture fokusiraju se na odobrovoljavanje svojih božanstava, fatalističko ili meditativno kontempliranje stanja koje je fiksno i nepromjenjivo; nasuprot tomu, monoteistička kultura zagovara pokretljivost kao vrstu revolucionarne aktivnosti, što je vidljivo u biblijskoj priči o Abrahamu. Abraham se pobunjuje protiv politeističkih kultura i odlazi u smjeru nepoznatog, uvjeren da se može izgraditi bolje društvo (Kalmenson / Abraham 2024). Abrahamova putovanja na neki način će replicirati Izak, Rebeka, Jakov, Rahela i Lea – svi oni imat će iskustvo života u statičnoj i nepromjenjivoj okolini, porobljenoj idolopoklonstvom, koju će vlastitom odlukom napustiti te otići u smjeru neizvjesnosti i slobode.

Nazorova pjesma stoga naglasak stavlja na pokretljivost protagonista kao vanjsku manifestaciju njegove unutrašnje slobode. Ipak će Jakov upasti u zamku Labanove prevare – te zaglaviti dvadeset godina kao sluga jednog idolopoklonika – no na koncu će se samoinicijativno osloboditi i napustiti ga, s velikim blagom koje je uštedio tijekom dva desetljeća napornog rada. Posljedice Jakovljeve porobljenosti od strane Labana bit će dugotrajne (Sifrei Devarim 301: 3). Pritom će Labana najviše povrijediti činjenica da su ukradeni njegovi idoli; tijekom prigovaranja Jakovu zbog naglog odlaska, Laban nekoliko puta spominje riječ "krađa"¹⁴³.

Jakov je prikazan kao putnik, čime se konotira njegova povezanost s metafizičkim vizijama u kojima je primjetna visoka pokretljivost – anđeli se penju i spuštaju ljestvama, gomila prati Rahelu, Josip postaje zamjenikom faraona, povorka odlazi u Egipat – sve se zbiva s lakoćom. Nasuprot tomu, u svijetu fizike teško kamenje tjera lokalne pastire na mirovanje i statičnost zbog nemogućnosti pomicanja tog kamenja (koje konotira prepreke). Jakov sa svojim metafizičkim zaledem pomiče kamen s lakoćom, ne osjećajući težinu, ali to ne čini u svijetu metafizike, nego fizike. Rahelu, naviklu na ograničenost težinom tog kamena, oduševljava lakoća Jakovljevog kretanja – no on je umoran i teži za mirovanjem. Na taj način, oni zrcale međusobne potrebe. Raheli je potrebna veća fizička, emocionalna i intelektualna pokretljivost kako bi sudjelovala u realizaciji blagoslova, a Jakovu je potreban mir i stabilnost koji pronalazi s njom.

Blagoslov upućen Abrahamu, Izaku i Jakovu u Tori se pojavljuje više puta. Jakov se ne brine previše oko Rahelinog trenutnog problema, svjestan da su u istim okolnostima svojevremeno bile i matrijarhinje Sara i Rebeka. Sara je prvi (i jedini) put začela kao devedesetogodišnjakinja, a čak i Rebekinoj trudnoći s blizancima predstoji dvadeset godina bezuspješnih pokušaja. Stoga

¹⁴¹ Pojam *goel* vezan je uz priču o Ruti, gdje se Boaz pojavljuje kao otkupitelj imovine svog preminulog rođaka Elimeleka.

¹⁴² וְיִחַלְקֶהָ "hranio je" cijeli Izrael (Knjiga postanka 47: 12)

¹⁴³ גָּבַהּ (Knjiga postanka 31: 30); חָבַהּ (Knjiga postanka 31: 27); חָבַהּ (Knjiga postanka 31: 26)

se blagoslov višeput dovodio u pitanje – propitivali su ga Abraham, Sara, Izak, Rebeka, a sada i Rahela. Lakoća kojom su Lija i sluškinje začele obeshrabruje Rahelu, koja počinje misliti da se blagoslov možda nije odnosio na nju – iako je Jakov jasno vidio da će ona biti ta koju će gomila slijediti. U trenutcima njezine strepnje, Jakov ju tješi, govoreći da njezinim žilama teku potoci mlijeka; on nastavlja u njoj vidjeti matrijarhinju, čak i kada ona sebe ne vidi na taj način. Tek u završnom snu, Rahela će vidjeti ostvarenje blagoslova, a njezino dijete neće biti u gomili koja se vuče kroz pustinju – nego na tronu. Taj blagoslov je fiksiran, nije pokretljiv, nije posve fizički, nego je još u sferi obećanja.

IV. V. Poruke koje tekst šalje

Kao i svaki masovni medij, književni tekst šalje čitatelju poruku. U pjesmi, Rahelina trudnoća direktno se povezuje s odlaskom u Betel. Šalje se poruka da je njezina osobna intervencija dovela do željenog ishoda¹⁴⁴. Nazor naglašava Raheline karakteristike aktivnog subjekta koji djeluje samostalno i neovisno. Nazorova Rahela pobunila se protiv robovanja svojim ropkinjama, predviđevši budući robovski status Josipa, koji će od roba postati faraonovim zamjenikom¹⁴⁵. Nekoliko stotina godina kasnije, Mojsije¹⁴⁶ će osloboditi narod iz ropstva nakon što se narod glasno pobuni protiv ropstva: "i vikali su i plakali Gospodu"¹⁴⁷, a još nekoliko stotina godina kasnije, Ruta će odbiti biti sluškinjom iako je strankinja: "Ja neću biti kao jedna od tvojih sluškinja"¹⁴⁸. Zajedničko svim tim osobama je da su odbile status potlačenih – i zatražile ono što su zaslužile svojim djelima. Stoga Nazorov tekst zagovara aktivizam, pobunu protiv ropstva i aktivno oslobađanje.

Rahelin se glas dignuo do neba – plač je pritom također vrsta aktivizma – taj element preuzet je iz Knjige izlaska (2: 23-24). Rahela se fizički i emocionalno odmiče od situacije, provodi intelektualnu introspekciju i zaključuje da ne želi biti ropkinja u svom domu. Nakon verbalizacije misli i osjećaja, Rahela ima proročki san.

→ →

Jakovljevo blagoslov u Betelu	Jakov dolazi u Padan-Aram	Jakov vjeruje da će se blagoslov ispuniti s Rahelom	Jakov pomiče kamen i pomaže Raheli napojiti životinje	Jakov grli Rahelu i plače	Jakov govori da će se blagoslov ispuniti s Rahelom	Jakov radi kod Labana sedam godina i dobiva Liju	Jakov pristaje raditi još sedam godina	Jakov dobiva Rahelu	Jakov u Raheli osjeća potoke mlijeka	blagoslov se počinje ostvarivati
vizija	kretanje	vizija	kretanje	emocije	govor	prepreka	kretanje	nagrada	emocije	nagrada

Model 1 – uzročno-posljedične veze između događanja u Nazorovoj "Raheli"

Vidljive su uzročno-posljedične veze između Jakovljevih doživljaja u tekstu. Jakov se prisjeća blagoslova kroz prizor s anđelima (vizija), nakon toga dolazi u Padan-Aram (kretanje); tamo

¹⁴⁴ U Tori, Jakov vodi Rahelu i Liju u Betel nakon susreta s bratom Ezavom; tamo izgrađuje oltar i dobiva ime Izrael. Međutim, to je samo usputna lokacija i kasnije se nastavlja za Efratu i zatim Hebron (Genesis 35).

¹⁴⁵ Analogno društvenom napretku Josipa Stossa u "Baladama o Josipu".

¹⁴⁶ U Tori, narod će se pobuniti protiv ropstva, ali u Kranjčevićevom "Mojsiju", on osobno će zatražiti izvođenje.

¹⁴⁷ וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שְׁוַעֲתָם (Knjiga izlaska 2: 23)

¹⁴⁸ אָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה כְּאֶחָת שְׂפָחֹתַיִדָּ: (Ruta 2: 13)

ugleda Rahelu, koja ga podsjeća na anđela (vizija), što ga inspirira na kretanje (pomicanje kamena i napajanje životinja). Nakon toga, Jakov grli Rahelu i plače (iskazujući emocije) te govori da će se s njom ispuniti blagoslov (govor); radi kod Labana sedam godina, a zatim dobiva Liju (prepreka); na koncu ipak se ujedinjuje s Rahelom u kojoj osjeća potoke mlijeka (emocije) i blagoslov se počinje ostvarivati (nagrada).

Iz Raheline perspektive, događaji izgledaju ovako: susreće Jakova, koji odguruje kamen i napaja životinje (kretanje); Jakov ju grli i plače (emocije); Jakov joj govori da će se s njom ostvariti blagoslov (vizija); Rahela se osjeća kao proljetna grana koja ne nosi ploda (prepreka); Rahela odlazi u Betel (kretanje); Rahela grli kamen i plače (emocije); Rahela govori da ne želi biti ropkinja (govor); Rahela ima viziju Josipovog uspona i Izraelovog egzila (vizija) i na kraju je nagrađena ponovnim ujedinjenjem s Jakovom, uz prizor mirisnog bilja kojim se konotira njezino izlječenje od neplodnosti.

→ →

Jakov pomaže Raheli odmaknuti kamen	Jakov grli Rahelu i plače	Jakov govori Raheli da će se s njom ispuniti blagoslov	Rahela se osjeća kao proljetna grana	Rahela odlazi u Betel	Rahela grli kamen i plače	Rahela govori da ne želi biti ropkinja	Rahela vidi Josipov uspon i Izraelov egzil	Rahela u Padan-Aramu s Jakovom
kretanje	emocije	vizija	prepreka	kretanje	emocije	govor	vizija	nagrada

Model 2 - uzročno-posljedične veze između događanja u Nazorovoj "Raheli"

Vidljiv je jasan uzročno-posljedični slijed između vizije, prepreka, kretanja, emocija, govora i nagrade. Pri ostvarivanju vizije, pojavljuju se prepreke, koje su prikazane kroz znak velikog kamena na studencu, koji je potrebno pomaknuti (kretanje) kako bi se došlo do vode (nagrade). Voda također konotira emocije koje se probuđuju u Jakovu i Raheli, a koji ih motiviraju na djelovanje (kretanje)¹⁴⁹.

Nazorov tekst prikazuje fizičko pokretanje kao okidač emocionalnog / intelektualnog pokretanja, i obrnuto: kroz emocionalno-intelektualnu pobunu i konstataciju da ne želi biti ropkinja, Rahela dobiva viziju, kojoj direktno slijedi nagrada (bez da se spominje ikakvo kretanje). Rahela se nakon vizije u Betelu najednom nađe nazad u Padan-Aramu, priroda se kreće oko nje, ali ona je mirna. Stoga tekst šalje poruku o uzročno-posljedičnom slijedu koji nije rezultat političkih odluka (kao u "Juditi"), niti životnog stila (kao u "Povratku Filipa Latinovicza"), nego o fizičkom, emocionalnom i intelektualnom *kretanju*.

IV. II. Zaključak

Zaključno, Nazorova pjesma "Rahela" daje intimni uvid u razmišljanja i osjećaje biblijske matrijarhinje, istovremeno afirmirajući njezin status proročice. Ovaj tekst koristi citate i reference i iz drugih dijelova Tore, vezanih uz Adama i Abrahama, čime se uspostavlja poveznica između Rahele / Jakova i njihovih predaka. U komunikacijskom smislu, Rahela i Jakov međusobno se nadopunjuju – kroz sličnost s anđelom, Jakov odmah identificira Rahelu kao "onu" kroz koju će se ispuniti blagoslov upućen Abrahamu, što će rezultirati konačnim

¹⁴⁹ Prema nekim ranim komentatorima / prevoditeljima Tore, nakon odlaska Jakova iz Padan-Arama, bunar je presušio (Targum Jonathan: Genesis 31: 25).

blagoslovom za cijeli svijet, unatoč njezinoj sumnjičavosti. Lokacija Betel u pjesmi konotira božansku prisutnost u prostoru (Šehinu), koja se u židovskoj tradiciji povezuje direktno s Rahelom. Vidljive su opreke između metafizičkog i fizičkog, no one pritom nisu međusobno suprotstavljene, nego se međusobno nadopunjuju. Vrlo malo je negativno konotiranih znakova – kao što su noć (iluzija), vukovi, tamnica, žedna i gola pustinja – dok dominiraju pozitivno konotirani znakovi i sa strane fizike i sa strane metafizike – voda, potok, zdenac, plodna zemlja. Mitemi su naslonjeni pritom na Raheline unutrašnje percepcije o opreci između plodnosti i neplodnosti. Na koncu, Rahela odlazi u Betel, na mjesto gdje je Jakov imao san o anđelima – i naslućuje budući egzil za Izraelce, kao i uspon Josipov. Miris ljekovitih biljaka i žubor potoka pri povratku sugeriraju njezinu izliječenost od prethodne neplodnosti. Pritom se šalje poruka o važnosti aktivnog djelovanja. U postupku rješavanja neke prepreke, zagovara se fizičko kretanje, emocionalno-intelektualna introspekcija i verbaliziranje misli i osjećaja.

Opreka između fizičkog i metafizičkog prikazana je značenjskom oprekom između težine i lakoće, mirnoće i pokretljivosti. Najsnažnije opreke su one između statičkih (kamenje, proljetna grana) i pokretljivih pojava (potok, vjetar, prah, zemlja). Jakov i Rahela pronalaze svoje načine za nadilaženje tih opreka. U prvom dijelu (I) čini se kao da će Rahela biti ta s kojom će se ostvariti blagoslov (teza); drugi dio (II) pruža tvrdnju o tome da možda ona ipak neće biti ta (antiteza), a treći dio (III) donosi sintezu, kojom se pomiruju dva proturječja. Prethodno statična Rahela počinje se kretati, a sve oko nje počinje mirovati. Pokretljivost pritom ima revolucionarne konotacije (Kalmenson / Abraham 2024).

Nazorov tekst također zagovara aktivizam, pobunu protiv ropstva i aktivno oslobađanje. Tek dizanjem vlastitog glasa, Rahelina molitva je uslišana, kao što je slučaj i s drugim biblijskim osobama koje referira hrvatska književnost (Josip, Mojsije, Ruta, Job).

V. Semiotička analiza Nazorove "Rute Moapke" (1910.)

S obzirom na već provedenu analizu Nazorove "Rahele", moguće je formulirati hipotezu da će u ovoj pjesmi istog ciklusa (Nova lirika, 1910.) također biti naglašene opreke između fizike i metafizike, mirovanja i pokretljivosti. Biblijska knjiga "Ruta" pripada trećem dijelu Tanakha (Ketovim, Spisi) i u židovstvu ima velik značaj kao dio pretpriče o kralju Davidu. Radnja je smještena u doba Sudaca, prije izraelskog uspostavljanja monarhije na teritoriju Kanaana, otprilike 14.-11. st. pr. n. e. (Kitchen / Mitchell 1996: 188; Payne 1996b: 630).

Ruta je primjer osobe koja svojom odlukom prihvaća Toru, konvertira se na židovstvo i posvećuje život održavanju židovskih učenja i tradicija (Ruth Rabbah 2: 22-23). Nazorova pjesma dodatno naglašava Rutinu autonomiju pri donošenju odluka, izostavljajući mentorsku figuru Naomi, starije žene koja ima velik utjecaj na Rutin život. Biblijska Ruta donosi odluke samostalno¹⁵⁰, ali istovremeno iznimno poštuje Naomi i spremna je učiti od nje¹⁵¹. Biblijski tekst uvelike je naslonjen na Naomi, čije se ime spominje čak 22 puta, dok se ime naslovne junakinje Rute pojavljuje samo 14 puta (Saxegaard 2010: 29). Nazorova pjesma fokusira se upravo na unutrašnja proživljavanja i društveni status dvaju neovisnih aktera, Rute i Boaza, dok se Naomi uopće ne spominje.

Pjesma je strukturirana u pet poglavlja – prvo se bavi Boazovim unutrašnjim razmišljanjima (I), drugo tematizira Rutino pabirčenje na polju s lokalnim betlemskim djevojkama (II), treće je Dizomova pjesma upućena Ruti (III), u četvrtom je vidljiva interakcija Rute i Boaza te Rutina unutrašnja razmišljanja (IV), a posljednje poglavlje donosi Boazov proročanski san (V).

V. I. Binarne opreke

Pjesma započinje opisom Boazovog povratka iz polja: "Boz se je vraćao preko zlatnijeh usjeva k tihoj zidini Betlema grada. (...) Vonjao cedar i loza. Vjetrić je klasjem lelujo". Ovom harmoničnom pejzažu u pokretu suprotstavljena je Boazova tuga: "Turoban bio je starac" (Nazor 1999b: 31). Premda je tužan, on nije statičan, nego se kreće kroz polja. Njegovo aktivno kretanje poljima konotira mogućnost promjene, baš kao što je u prethodnoj pjesmi bio slučaj s Rahelom, koja iz prvotne statičnosti kreće prema Jakovu životno njišući kukovima.

Boazovo materijalno bogatstvo označeno je žitnicama punim zrnja te mnoštvom jaganjca i krava koje žvaču ukusnu hranu u širokim i prostranim štalama¹⁵². Životinje izrazito uživaju u fizičkoj udobnosti i obilju hrane, ali Boaz ne uživa. Nazivajući svoj život *pustim*, Boaz evocira sjećanje na pustinju ili divljinu kojom su Izraelci putovali tijekom izlaska iz Egipta. Dok životinje žive u neposrednom kontaktu s okolinom, jedu i razmnožavaju se, Boaz hoda sporo i pognute glave prema svom gradu. Pritom su polja žita povezana s prizorima veselih i zapjevanih radnika, a njegov privatni prostor unutar betlemskih zidina ima konotaciju "grobne tišine" u koju se vraća zemljovlasnik. Boaz se prisjeća svog davnog sna o bregovima na kojima pjevaju ptice, a poljima ori pjesma za vrijeme žetve – nasuprot tomu, njegov život je nalik na grobnu tišinu. U smislu materijalnog obilja: "Svega mi dade Gospod nad vojskama silnim, / Al pusta starost je moja" (Nazor 1999b: 31). Konotacija je pritom slična kao u "Raheli", ali manje eksplicitno izrečena. Strahovi i sumnje prikazani su znakom jabuke koja trune i otpada s grane.

¹⁵⁰ Ruta se suprotstavlja Naominoj sugestiji o povratku u Moab, inzistira živjeti u monoteizmu, a kasnije samoinicijativno odlazi pabirčiti te susreće Boaza.

¹⁵¹ Naomi se smatra Rutinom edukatoricom (Ruth Rabbah 4:6).

¹⁵² U skladu sa standardima zaštite životinja.

Nasuprot njegovom sporom kretanju, "betlemske cure" žustro hodaju i energično grabe vodu iz zdenaca, "Suču rukave i kazuju lakte" (Nazor 1999b: 31). Boaz ih promatra, no one njega ne gledaju.

Za razliku od mladih radnica, koje glasno pjevaju i privlače pažnju mladih radnika dok se u zraku osjeća "mandragore slađani miris"¹⁵³ (Nazor 1999b: 32), Ruta je povučena, skromna i ugladenog ponašanja (Shabbat 113b: 8; Ruth Rabbah 4: 6); ne radi zajedno s njima, nego ide iza njih i pabirči po neubranim snopovima žita¹⁵⁴. Druge djevojke ju začuđeno promatraju: "U onu, što za vama ide, nemojte gledati tako, / Jer ona odnosi malo, a sama još ne zna što daje / I nama i gospodaru. To vam je Moapka Ruta. Nalik je ona na srnu kad dubravom pase: / Plaha ko grle je mlado, l'jepa ko Jeriška ruža. / Nemojte dirati u nju!" (Nazor 1999b: 32). Ova zadnja rečenica nalikuje fragmentu Pjesme nad pjesmama¹⁵⁵, ali upotrijebljena u ovom kontekstu konotira prihvaćanje lokalnih djevojaka koje vide da se Ruta teško snalazi¹⁵⁶.

Radnice na polju objašnjavaju da je u Rutu zaljubljen "mlađani Dizom" kojeg pogrdno opisuju kao "pupak na Ogovu hreku". On je napustio "Moapska stada (...) I Hermonske vepre" (Nazor 1999b: 32)¹⁵⁷ kako bi nagovorio Rutu da se vrati s njim u Moab: "Vrati se u zemlju svoju" (Nazor 1999b: 33). Teatralno pjevajući pred njezinim vratima, Dizom obećava u Moabu izgraditi "šezdeset / Mrkih gradova, na njima zidat ću sedmera vrata. / Postat ćeš kraljicom, dođi!". Dizom obećava Ruti život pun užitaka u "bijelom gradu" usred kojeg se nalazi vrt s šafranima, cimetom i šipkom. Ovom hedonističkom životnom stilu suprotstavljen je marljivi život uz zlatno betlemsko polje. Time se ponovno postavlja opreka između statičnosti (mirovanja) i pokretljivosti (Rutinog rada na polju i Boazovog aktivnog nadzora nad radnicima).

"Ona za kapljama žedni što Jakoba koritom teku" (Nazor 1999b: 33). Reference na kaplje vode u koritu također ukazuju na temu obilja. Jakovljevi izvor spomenut je u Ponovljenom zakonu¹⁵⁸, a vidljiva je i veza s psalmom, koji govori o obilju: "Upravljaš zemljom i navodnjavaš ju mnogim bogatstvima, njezino korito je uvijek puno vode, pripremaš žito koje je uvijek dostupno"¹⁵⁹.

Voda se u rabinskoj književnosti tumači kao Tora – s obzirom na Rutinu konverziju na židovstvo (koju pjesma ne spominje eksplicitno), žudnja za "Jakovljevim kapljama" znači da Ruta žudi za židovskim životom. Vidljiva je dakako i druga konotacija: Dizom je (već i prije čitatelja) primijetio kako Boaz promatra Rutu.

¹⁵³ Mandragore šire miris" (Pjesma nad pjesmama 7: 14)

¹⁵⁴ "Boaz upita mladića koji je nadzirao radove: Tko je ova djevojka?" (Ruta 2: 5). Premda Boaz nije imao naviku raspitivati se o djevojkama, u Ruti je primijetio skromnost i mudrost: דברי צניעות וחקמה ראה בה (Rashi, Ruth 2: 5).

¹⁵⁵ "Nemojte dirati moju ljubav" (Pjesma nad pjesmama 2: 7)

¹⁵⁶ Knjiga o Ruti ukazuje na Rutino moapsko podrijetlo njezinim gramatičkim greškama. Njezin hebrejski je mjestimično nespretan i neprecizan. Umjesto da specificira da je pabirčila za mladim djevojkama koje rade na polju (נְעֻרֹת), ona govori da je išla za "mladima" (הַנְּעָרִים). Korigirat će ju prvo Boaz (Ruth Rabbah 4: 8), a zatim Naomi (Ruth Rabbah 5: 11).

¹⁵⁷ "Mlađani Dizom" nije prisutan u Tanakhu. U biblijskom tekstu, Rutina sestra Orpa tumači se kao njezina "sjena", koja se doista odlučuje vratiti u Moab (Saxegaard 2010: 19). Nazorov tekst izostavlja lik Orpe i uvodi lik Dizoma, koji funkcionira kao personifikacija Rutine podsvjesne (nerealizirane) želje za povratkom.

¹⁵⁸ עֵין יַעֲקֹב (Ponovljeni zakon 33: 28)

¹⁵⁹ פְּקֻדֵי-הָאָרֶץ וְתַשְׁקָהָ רַבַּת תַּעֲשֶׂהָ פֶּלֶג (...) מְלֵא מַיִם תְּכִין דְּגַנָּם כִּי-גֹב תְּכַנְּנָה: (Psalmi 65: 10)

U biblijskoj knjizi "Ruta", ne postoji lik Moapca Dizoma, nasljednika kralja Oga¹⁶⁰ koji Rutu želi učiniti kraljicom. Kralj Og ne spominje se u biblijskoj knjizi "Ruta" i nije povezan s Moabom. Kralj Og, spomenut u knjigama "Ponovljeni zakon" i "Suci", bio je upravitelj Bašana, zemlje sjevernije od Moaba; njegovu vojsku porazila je Mojsijeva vojska, no midraš navodi da je Og uspio pobjeći (Millard 1996: 30-31). Biblijski Og bio je posljednji od Refaima¹⁶¹ (Ponovljeni zakon 3:11¹⁶²), a ime Rutine sestre koja se vraća u Moab (Orpa) povezuje se također sa skupinom Refaim¹⁶³. S obzirom da je Og bio *posljednji* od ove skupine, logično je da Dizom želi *uskrsnuti* njegovu slavu: "Neka iznova Ogova slava / Uskrsne" (Nazor 1999: 33). U Talmudu, Og se smatra jedinim živim bićem koje je uspjelo preživjeti potop izvan Noine korablje (Bavli, Niddah 61a: 20).

Premda Og iz Bašana nije dio tradicionalne priče o Ruti, jedan drugi (moapski) kralj sličnog imena jest. Mnogi autoritativni židovski komentatori drže da su Ruta i Orpa kćerke moapskog kralja Eglona, unuka Balaka (Rashi: Rut 1:2). Moapski kralj Eglon djelovao je u periodu Sudaca, kada je smještena radnja "Rute" (Suci 3: 12) (Lilley 1996: 293). Stoga, postoji kolektivno pamćenje Rute kao moapske princeze koja, umjesto da postane kraljicom Moaba, postaje prabakom budućeg izraelskog kralja Davida. Između imena Og i Eglon postoji dovoljna sličnost da bi se moglo pretpostaviti kako je Nazor bio upoznat s tradicijom koja Rutu smatra princezom¹⁶⁴.

Dizomovo ime evocira Dioniza, grčko božanstvo vina, voća, plodnosti i teatra. U Tanakhu postoji samo jedna osoba pod imenom Dishon (što bi se eventualno u transkripciji moglo preokrenuti u "Dizom"), no ta priča nema nikakve veze s Rutom¹⁶⁵. Nazorov tekst ovdje funkcionira kao midraš, izvlačenjem u prvi plan motiva ljubavnog trokuta, čiji je cilj održati radnju zanimljivom kako bi se recipijentu prenijele neke druge važne poruke. U Nazorovom tekstu i u rabinskoj literaturi, Ruta odbija biti kraljicom Moaba te postaje Židovkom¹⁶⁶, a njezin praunuk David postaje kraljem Izraela.

Teatralnost kojom Dizom nastupa ima konotaciju poganske kulture. Rabinske interpretacije pišu da Naomi podučava Rutu kako Židovi ne posjećuju poganske kazališne i cirkuske predstave (Ruth Rabbah 2: 22). Svojim pjevanjem, Dizom evocira ponašanje Dioniza. On otvoreno govori o svojoj žudnji za Rutom, obećava joj hedonistički život u urbanom gradu, u čijem je središtu vrt užitaka. Nasuprot Dizomovom raskalašenom pjevanju, Boaz tiho promatra Rutu i suživljava se s njezinim emocijama: "Boz je ženskinju gledao (...) slušao govora njenoga žubor" (Nazor 1999b: 34). Dok Dizom teatralno pjeva, privlačeći pažnju svih djevojaka na polju, Boaz diskretno dolazi do nje i započinje razgovor o povijesti i budućnosti njihovih

¹⁶⁰ Amorski kraljevi Sihon iz Hešbona (Hezebona) i Og iz Bašana (Bazana) vladali su Transjordanom; Mojsijeva vojska ih je porazila (Ponovljeni zakon 3: 11; Jošua 12: 1-6) (Millard 1996: 30-31).

¹⁶¹ Refaim su starosjedioci Kanaana, izuzetno visoki, snažni i ugledni, protiv kojih se borila Mojsijeva vojska (Mitchell 1996: 1008)

¹⁶² *כי רק-עלוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים הגה ערשו ערש ברזל הלה הוא ברבת בני עמון תשע אמות ארבע וארבע אמות רחבה* "Jedino Og, kralj bašanski, ostao je od Refaima. Njegov ležaj bio je željezni krevet, još uvijek se nalazi u amonskom gradu Rabi. Njegova duljina i širina je 9 x 4 standardne mjerne jedinice" (Ponovljeni zakon 3:11). Ova duljina iznosi 5.4 x 2.4 metara (Chizkuni, Deuteronomy 3:11:2).

¹⁶³ Ruth Rabbah 2:10

¹⁶⁴ Mnoga imena u Nazorovoj transkripciji razlikuju se od načina na koji su ta imena transkribirana u novijim prijevodima Biblije na hrvatski (npr. Lija-Lea; Boz-Boaz; Hanaan-Kanaan).

¹⁶⁵ Dishon je pripadnik naroda koji je živio u Edomu prije dolaska Jakovljevog brata Ezava (Knjiga postanka 36:21; 21; 30) (Orr 1915, online).

¹⁶⁶ Ruta funkcionira kao inverzija Estere.

naroda: "Moapko, svanut će danak, u koji Izrael ne će / Da više otima drvlje po šumama vašim, / Nego će ložiti svoje oružje bojno" (Nazor 1999b: 34)¹⁶⁷. Ruti više privlači intelektualni razgovor, negoli Dizomovo obećanje o hedonističkom životu. Nazorova pjesma naglašava veliki Rutin interes za učenje o židovskoj povijesti, religiji, kulturi, čiju bi budućnost željela graditi. Boaz u Ruti vidi refleksiju sebe: "Sama si u tuđem svijetu"¹⁶⁸, al i te nebeske ptice / Gospod nad vojskama hrani" (Nazor 1999b: 34). Rečenica o pticama koje su također dio kozmičkog poretka, o kojima se Gospod brine, referira nekoliko mjesta iz Tanakha i Novog zavjeta¹⁶⁹. Konotacija je pritom da svako biće ima svoje mjesto na svijetu i bit će zbrinuto.

lelujanje vjetra (živost)	sporo hodanje prignute glave (turobnost)
žitnice pune zrnja, jaganjci, krave, smokvine grane	pusta starost
obilje	praznina
san: bregovi na kojima pjevaju ptice	"Ali se smrznula bješe u koritu voda" (Nazor 1999: 31)
radnici pjevaju za vrijeme žetve	grobna tišina
polja žita	grad Betlem
"Svega mi daje Gospod nad vojskama silnim" (Nazor 1999: 31)	"jabuka gnjije na prignutoj grani, / "Otpada, zemlji se vraća" (Nazor 1999: 31)
betlemske cure grabe vode iz zdenaca	Boaz gleda betlemske cure
osjeti se slađani miris mandragore	Moapka Ruta je nalik na srnu, plaha kao grlica, lijepa kao jeriška ruža
Dizom pjeva ljubavnu pjesmu Ruti	Ruta bježi kao gazela od glasnog lava
bijeli grad, svilena mirisna ložnica, nebo od skrleta, kite od srebra, zavjese od suha zlata	vrt, poljsko cvijeće, šafran, cimet i šipak, plodne njive
Moab	Izrael
bozi	Gospod nad vojskama
materijalno obilje	duhovno obilje
Boaz govori Ruti o Moabu i Izraelu	Ruta uspoređuje Boaza s moapskim božanstvom
mir, tišina, noć, pastirske vatre, toplina	"Zv'jezde trepnuše življim sjajem"
panj	mladica
vrutak iz koljena	voda poplavljuje zemlju
Boazov nemir	proročanski san

Tablica 1 – binarne opreke u Nazorovoj "Ruti Moapki"

Kao i u Nazorovoj "Raheli", koja završava Rahelinim proročanskim snom u zagrljaju s Jakovom, ova pjesma završava Boazovim proročanskim snom u zagrljaju s Rutom. Način na koji Boaz razgovara s Rutom u biblijskom tekstu ukazuje na njegove proročanske sposobnosti vezane uz budućnost kralja Davida, ali i eshatološki kontekst (Shabbat 113b: 9-12). Nazorova pjesma dodatno naglašava taj aspekt njegove osobnosti, slično kao što je slučaj s Rahelom.

Budućnost Boaza i Rute dovodi se u vezu sa sazrijevanjem svijeta i mesijanskim spašavanjem zemlje: "Bojazan i strah / Prignuše koljena Bozu. I Gospod nad vojskama s visa / Strašnim progovori glasom: / Salmonov sine, iz tvoga će panja da mladica raste / Do mojih strašnih visina, a na njoj će sazreti svijet. / Salmonov sine, iz tvoga će koljena izbiti vrutak, / A voda će njegova c'jelu poplaviti spasenu zemlju" (Nazor 1999b: 35).

¹⁶⁷ U kontekstu vremena u kojem nastaje Nazorova pjesma, ova rečenica može se smatrati cionističkom.

¹⁶⁸ Ponovno u cionističkom kontekstu – Rutin status strankinje u tuđem svijetu ekvivalentno je iskustvu Židova tijekom 2000 godina bez države (prije 1947.)

¹⁶⁹ Tanakh (Job 38: 21; Psalmi 84: 3; 1 Kraljevi 17; Jeremija 8: 7), Novi zavjet (Matej 6: 26, Luka 12: 24).

Znakovi panja iz kojega će narasti mladica i vrutka iz kojeg će voda poplaviti zemlju konotiraju obilje i plodnost – ne samo u fizičkom, nego i u metafizičkom smislu. Znak panja koji će procvjetati podsjeća na prizor iz Tore: "Štap čovjeka kojeg izaberem će procvjetati"¹⁷⁰. Boaz je *izabran* za buduću funkciju spasenja svijeta – jer će iz loze kralja Davida proizići i Mesija. U tom kontekstu, drvo označava mogućnost obnavljanja i novog početka: "Ima nade za drvo, ako se posječe, ponovno će narasti i obnoviti se te neće više biti odrezano. Ako mu korijen ostari, ako se deblo osuši u prah, ako namiriše vodu, procvjetat će i nositi cvijeće kao da je tek posađeno"¹⁷¹. Nazorova pjesma završava odgovorom Gospoda, koji čovjeku nudi mogućnost novog početka, baš kao što je slučaj s drvetom.

U knjizi Izaije, šume označavaju prividno snažne vojske koje će biti poražene: "slavu njegove šume i voćnjaka, od duše do tijela, progutat će"¹⁷² (Rashi, Yeshayahu 10: 18). Ukazuje se da će čak i šikare libanonskih šuma, koje konotiraju fizički snažne pojedince i vojskovođe, biti uništene: "Bit će odrezane šikare šuma željezom i Libanon će pasti od [ruke] heroja"¹⁷³ (Rashi, Yeshayahu 10: 33). No, svi oni koji opstaju u pravednosti, izgradit će novo društvo nakon poraza prethodnog: "Ako tvoj narod Izrael bude kao pijesak na obali mora (...) očistit će se [predviđeni] sud njihovom pravednošću"¹⁷⁴. Pravednici su pritom uspoređeni s pijeskom na obali mora (Rashi, Yeshayahu 10: 22). Pijesak na obali mora, koji također asocira na obećanju Abrahamu, nalazi u se Boazovom snu u Nazorovoj pjesmi: "nalazi sad se daleko na morskome žalu (...) ide p'jeskom i sluša" (Nazor 1999b: 35). Činjenica da se našao na obali mora, označava njegovu pravednost, zbog koje će upravo on biti nositelj (ponovnog) uspona Izraela.

Fragment u kojemu Gospod nad vojskama obećava Boazu "iz tvoga će panja da mladica raste" (Nazor 1999: 35), nalikuje proročanskoj rečenici Izaije, koja slijedi nakon poglavlja o uništenju prividno snažne vojske konotativno označene znakom šume: "Izići će mladica iz panja Jišaja, izdanak iz njegovog korijena će nositi plodove"¹⁷⁵. Ova rečenica, koja govori o eventualnom završetku asirskog egzila, ima mesijansko značenje (Rashi, Yeshayahu 11: 1). Jišaj, kojeg referira Izaija, jest Boazov i Rutin unuk, od kojeg je potekao kralj David. No, budući da Izaija djeluje nekoliko stotina godina *nakon* kralja Davida, ovo proročanstvo ima eksplicitno mesijansko značenje – jer se u kralju Davidu vidi prototip budućeg mesije.

Kod Izaije, voda označava spasenje: "Izvlačit ćete vodu s radošću iz fontane spasenja"¹⁷⁶ (Rashi, Yeshayahu 12: 3). Stoga se u Nazorovoj pjesmi Boazu obećava da će voda iz njegovog "koljena" donijeti spasenje Zemlji.

V. II. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

Mitemi prve skupine (1) vezani su uz pokretljivost, živost, glasnoću. Lakoću kretanja i življenja pokazuje kolektiv radnika – a ekvivalentnu lakoću pokazuje i strujanje zraka, kojim se konotira pokretljivost. U drugoj kategoriji (2) nalaze se mitemi kojima se konotira težina, tišina ili mirovanje, vezani uz individualno iskustvo jednog subjekta koji se osjeća na neki način isključenim iz kolektiva (unatoč ispravnom životu i obilju (4)). Boaz na trenutke hoda sporo,

¹⁷⁰ והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח (Brojevi 17: 20)

¹⁷¹ יִגַּשׁ לְעֵץ תִּקְנֶה אֶם-יִכְרַת וְעוֹד יִחַלֵּף וְיִנְקֹתוֹ לֹא תִחַדֵּל: 8אם-יִנְקִיּוֹן בְּאַרְצֵי שְׂרָשָׁו רִבְעֵפָר יָמוֹת גִּזְעוּ: מִרִּיחַ מִיָּם יִפְרֹחַ וְעֵשָׂה קִצִּיר כְּמוֹ- : נָטַע (Job 14: 8-10)

¹⁷² וַיְכַבֹּד יַעֲרֹ וַיְכַרְמֵלּוּ מִנְפֶּשׁ וְעַד-בְּשָׂר יִכְלֶה (Izaija 10: 18)

¹⁷³ וְנִקְחָהּ סִבְכֵי תַנְעַר בְּבִרְגָל וְהִלְבְּנוּן בְּאֲדִיר יָפוֹל (Izaija 10: 34)

¹⁷⁴ כִּי אֶם-יִהְיֶה עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל כְּחֹל הַיָּם (...) כִּלְיוֹן חֲרוֹץ שׁוֹטֵף צְדָקָה (Izaija 10: 22)

¹⁷⁵ וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגִּזְע יִשְׂרָאֵל וַיִּצָּר מִשְׂרָשָׁיו יִפְרָה: (Izaija 11: 1)

¹⁷⁶ וַיִּשְׁאָבְתֶם-מִיָּם בְּשִׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה (Izaija 12: 3)

prignute glave, što označava unutrašnju težinu njegovih osjećaja. Promatrajući trulu jabuku koja pada sa stabla, Boaz pomišlja da je njegov život nalik zamrznutoj vodi. Boaz gleda u djevojke, ali one ne gledaju u njega, nego grabe vodu iz zdenca (1), čime se konotira njihova mladost i životnost, nasuprot njegovom osjećaju zamrznutosti. U drugoj skupini (2) također se nalazi Ruta, koja je tiha, plaha i skromna, nasuprot drugim glasnim i veselim djevojkama. Ruta je strankinja iz Moaba i ne uspijeva se lako integrirati.

U trećem stupcu (3) nalaze se mitemi kojima se konotira hedonizam, materijalizam i mnogoboštvo. Boaz razmišlja o tome kako njegove životinje uživaju u hrani i udobnim stajama, a on, čovjek, za to vrijeme je turoban. Čovjeku je potrebno više od materijalnog preživljavanja – povezanost s drugim čovjekom, ali i s božanstvom (4). U četvrtoj skupini su događaji vezani uz Boazov blagoslov. On je blagoslovljen materijalnim obiljem, zahvaljujući ispravnom životu, ali mu je prorečeno i da će iz njegovog panja proizrasti mladica na kojoj će sazreti svijet; te da će iz njegovog koljena izbiti vratak koji će poplaviti spasenu zemlju.

1. pokretljivost / živost / ispunjenost	2. mirovanje / zamrznutost / praznina	3. hedonizam / prolazni konzumerizam / mnogoboštvo	4. trajno obilje / jednobojstvo
fizički rad	rad u Tori¹⁷⁷	besposlenost	rad u Tori
Boaz ide svojim poljima u smjeru Betlema			
vjetar leluja	Boaz hoda sporo, prignute glave		Boazove žitnice su pune zrnja
		Boazove životinje uživaju u obilju hrane i širokim stajama	"Svega mi dade Gospod nad vojskama silnim" (Nazor 1999: 31)
			Boaz se prisjeća sna o bregovima na kojima pjevaju ptice
	Boaz svoj život uspoređuje sa smrznutom vodom		
	Boaz gleda trulu jabuku koja pada		
Boaz hoda dalje kroz usjeve	Boaz promatra betlemske djevojke u povratku s polja		
djevojke suču rukave i grabe vodu iz zdenca			
puše večernji vjetar		kroz zrak se osjeti miris mandragore	
"moba veselo pjeva i mlati klasje na gumnu" (Nazor 1999b: 32)		djevojke na polju glasno pjevaju o dobrom urodu	"Nešto se veliko sprema" (Nazor 1999b: 32)
	djevojke s čuđenjem promatraju tihi, skromnu, pomalo zbunjenu Rutu	mładani Dizom iz Moaba pjeva Ruti ljubavnu pjesmu	

¹⁷⁷ עמלים בתורה "rad u Tori" (Sifra, Bechukotai 1 1-2; Rashi, Leviticus 26: 3); עוסק בתורה (Rashi, Bereshit 28:11)

Dizom uspoređuje Rutu s mirisnom cedrovom granom	"Al pred njim se Moapka krade / kao gazela od rike lavića gladna" (Nazor 1999b: 32)	Dizom poziva Rutu: "Vrati se bozima našim!" (Nazor 1999b: 33)	
		Dizom obećava Rutu hedonistički život u Moabu	
	Boaz promatra Rutu		
	Boaz sluša Rutin govor		Boaz govori da nad svime kontrolu ima Gospod nad vojskama
	Boaz tješi Rutu zato što je sama u tuđem svijetu		Boaz razgovara s Rutom o povijesti i budućnosti njihovih naroda
Ruta uspoređuje Boaza s jezerom i šikarjem		Ruta uspoređuje Dizoma sa šumskim vjetrom i vatrom "što zrele usjeve hara" (Nazor 1999b: 34)	Ruta uspoređuje Boaza s bozima ¹⁷⁸
"Rede se stogovi žuti na Betlemskoj njivi" (Nazor 1999b: 35)	mir, noć, pastirska vatra, miris kupina, noćne vode		Boaz je sretan
	Boaza hvata strah		Boaz u snu čuje proročanstvo o mladici na kojoj će sazreti svijet
			Boaz u snu čuje proročanstvo o vodi koja će poplaviti spasenu zemlju
	Boaz se budi		zvijezde su svjetlije nego prije
lahor šumi cedrovom granom			"A rukom drhtavom Ruta Moapka pogladi vlasi / Salmona pobožnog sinu, praocu Davida kralja" (Nazor 1999b: 35).

Tablica 2 – mitemska analiza Nazorove "Rute Moapke"

Boazova i Rutina posvećenost Gospodu nad vojskama te životu u skladu s Torom dovode do konačnog sretnog ishoda – blagoslova u materijalnom obilju za njih – i važnoj ulozi kralja Davida u budućnosti.

V. III. Zemljopisne, kozmološke, sociološke i tehnološke konotacije

Temeljna opreka u tekstu jest ona između ispunjenosti (veselog, bezbrižnog, pokretljivog i glasnog života) i praznine (mirovanja, težine, turobnosti); kao i između potrošnje i obilja. Životni stil Moaba (kako ga opisuje Dizom) temeljen je na prolaznom konzumerizmu i hedonizmu, naspram stabilnom obilju kojim raspolaže Boaz.

¹⁷⁸ Nazorov tekst transkribira njegovo ime kao "Boz" te koristi igru riječima između "Boz" i "bozi".

V. III. 1. Zemljopisne konotacije

Za vrijeme pjesme radnika u polju, za vrijeme Boazove kontrole nad radovima, puše vjetar različite žestine, označavajući pokretljivost. Ruta uspoređuje Dizomov govor sa snažnim vihorom Bazanske šume, a Boazov govor s nježnim šumorima drveća u Jerihu. Djevojke vade vodu iz zdenca, što konotira plodnost, kao i cjelokupni prizor s dobrim urodom na polju. Ruta Boazove oči uspoređuje sa žiškama na dnu jezera, dok su oči Dizoma nalik na vatru koja spaljuje zrele usjeve, implicirajući da Dizomova prevelika strast djeluje destruktivno. Boaz je uspoređen s dubokim jezerom, a njegova brada sa šikarjem iz kojeg rastu cvjetni vijenci bijele loze. Premda Boaz izražava osjećaj zamrznutosti, Ruta u njegovim očima vidi vodu hezebonskog jezera¹⁷⁹ ili "kaplje što Jakoba koritom teku", dakle vodu koja teče i nije zaleđena¹⁸⁰. Znakovi bijelog cvijeća i dubokog jezera konotiraju da Ruta u Boazovoj mirnoći vidi veći potencijal plodnosti nego u nestabilnom hedonizmu / konzumerizmu. Lokacija Moaba ima konotaciju hedonističkog, razuzdanog i neodgovornog životnog stila¹⁸¹.

Već je ustanovljeno da Nazorova pjesma pogrešno poistovjećuje Bašan (Bazan), kojim je vladao kralj Og, i Moab, kojim je vladao kralj Eglon: "Moapska stada on ostavi davno / I Hermonske vepre" (Nazor 1999: 32); "Dizomov govor je nalik na vihor u Bazanskoj šumi" (Nazor 1999b: 34). Cijeli Bašan, uključujući planinu Hermon (danas Golanska visoravan) pripao je Izraelu nakon Mojsijeve pobjede nad Ogom (Millard 1996: 30-31). Bašan, područje sjevernog Transjordana, u doba zbivanja "Rute" već je u izraelskom posjedu (Mitchell 1996: 124); a Moab je područje istočno od Mrtvog mora, mnogo južnije od Bašana (Thompson 1996: 775-777).

Lokacije točno smještene u Moab su nimrimske vode (Izaija 15: 6), Jazer (Izaija 16: 8-9), Eleal i Hešbon (Hezebon) (Izaija 15:4; 16: 9), prethodno grad Amona, koji je u jednom trenutku povijesti pripao Moabu¹⁸² (Strong / McClintock 1880). "Ruto, usne su tvoje ko pehar najslađeg vina, / Ko grozd Jazerski, kao Elealskih vrtova šipak. Saronska ružo što niknu kraj Nemrimskih voda" (Nazor 1999b: 33). Nazorova pjesma očigledno koristi knjigu Izaija kao izvor ovih zemljopisnih podataka o Moabu. Pri čitanju imena tih lokacija, čak i ako su čitatelju na svjesnoj razini nepoznate, podsvjesno se evocira proročki ton knjige Izaija. Ova dva poglavlja (15-16) zapravo su vrsta tužaljke Moabu, kojom se (ispravno) proriče pad ovog mnogobožackog kraljevstva.

Također je primjetna zemljopisna opreka između dana i noći. Danju je sve uobičajeno, a noću se obrće. Skromna Ruta ulazi u Boazov krevet, a samouvjerenog veleposjednika hvata strah. No noć također označava poveznicu s metafizičkim – upravo kroz san, Boaz dobiva proročanstvo koje će ga umiriti.

Zemljopisne konotacije	
Moab	Betlem
pokretljivost	mirovanje

¹⁷⁹ עֵינֶיךָ בְּרִכּוֹת הַחֶשְׁבוֹן "Tvoje oči su kao jezera u Hešbonu" (Pjesma nad pjesmama 7: 5)

¹⁸⁰ Kao što Jakov u Raheli vidi plodnost koju ona ne vidi.

¹⁸¹ Prema rabinskoj interpretaciji, Rutina sestra Orpa pri povratku u Moab iste je noći sudjelovala u orgijama sa sto Filistejaca; budući da je hodala četiri milje uz Naomi prije toga, od nje su potekla četiri ugledna čovjeka, među kojima je bio i Golijat (Ruth Rabbah 2:20). Nekoliko generacija kasnije, Rutin praunuk David pobjeđuje Golijata u izazovu.

¹⁸² Današnja država Jordan obuhvaća nekadašnja područja Amona i Moaba, ali kulturalno nije povezana s tim antičkim civilizacijama.

snažni vihor Bazanske šume	nježni šumori drveća u Jerihu
"vatra što zrele usjeve hara" (Nazor 1999b: 34)	žišci na dnu jezera u Hezebonu
zamrznutost	kaplje što Jakoba koritom teku
šikarje	cvjetni vijenci bijele loze
zamrznutost	zdenac
noć	dan
Tehnološke konotacije	
vrt užitaka u Moabu	zlatna polja Betlema
bijeli grad u Moabu	betlemske zidine
šezdeset mrkih gradova	Salomonov hram
Kozmološke konotacije	
poganska božanstva	Gospod nad vojskama
kralj Og (prošlost)	kralj David (budućnost)
"Sazdati ja ću šezdeset / Mrkih gradova, na njima zidat ću sedmera vrata" (33)	"Salmonov sine, na tebi sazdati svoju ću kuću! / Dvostruke imat će zide i sedmera gvozdена vrata" (35)
"I bit će ložnica naša svilena, mirisna" (33)	"Iz tvoja će panja da mladica raste / do mojih strašnih visina, a na njoj će sazreti svijet" (35)
"nebo od skrleta, od srebra kite, / Zavjese od suha zlata" (33)	"Iz tvoga će koljena izbiti vrutak, / A voda će njegova c'jelu poplaviti spasenu zemlju" (35)

Tablica 3 – zemljopisne, tehnološke i kozmološke konotacije Nazorove "Rute Moapke"

V. III. 2. Tehnološke konotacije

Na razini tehnoloških konotacija, primjetna je opreka između arhitektonskih znakova urbanih konotacija (izgradnja bijelog grada u Moabu; zidine koje okružuju Betlem) i znakova ruralnih konotacija (vrt, biljke, plodovi u Moabu, zlatna polja žita u Betlemu). Betlemske zidine ozračavaju Boazovu unutrašnju zamrznutost, nasuprot kojoj su postavljeni opisi šafrana, cimeta, poljskog cvijeća, vinove loze – svih tjelesnih užitaka koje Dizom nudi Ruti – kao i svilenu ložnicu i nebo od skrleta. Boaz je toliko predan nadzoru poljoprivrednih radova da često spava u kući uz zlatno polje, a ne u svom domu unutar betlemskih zidova. Na taj način Boaz kombinira gradski i seoski životni stil, plodne poljane i luksuze gradskog života, umanjujući opreku između urbanog i ruralnog.

Negativne konotacije ima vrt užitaka u središtu moapskog grada, čijim se opisom kreira slika poganskog razvrata, a pozitivne konotacije ima Betlem i okolna zlatna polja¹⁸³. Dok je vrt namijenjen isključivo fizičkom užitku, zlatna polja namijenjena su prehrani.

Nasuprot šezdeset gradova koje Dizom želi sagraditi, nalazi se obećanje o izgradnji Salomonovog hrama, a ime budućeg kralja Salomona također se konotira korištenjem izraza "Salmonov sine".

V. III. 3. Kozmološke konotacije

Poganskim (lažnim) božanstvima suprotstavljen je Gospod nad vojskama, a kralju Ogu (prošlosti) nasuprot se nalazi kralj David (budućnost). Og pritom konotativno predstavlja ne samo prošlost, nego *mitsku* prošlost, odnosno legendu o divu koji je preživio Potop. Dizomova ideja o uskrsnuću Ogove slave višestruko je apsurdna – jer to mitsko biće više ne postoji i nema ga smisla tretirati kao božanstvo. U kontrastu s Dizomovim prijedlogom o nemogućem povratku u prepotopno vrijeme, što ne bi ni bilo poželjno, Ruta je okrenuta prema budućnosti.

¹⁸³ Betlem u "Ruti Moapki" sličan je Betelu iz "Rahele", po nazivu i funkciji mjesta.

Iako ne zna točno na koji način će se ta budućnost formirati, spremna je u tome sudjelovati. Dizom predstavlja davna vremena koja se više ne mogu vratiti – u kontekstu razdoblja nastanka ove pjesme, može se govoriti o prošlosti predindustrijalnih ekonomskih i društvenih sustava, mitskih i udaljenih, no koje su neki pojedinci u tom razdoblju još uvijek pokušavali vratiti.

Dizom želi Ruti darovati "nebo od skrleta, od srebra kite, / Zavjese od suha zlata" (Nazor 1999b: 33), čime se konotira potrošačko, privremeno obilje. Nasuprot tim prolaznim užiticima, Gospod nad vojskama blagoslivlja Boaza i Rutu mesijanskim obećanjima, koje donose i duhovno i materijalno obilje.

Upečatljivo je da Nazorova pjesma koristi upravo izraz Gospod nad vojskama, koji se ne pojavljuje u Tori, "Jošui", "Sucima" – niti u "Ruti". Izraz "Gospod *Tzvaot*"¹⁸⁴, obično preveden kao "Gospod nad vojskama" ili katkad referiran latinskom transkripcijom "Sabaoth", prvi se put koristi u knjizi "Samuel" (1: 11), a također je korišten u proročkim knjigama (npr. Izaija 8:13; 14:24; 44:6; Jeremija 16:9) i u psalmima (npr. Psalmi 24:10; 46: 7; 80: 19). Izraz Gospod nad vojskama konotira aspekt pomaganja ugroženima i nagrađivanja pravednih. U Nazorovoj pjesmi, Ruta je ugrožena financijski i društveno, a Boaz emocionalno i egzistencijalno. Stoga se referiranjem ovog naziva ukazuje na nadu u intervenciju Gospoda nad vojskama kako bi se pomoglo akterima razriješiti njihove probleme.

Prvo spominjanje izraza Gospod nad vojskama u biblijskom tekstu odnosi se situaciju mlade Hane, koja nikako ne uspijeva zatrudnjeti te odlazi u Šilo, na lokaciju privremenog hrama¹⁸⁵ u kojem se čuvao Kovčeg Saveza s izvornim rukopisom Tore (1 Samuel 1: 3). Hanina molitva upućena Gospodu nad vojskama, dodatno ojačana blagoslovom kohena Elija, ima pozitivan učinak te rezultira rođenjem proroka Samuela, koji će proreći Šaulovo kraljevanje i imati ključan utjecaj u uspostavljanju izraelske države (ca. 11. st. pr. n. e.). Slično tomu, Boazova molitva biva ojačana blagoslovom Naomi (Ruta 2: 19), zahvaljujući njegovom djelu pomaganja siromašnima, odnosno ustupanja šest mjerica sjemenki, koliko je bilo moguće nositi, Ruti i Naomi. Stoga se Boazovo ostvarenje želje direktno dovodi u vezu s ljubaznom komunikacijom i pomaganjem dvjema siromašnim osobama. Hanina molitva smatra se prvim ikad korištenjem izraza Gospod nad vojskama, u značenju: ako je Gospod stvorio nebeske vojske i cijeli svemir, zar je teško ostvariti njezinu malenu želju (Berakhot 31b: 6-7).

Kada Nazorov Boaz koristi ime Gospod nad vojskama tijekom molitve, judeokršćanski recipijent indirektno se prisjeća situacije Hane iz knjige Samuel 1. Boazova želja je jasna bez da ju mora eksplicitno izgovarati¹⁸⁶. Referiranje Gospoda nad vojskama podsjeća na ekvivalentnu situaciju iz knjige Samuel, ali istovremeno i uspostavlja kozmološku hijerarhiju. U Psalmima¹⁸⁷, pripovjedač (David) zaziva Gospoda nad vojskama upomoć pri borbi protiv neprijatelja. Pripovjedač osjeća kao da ga neprijateljska vojska nadjačava, ali pritom moli intervenciju Gospoda nad vojskama. Ova pozicija ratnika dakako ima i konotativno značenje čovjeka koji se osjeća ugrožen nepovoljnim okolnostima (t. j. neprijateljskim ratnicima) i moli za pomoć svemoćnog Gospoda nad vojskama. U Psalmima, Gospod nad vojskama uvijek

¹⁸⁴ Hebrejski צבאות, u latinskoj transkripciji "Sabaoth", genitiv plural riječi צבָאָה koja se obično prevodi kao "vojska".

¹⁸⁵ Rahelin odlazak u Betel u Nazorovoj "Raheli" analogan je Haninom odlasku u Šilo, nakon čega slijedi uspješna trudnoća.

¹⁸⁶ Hana koristi izraz "Gospod nad vojskama" kako bi ukazala da ona nije dio nebeskih vojski, nego čovjek, i stoga ima želje i potrebe (Rashi, Shmuel I: 11)

¹⁸⁷ Psalmi (24: 10; 46: 8, 12; 48: 9; 69: 7; 80: 20; 84: 13; 103: 21; 148: 2)

dosljedno štiti i spašava pravednike. Ovaj koncept prisutan je i u proročkim knjigama, gdje se svemoć Gospoda nad vojskama odnosi na pobjedu dobra u eshatološko doba¹⁸⁸.

Nadalje, zasebna riječ *tzvaot* ili *tzava* ne mora nužno označavati vojsku, nego može konotirati i skup težnji koje čovjek želi realizirati (Bereshit Rabbah 10: 5). U opisu nastanka neba i zemlje, riječ se odnosi na anđele odnosno nebeske vojske (Knjiga postanka 2: 1), ali može se odnositi i na skupinu ljudi, npr. Jobovih učenika (Job 14: 14) ili na skup težnja i ambicija koje ljudi žele realizirati na zemlji (Job 7: 1). U Nazorovoj pjesmi, i Ruta i Boaz pokazuju težnju k realizaciji određenog cilja, na što ukazuje aludiranje na riječ *tzvaot*. U singularu, riječ *tzava* može označavati i posljedicu pozitivnih ili negativnih aktivnosti svakog čovjeka: "Ako zasluži, *tzava* je njegova, a ako ne zasluži, *tzava* je protiv njega"¹⁸⁹. U Nazorovoj pjesmi, bogatstvo koje je dodijelio Gospod nad vojskama konotira zasluženost materijalnog uspjeha, odnosno *tzave*: "Svega mi dade Gospod nad vojskama silnim" (Nazor 1999b: 31). Čak štoviše, riječ "silnim" pojačava dojam zasluženosti.

Sociološka dimenzija termina "Gospod nad vojskama" vezana je uz konotaciju riječi *vojska*. Pjesma nastaje nekoliko godina prije početka 1. svjetskog rata, kad se u društvu već percipiraju određeni nemiri. Dolazi do neizvjesnosti privatne i kolektivne budućnosti te se ne može znati u kojem će se smjeru povijest dalje kretati. Nazorova pjesma daje optimistični pogled u nadolazeću budućnost kao manifestaciju mesijanskog dolaska – no kako bi se to dogodilo, potrebno je da pojedinci daju svoj doprinos kroz lojalnost Gospodu nad vojskama, drugim riječima, slijedenjem općih judeokršćanskih načela uz borbu za ideale. Stoga se privatna i društvena dimenzija međusobno nadovezuju, u skladu s porukom da cijelo društvo može napredovati samo privatnim ispravnim ponašanjem pojedinaca koji čine to društvo.

U Psalmima, Gospodu nad vojskama obraćaju se pravedni pojedinci koji percipiraju da se njima – ili cjelokupnom društvu – događa određena nepravda. Oni izražavaju svoje osjećaje, ukazuju na svoje želje i daju povjerenje Gospodu nad vojskama. Pritom je naglasak na individualnom aspektu te komunikacije. U Nazorovim pjesmama, prema božanskom teže i pojedinci i zajednica, no pojedinci su predaniji životu u skladu sa svojim uvjerenjima. Premda su i pojedinac i društvo prikazani pozitivno, način tog prikaza je različit. Čak iako teži prema božanskom, društvo je prikazano kao jednostavni veliki organizam koji je lako zadovoljiti. Kao što Boazove životinje uživaju u svojim velikim štalama i hrani, tako radnici uživaju u pjesmi pri radu.

Opća načela			
ispunjenost	praznina	potrošnja	obilje
fizički rad	rad u Tori	besposlenost	rad u Tori
Sociološke konotacije			
radnici u polju	Ruta	Dizom iz Moaba	Boaz
društvo	čovjek	životinje	čovjek koji zna
glasno pjevanje	šaptanje u dijalogu	glasno pjevanje	proročanski glas u snu

Tablica 4 – Opća načela i sociološke konotacije Nazorove "Rute Moapke"

V. III. 4. Sociološke konotacije

¹⁸⁸ Npr. Izaija 1: 9, 24

¹⁸⁹ וְאִם לֹא צָבָא עָלָיו (Bereshit Rabbah 10: 5)

Primjetna je opreka između društva (skupine koja veselo i glasno pjeva) i čovjeka (pojedince koji je uvjeren u ispravnost onoga što radi, ali se ponekad osjeća izdvojeno¹⁹⁰). Na najnižoj razini nalaze se životinje, koje su sasvim zadovoljne žvačući hranu u širokim stajama, za razliku od čovjeka, koji teži za višim.

Vidljivo je kozmološko stupnjevanje – na najnižoj razini su životinje, zatim društvo, zatim individualni čovjek, koji teži prema Gospodu nad vojskama. Društvo je okarakterizirano kao djelatno društvo, koje obavlja određen rad u polju; čovjek je okarakteriziran kao promišljeno, misaono biće, a životinjama je sličan mnogobožički svijet koji reklamira Dizom iz Moaba.

Nasuprot aktivnom djelovanju fizičkih radnika, razmišljanju Boaza i Rute te osjećanju Dizoma nalazi se blagoslov Gospoda nad vojskama, koji ne zahtijeva obavljanje fizičkog rada, već "rad u Tori"¹⁹¹. Pozadinska poruka iza pjesme implicira da će osobe koje slijede "Uputstva" (1) biti blagoslovljene (2) i zato će im svaki postupak pri ostvarenju nekog cilja (3) u doslovnom i prenesenom značenju "urodit plodom" (4).

Već je spomenuta opreka između kolektiva koji obavlja fizički rad, promišljenog pojedinca koji se bavi radom u Tori (Ruta, Boaz) te besposlenog pojedinca (Dizom). U budućnosti se nalazi promišljeni kolektiv (budući Izrael), predvođen kraljem Davidom. Tekst pozitivno prikazuje radničku klasu – ali i vrijednog, marljivog poduzetnika poput Boaza – a negativno privilegirane neradnike poput Dizoma.

U pjesmi je vidljivo stupnjevanje glasnoće izražavanja likova. Radnici u Betlemu veselo i glasno pjevaju, a taj prizor nalikuje kakvom idealističkom prikazu rada seljaka u Slavoniji – poljoprivredni radnici prikazani su kao sretni i raspoloženi, u direktnom doticaju sa zemljom i sa žitom koje raste. Raspjevan je također besposleni Dizom, koji zbog svoje privilegirane pozicije može odmarati i živjeti hedonistički. Ruta obavlja rad, ali je pritom tiha i diskretna, nastoji ne privlačiti previše pažnje na sebe. Tijekom trajanja Nazorove pjesme, ona se nikome direktno ne obraća, nego se ljudi obraćaju njoj (Dizom, Boaz) ili govore o njoj (raspjevane djevojke u polju). Ruta komunicira pogledom, dodirima, čak i verbaliziranim mislima, a njezin govor opisan je "ko mrmor Jordana", no čitatelj ne doznaje koje je ona rečenice uputila Boazu (Nazor 1999b: 34). Boaz je prikazan slično Ruti, tih i introspektivan, a obraća joj se utješnim i tihim riječima (što je u kontrastu s glasnim pjevanjem radnika). Pjesma konotira sreću i dobro raspoloženje – Boaz tek u snovima čuje pjesmu, a u stvarnosti tišinu, sve dok ne upozna Rutu. Nakon susreta s njom, njegov san se također mijenja – sada se čuje grmljavina i glas Gospoda nad vojskama kroz oluju. Stoga glasno proročanstvo najavljuje da će od tihe Rute i Boaza proizići kralj David.

V. IV. Komunikacijske konotacije

V. IV. 1. Komunikacijska shema u Nazorovoj i biblijskoj "Ruti"

I biblijski tekst i Nazorova pjesma impliciraju da Ruta prihvaća židovsku religiju isključivo iz osobnog uvjerenja. U tome je sličnost Boaza i Rute – oboje su spremni posvetiti život svojoj kulturi i religiji, ali osjećaju se "zamrznuto" u trenutnim okolnostima. Oboje su prikazani kao

¹⁹⁰ U ovom radu, postaje primjetno da je većina biblijskih protagonista prikazana na ovaj način.

¹⁹¹ Koncept rada u Tori raširen je rabinskom literaturom. Na primjer, Rashi interpretira rečenicu אדם בחקתי תלכו עם "Hodat ćete mojim zakonima" (Levitski zakonik 26:3) kao עמלים בתורה ("rad u Tori"), a ne doslovan fizički rad.

individualci različiti od svoje okoline¹⁹², fokusirani na kulturalna i religijska uvjerenja, više negoli na materijalne okolnosti života. Ruta je skromna, tiha, plaha nasuprot glasnim betlemskim djevojkama. Za materijalno obilje koje joj nudi Dizom posve je nezainteresirana jer iz duhovnih uvjerenja želi "kapi što Jakoba koritom teku"¹⁹³. Umjesto hedonizma, ona izabire težak život radnice u polju. S obzirom na razdoblje nastanka pjesma, ovdje je vidljiva referenca na cionistički pokret: u 19. stoljeću mnoštvo europskih Židova napuštalo je udobnost svojih urbanih domova radi fizički napornog života u kibucu ili izgradnji gradova buduće Države Izrael. Stoga se Rutina posvećenost židovstvu može shvaćati kao alegorija europskih Židova 19. stoljeća. Rabinski komentari Boaza smatraju najuglednijim čovjekom generacije (Ruth Rabbah 5: 10), stoga je očekivano da bi nova članica društva od njega mogla dobiti obrazovanje o kulturi i religiji¹⁹⁴.

U biblijskom tekstu, veliku važnost ima odnos između Rute i Naomi, majke preminulog Mahlona¹⁹⁵. Naomi Rutu podučava i konvertira na židovstvo (Ruth Rabbah 2: 12). Reference na Toru prisutne su kroz cijeli tekst biblijske "Rute" (1:11-13; 2:2; 2:20; 3:9; 4:1-10) (Saxegaard 2010). Rutina najpoznatija izjava upućena je direktno Naomi: "Tvoj narod je moj narod i tvoj Gospod je moj Gospod" (Ruta 1: 16). U Nazorovoj pjesmi, Ruta tu rečenicu ne izgovara, a uloga njezinog edukatora pripada u potpunosti Boazu. Već pri prvom susretu, Boaz joj govori o povijesti i budućnosti svog naroda. U biblijskoj priči spomenuta je mogućnost Rutinog povratka u Moab, no pritom se ne radi o pozivu "mlađanog Dizoma", nego o nagovaranju Naomi (Ruta 1: 8). Svojevrsna konkurencija Boazu uvodi se pojavljivanjem (neimenovanog) Naominog najbližeg¹⁹⁶ rođaka, koji bi se trebao oženiti s Rutom prema leviratskom običaju, ali Boaz ga u razgovoru na gradskom trgu nagovara da se povuče (Ruta 4: 1-6)¹⁹⁷. Nazorov tekst sintetizira dva odvojena biblijska događaja u jedan – mogućnost povratka u Moab i Boazovu konkurenciju.

Bez obzira na (ne)postojanje Dizoma – biblijska Ruta odbija siguran život u (ekonomski uspješnom) Moabu, radi nesigurnog života u Kanaanu, gdje Židovi još uvijek nisu ni uspostavili svoju državu, nego ju tek izgrađuju, što ponovno nalikuje mladim europskim Židovima u 19. stoljeću. Boaz je pritom utjelovljenje čitavog Izraela, starog i mudrog naroda koji uživa u obilju zahvaljujući Gospodu nad vojskama, čak i u trenutcima teškoće i nestabilnosti. Rutinu konverziju također bi se moglo povezati s pristupanjem poganskih naroda judeokršćanskoj zajednici¹⁹⁸.

Rečenice koje Boaz čuje u snu upućuju na univerzalnost njihovog blagoslova, slično kao u "Raheli" – blagoslovom jedne osobe blagoslovit će se čitav svijet, odnosno svi narodi svijeta.

¹⁹² Slično kao i Kranjčevićev "Mojsije", koji se zbog prevelike poveznice s božanskim odvaja iz kolektiva i ostaje negdje na pola puta između fizike i metafizike.

¹⁹³ U biblijskom tekstu, Boaz joj sugerira piti vodu iz njegovog zdenca.

¹⁹⁴ U biblijskoj "Ruti", Boazova uloga edukatora vidljiva je u savjetu da bi se Ruta trebala držati izraelskih djevojaka, a ne ići na "drugo" polje, s konotacijom "drugih bogova" u Dekalogu (Exodus 20: 3). On joj uputu piti vodu iz zdenca koju su izvukli mladi ljudi – znak vode ovdje konotira Toru – te pohvaljuje Rutino prihvaćanje monoteizma i dijeli joj blagoslove kao osoba s pozicije autoriteta (Ruth Rabbah 4: 8-9; 5:4; 6:1).

¹⁹⁵ Rashi navodi da veza Rute i Mahlona nije bila halahička jer se ona tada još nije bila konvertirala na židovstvo.

¹⁹⁶ Naomi je uglednog građanina Boaza okarakterizirala "rođakom" zbog načina na koji je razgovarao s Rutom (Ruth Rabbah 5:10)

¹⁹⁷ Na gradskom trgu, Boaz govori *minyānu* od deset punopravnih građana da namjerava ostati s Rutom, sugerirajući Naominom rođaku da je ona već zauzeta (Ruth Rabbah 7: 3).

¹⁹⁸ Upućivanje na slavenske poganske korijene prije prihvaćanja judeokršćanstva tipično je za Nazora (Milanja 1999: 13).

Židovska teozofija interpretira priču o odnosu između Rute i Boaza kao alegorije za dolazak mesijanskog doba, koje će doći "sutra, ali ne još danas" (Schuchat 2002: 115). Također se implicira da će pravedne dočekati obilje u eshatološkom kontekstu (Shabbat 113b: 12).

U biblijskoj priči, kroz nekoliko razgovora i zajedničkih obroka vidljiva je međusobna naklonost između Rute i Boaza, no realizacija te ljubavi događa se na poprilično neobičan način. Tijekom noći, Naomi upućuje Rutu uroniti se u mikvu i odjenuti svečanu odjeću za šabat prije odlaska Boazu. Navodi se da je Boaz tog dana bio vrlo veseo, čime se konotira da je proveo večer učeći Toru (Ruth Rabbah 5: 15). Ruta upada u Boazov krevet i neočekivano ga zaprosi, no par odgađa konzumaciju sve do razrješenja pravne situacije i formalizacije njihovog odnosa idućeg dana. Uspješan ishod ljubavi Rute i Boaza može se interpretirati rezultatom procjene da s konzumacijom treba čekati do formalizacije tog odnosa¹⁹⁹ (Berger 2009: 268).

V. V. 2. Komunikacijske konotacije Nazorove "Rute Moapke"

U načinu komunikacije, vidljive su razlike u karakterima između moapskog princa Dizoma i uglednog zemljoposjednika Boaza. Dizom nudi vrt užitaka, a Boaz žito sa svojih polja; Dizom namjerava živjeti bezbrižno i besposleno, a Boaz osobno sudjeluje u nadzoru radova na svojim poljima, iako (biblijski tekst navodi da) ima zaposlene osobe koje obavljaju taj posao. Stoga, on ne obavlja posao samo u Tori, nego i fizički sudjeluje u obavljanju rada, demonstrirajući marljivost i posvećenost poslu. Dizom je teatralan i glasan u svom nastupu, a Boaz je tih i skroman. Dizom je uspoređen s vatrom i snažnim vjetrom, a Boaz s vodom i blagim vjetrom.

Dizom	Boaz
princ Moaba	najugledniji građanin Betlema
vrt užitaka	zlatna polja žita
dokoličarenje	marljivost
neznanje	rad u Tori
glasno pjevanje	tiho šaptanje
teatralnost	skromnost i zahvalnost
mnogoboštvo	jednoboštvo
hedonizam	pobožnost
vatra	voda
snažan vjetar	blag vjetar

Tablica 5 – komunikacijske konotacije muških likova Nazorove "Rute Moapke"

Tekst sugerira poželjnost marljivosti (fizičkog, emocionalnog, intelektualnog rada te rada u Tori), pobožnosti i opće predanosti svojim životnim ciljevima i idealima (Tori), nasuprot Dizomu koji označava teatralnost, dokoličarenje, život u hedonizmu i opću besciljnost. Konotira se da društvo koje ima više božanstava (božanstva materijalnosti – svilene ložnice itd.), nema jasno definirane ciljeve, nego slijedi konzumerizam i privremene užitke.

Temeljna opreka u "Ruti Moapki" nije između pokretljivosti i mirovanja²⁰⁰, nego između **besposlenosti i rada (fizičkog, emocionalnog, intelektualnog, rada u Tori)**.

¹⁹⁹ Josip, David i Boaz su tri osobe koje ispravno reagiraju u takvoj situaciji (Ruth Rabbah 6: 4).

²⁰⁰ Kao u "Raheli".

lokalne djevojke	Ruta
rade na polju	pabirči iza njih
radnice i sluškinje	nije radnica ni sluškinja
glasne i razuzdane	tiha i skromna
fizički rad; rad u Tori	rad u Tori; fizički rad

Tablica 6 – komunikacijske konotacije ženskih likova Nazorove "Rute Moapke"

Opozicije između Rute i lokalnih djevojaka slične su opoziciji između Boaza i Dizoma. One su glasne i raspjevane, ona je tiha i govori vrlo malo (Ruth Rabbah objašnjava da je to zbog njezinog manjkavog znanja hebrejskog). One su radnice i Boazove sluškinje, a ona je slobodna djevojka. One su glasne i razuzdane, a ona je tiha i skromna. Lokalne djevojke žive u duhu Tore²⁰¹, ali usredotočuju se na obavljanje **fizičkog rada** – Ruta obavlja fizički rad, ali se prvenstveno fokusira na **učenje o Tori**. Boaza i Rutu povezuje upravo njihova zajednička posvećenost Tori (Shabbat 113b: 7).

V. V. Poruke teksta

Temeljna opreka na razini emocionalnog stanja dvaju protagonista jest ona između **vanjskog obilja i unutrašnje praznine**. Premda je bogat, Boaz žudi za emocionalnim, intelektualnim i duhovnim ispunjenjem; svoje želje vizualizira kao brijeg kojim pjevaju ptice. Prizor veselja i raspjevanosti Boaz svakodnevno viđa na svojim poljima, no ostaje isključen iz toga i osjeća prazninu. S druge strane, Ruta se u betlemskom polju osjeća ispunjeno čak iako je gladna i živi od pabirčenja po poljima²⁰².

Dizom zove Rutu da postane kraljicom u Moabu – no ono što Dizom nudi nije sofisticirani luksuz, nego konzumerizam kojim se akumulira, ali ne zasićuje. Ruta se ne poistovjećuje s takvim dionizijskim / poganskim životnim stilom. Točnije, ona ne smatra da bi ju zavjese od suha zlata, srebrne kite i alkohol od vinove loze uistinu ispunjavali. Na taj način njezina je situacija zrcalna Boazovoj – on živi u obilju, ali osjeća prazninu. Međutim važno je napomenuti da znakovi koji ukazuju na materijalno i duhovno obilje nisu međusobno suprotstavljeni – priča poručuje da Božji blagoslov jednako obuhvaća i materijalno obilje i unutrašnje ispunjenje.

Uzročno-posljedična veza je sljedeća: marljive osobe koje obavljaju fizički rad (radnici na polju) ili rad u Tori (kao Ruta i Boaz) bit će nagrađene (vanjskim) obiljem i (unutrašnjom) ispunjenošću. Ruta i Boaz započinju s vrlo statičnom pozicijom uglednih osoba u određenom društvu – i u teoriji, ne moraju ništa raditi da bi tu poziciju održali. No, oni se pokreću sa svoje udobne početne lokacije i odlaze u nelagodnije okolnosti – Ruta ide iz Moaba u Betlem, Boaz iz udobnog gradskog centra prema svojim poljima; oboje obavljaju rad u fizičkom, emocionalnom i intelektualnom smislu. Ne ostaju zaglavljani u početnoj uglednoj poziciji u društvu, nego se kreću, riskiraju i u potpunosti posvećuju onome što smatraju ispravnim. Izabiru nove identitete i aktivno doprinose zajednici.

²⁰¹ תְּדַבֵּרְתִּי עִם־נְעֻרָתָי (Ruta 2: 8); u biblijskom tekstu, Boaz govori Ruti da se "drži njegovih djevojaka", odnosno radnica u polju, što se interpretira kao naznaka da one žive u skladu s Torom, a Ruta može mnogo naučiti od njih.

²⁰² U biblijskoj "Ruti", Boaz daje Ruti šačicu sjemenki, a ona se brzo zasiti i ne može ih sve pojesti.

(Ruta je bila princeza u Moabu)	(Ruta iskazuje želju za učenjem Tore)	(Naomi podučava Rutu Tori)	Ruta se konvertira na židovstvo	Ruta ostaje u lošoj finansijskoj situaciji	Ruta pabirči po Boazovom polju	Ruta upoznaje Boaza	Ruta vidi svoju budućnost s Izraelcem	Ruta ima drugu opciju osim Boaza	Ruta verbalno izabire Boaza	Ruta i Boaz ostaju zajedno
visok status (mirovanje)	izražava nje osjećaja	rad u Tori	duhovno obilje (pokretljivost)	ugroza	fizički rad	emocionalno obilje (blagoslov)	rad u Tori	ugroza	izražava nje osjećaja	materijalno i duhovno obilje (blagoslov)

Model 1 – uzročno-posljedični slijed događanja u Nazorovoj "Ruti Moapki"

Vidljivo je da Rutin i Boazov razvoj teče paralelno. U zagradama su događaji koji se u Nazorovoj pjesmi ne spominju, ali prethode početku radnje. Ona je bila princeza u Moabu, a on ugledni zemljoposjednik u Betleumu; on je stručnjak za Toru, a ona želi živjeti u skladu s Torom. On napušta udobnost gradskog centra da bi osobno nadgledao radove u polju, a ona napušta poznati kontekst i konvertira se na židovstvo. Ruta se nalazi u lošoj finansijskoj situaciji zbog koje je doslovno gladna, a Boaz osjeća emocionalnu glad. Oboje obavljaju i fizički rad i rad u Tori – pokazuju ozbiljnu posvećenost tim dvama ciljevima. Iako uspješno komuniciraju od prvog susreta, Boaza tijekom noći hvata strah. U Nazorovoj pjesmi, prizor završava Boazovim proročanskim snom o spašavanju svijeta – i Rutinim naslućivanjem budućnosti kralja Davida.

(Boaz je najugledniji građanin generacije)	(Boaz je stručnjak za Toru)	Boaz stječe veliko bogatstvo	Boaz aktivno nadzire polja	Boaz se osjeća pusto i prazno	Boazova molitva ²⁰³	Boaz nagleda radove u polju	Boaz upoznaje Rutu	Boaz podučava Rutu Tori	Boaz hvata strah	san o spašavanju svijeta
visok status (mirovanje)	rad u Tori (pokretljivost)	materijalno obilje (blagoslov)	fizički rad (pokretljivost)	ugroza	izražavanje osjećaja	duhovno obilje (pokretljivost)	emocionalno obilje (blagoslov)	rad u Tori (pokretljivost)	ugroza	proročanstvo

Model 2 – uzročno-posljedični slijed događanja u Nazorovoj "Ruti Moapki"

Poruka koju tekst šalje je da **rad (fizički rad i rad u Tori) dovodi do trajnog obilja** (koje je suprotstavljeno prolaznom konzumerizmu). Pritom se rad može poistovjetiti s pokretljivošću (u "Raheli"), a osjećaj ugroze sa statičnošću. U slučaju ugroze – lošeg finansijskog stanja, emocionalne ugroze ili percepcije o konkurenciji – ako se glasno izrazi želja za promjenom (kao što su to učinili porobljeni Hebreji u Knjizi izlaska), Gospod nad vojskama intervenira. Nakon izražavanja nezadovoljstva situacijom koja ga emocionalno, ali i egzistencijalno

²⁰³ U Nazorovom tekstu, Boazova molitva Gospodu nad vojskama nalikuje molitvi Hane iz "Samuela".

ugrožava, Boaz je susreo Rutu i ubrzo s njom započeo razgovor o Tori. U trenutku pojavljivanja sljedeće stvarne ili percipirane ugroze, Boaz se osjećao nesigurno, što ga je motiviralo brzo realizirati Rutinu želju – da se ona ne bi stigla predomisli (Ruth Rabbah 6:2; 7:3). Božanskom intervencijom iza scene, kompleksna pravna situacija riješila se na jednostavan i brz način, Boazovim izlaskom na gradski trg (Ruth Rabbah 7:7). U Nazorovom tekstu, Boaz će proročanskim snom vidjeti budućnost kralja Davida. Tekst šalje poruku o važnosti fizičke marljivosti, ali i obavljanja rada u Tori, koji dovodi do materijalnog obilja i unutrašnje ispunjenosti.

V. VI. Opća načela: "Rahela" i "Ruta Moapka"

Sva četiri protagonista ovih dvaju Nazorovih pjesama otvoreno govore o svojim željama, sumnjama i nezadovoljstvima. Jakov otvoreno izražava ljubav Raheli te se kasnije suprotstavlja Labanu, inzistirajući da dobije Rahelu, za koju je radio sedam godina; Boaz govori kroz molitvu o svojoj unutrašnjoj praznini, a Rutinu želju ostvaruje vrlo žurno. Rahela i Ruta eksplicitno zahtijevaju svoja prava i odbijaju podređeni status²⁰⁴.

Postoje sličnosti između ovih dvaju pjesama, ali pritom su neke funkcije naslovnih junakinja u inverziji. Boazov lik sličan je liku Rahele, a Rutin lik nalikuje Jakovljevom. U "Ruti Moapki" funkciju mirne, statične, tužne i sumnjičave osobe preuzima Boaz, dok je u "Raheli" takav karakter imala naslovna junakinja. Rahela i Boaz su statični i sumnjičavi, ali im se kroz viziju otkriva pozitivna budućnost – a Jakov i Ruta imaju funkciju putnika, izmještenih iz svoje zemlje, s više opcija na raspolaganju. Ono što je svim četirima likovima zajedničko je fokus na Toru. Jakov i Boaz potječu iz monoteističke kulture, a Rahela i Ruta prihvaćaju monoteizam nasuprot očekivanjima svoje okoline. Razlika je u tome što Jakov odlazi iz monoteističkog okružja u politeistički grad Padan-Aram, u kojemu čak i njegov ujak Laban prakticira idolopoklonstvo, a jedina koja se iz okoline ističe je Rahela (u prethodnoj generaciji, jedina koja se isticala na taj način bila je Jakovljeva majka Rebeka, koja je što žurnije željela otići iz tog grada nakon dolaska Abrahamovog sluga). U trenutku Jakovljevog dolaska, on i Rahela bili su jedini koji prakticiraju monoteizam u Padan-Aramu²⁰⁵, što ih je činilo izdvojenima. U "Ruti Moapki", društvena slika je različita. Ruta dolazi iz Moaba (politeističke sredine) u Betlem (monoteističku sredinu). Dok je Padan-Aramu monoteizam bio izuzetak, u povijesno-zemljopisnom kontekstu Betlema, monoteizam bi trebao biti pravilo²⁰⁶. Vidljiva je razlika između društvenih i zemljopisnih okolnosti. Jakov odlazi iz monoteističke okoline u politeistički Padan-Aram, "spuštajući se" metafizičkom ljestvicom kao anđeli u njegovom snu, a Ruta se "uzdiže" iz politeističkog Moaba u monoteističku okolinu. Zbog slične pozadinske teme, biblijska knjiga "Ruta" eksplicitno referira Rahelu kao uzor na koji bi se Ruta trebala ugledati²⁰⁷.

Kao što Ruta i Boaz obavljaju "rad u Tori", takav rad obavljao je i Jakov tijekom 14 godina prije dolaska u Padan-Aram (Rashi, Bereshit 28: 14). Jakov je iz statičnog života u Kanaanu

²⁰⁴ U biblijskom tekstu, Rahela odbija služiti svoje sluškinje, a Ruta govori da ne želi postati jedna od sluškinja, na što Boaz vrlo afirmativno reagira (Ruth Rabbah 5: 5).

²⁰⁵ Rahela je sakrila Labanove idole.

²⁰⁶ Jakovljevo odlazak u Padan-Aram smješta se otprilike u 18. st. pr. n. e., a Rutin dolazak u razdoblje Sudaca (period prije uspostavljanja monarhije u Hanaanu, ca. 14.-11. st. pr. n. e.) (Kitchen / Mitchell 1996: 188; Payne 1996b: 630)

²⁰⁷ Pritom se priznaje Rahelin primarni status u odnosu na Jakova (Ruth Rabbah 7:13).

krenuo na put, a njegova pokretljivost dovela ga je odmah u obrazovanje, nakon čega provodi 20 godina obavljajući fizički rad kod Labana.

Oba teksta naglašavaju važnost fizičkog i intelektualnog rada.

V. VII. Semiotički odnos "Rute Moapke" s biblijskim knjigama

Dizomova pjesma Ruti višestruko referira Pjesmu nad pjesmama, što je u ovom kontekstu važno jer će Rutin prapraunuk biti upravo Salomon, zaslužan za izgradnju Jeruzalemskog hrama, kojemu se pripisuje "Pjesma nad pjesmama". Dizom naziva Rutu "mirisna cedrova grano" (Nazor 1999b: 33), što je referenca na miris libanonski²⁰⁸. Dizomovo obećanje: "nebo od skrleta, od srebra kite, / Zavjese od suha zlata" (33) podsjeća na rečenicu koja se odnosi na Salomonovo prijestolje: "Stupove je napravio od srebra, podstavu od zlata, unutrašnjost od grimiza"²⁰⁹ Rečenica "vrt sam ti sadio (...) mirišu narad i šafran, cimet i šipak, iđirot i poljsko cv'jeće" (Nazor 1999b: 33) preuzeta je također iz "Pjesme nad pjesmama": "vrt šipka, plodovi korijandra i narada; narad i šafran, mirisna trska i cimet, sve stabljike tamjana, smirna i aloe, sve najbolje pod nebom"²¹⁰.

Svaka od spomenutih biljaka ima konotativno značenje. U svom blagoslovu (Brojevi 24: 6), Bilaam Izrael uspoređuje sa cedrima pored vode, vrtom pored rijeke i posađenim biljkama: "kao potoci vode, kao vrt uz rijeku, kao posađene aloe"²¹¹. Cimet se najčešće koristio kao začim ili parfem; u Jeruzalemskom hramu spaljuje se s tamjanom za ugodan miris (Balfour 1880: 51).

Raspjevane radnice smatraju zvuk šuštanja vjetra kroz cedre kao znak: "Cedri sred libanske gore / Nisu još nikada ljepše zašuštali krošnjom. Nešto se veliko sprema" (Nazor 1999b: 32). Cedri libanonski u Bibliji se spominju na desetke puta, a zbog ubrzanog i žestokog rasta, konotativno označavaju snagu, izdržljivost, veličanstvenost (Balfour 1885: 21-27). Cedri su također korišteni za izgradnju građevina u Jeruzalemu, uključujući i Salomonov hram i Davidovu kuću (Balfour 1885: 22). U kontekstu Nazorove pjesme, riječ je o najavljanju znaka drveta, koji će u zadnjem dijelu pjesme (proročanstvu) imati ključno značenje.

"Hezebonske njive / Rodile nisu jesenas ko poljane vaše" (Nazor 1999b: 32) – rečenica ukazuje na opću temu knjige o Ruti, odnosno opreku između gladi i obilja (Strong / McClintock 1880). U tužaljki Moabu, Izaija spominje hezebonske njive kao pojam plodnosti – a sada su čak i one uvenule²¹².

Rutu djevojke nazivaju jeriškou ružom, a Dizom saronskom ružom. Ruža se spominje dvaput u Bibliji (Izaija 35: 1; Pjesma nad pjesmama 2: 1) s konotacijom plodnosti, senzualnosti i ljepote (Balgour 1885: 174). Rashi piše da se saronka ruža u dolini smatra ljepšom od ruže na planini zbog veće vlage tla (Pjesma nad pjesmama 2: 1). Jeriška ruža, poznata po sposobnosti

²⁰⁸ פְּרִיָּה לְבָנוֹן: (Pjesma nad pjesmama 4: 11)

²⁰⁹ עֲמֻדָּיִךְ עָשִׂה כְּסֹף רִפְיֶדְתוֹ זָהָב מְרַכְּבוֹ אֲרָגְמָן תּוֹכֵךְ (Pjesma nad pjesmama 3: 10)

²¹⁰ שְׁלֹחֶיךָ פְּרָדִים רְמוּזִים עִם פְּרִי מְגֻדִים כְּפָרִים עִם-נְרָדִים: גַּרְדֵּךְ וְכַרְכֹּם קָנָה וְקִנְמָוֶן עִם כְּלֵי-עֵצִי לְבוֹגָה מֵר וְאֶהְלֹת עִם כְּלֵי-רֹאשֵׁי בְּשָׂמִים: (Pjesma nad pjesmama 4: 13- 14)

²¹¹ בְּנִתְלִים נִטְוִי כְּנִתְלֵי עֲלֵי נֶגֶר כְּאֶהְלִים נִטְע (Brojevi 24: 6) U kontekstu ove naracije iz Tore, "najvećeg nežidovskog proroka" Bilaama je zaposlio kralj Moaba Balak da magijom uzrokuje poraz Izraela, no Bilaam ih je umjesto toga blagoslovio. Stoga Dizomovo zavođenje Rute može značiti alegorijsku idolopoklonačku distrakciju osobe koja želi živjeti u skladu s Torom.

²¹² "Uvenula su polja Hešbona" (Isaija 16: 8).

regeneracije, spomenuta je u knjizi Sirach (24: 14). Sugerira se da bi problem gladi / praznine / zamrznutosti mogao biti riješen dolaskom Rute.

Vidljivo je da su najčešće reference na "Pjesmu nad pjesmama" i knjigu "Izaija". Dok "Pjesma nad pjesmama" tematizira ljubav, plodnost i obilje, Izaija (15-16) sadrži tužaljku nad tužnom sudbinom nekad bogatog i uspješnog Moaba. Time se ukazuje da je Ruta Moapka dobro izabrala napuštajući Moab. Opreka između te dvije biblijske knjige također oslikava ranije uočenu opreku između plodnosti (mandragore; miris libanonski; saronska ruža; jezera; zdenci)– i Moaba koji je "pokoren do Jazera" (Izaija 16: 8), presušile su nimrimske vode (Izaija 15: 6), hešbonska polja su uvenula, a Eleal je presušio te se može zalijevati samo suzama (Izaija 16: 9). i obilja. Znakovi u Pjesmi nad pjesmama označavaju ispunjenost, obilje, ljubav, te su povezani s Izraelom, a znakovi povezani su Moabom konotiraju tugu nakon što je pokoren narod koji je prethodno bio materijalno bogat. "Izaija" također konotativno govori da će stradati narodi koji su bili uzvišeni kao "cedri libanonski i hrastovi bašanski" (Izaija 2: 13). Prema tome, obećanja koja Dizom daje Ruti nalikuju Moabu *prije* uništenja opisanog u knjizi Izaije. U knjizi Izaija, Moab je prethodno imao konotacije obilja i plodnosti, na što ukazuje spominjanje nimrimskih voda, plodnih njiva Hešbona i Eleala²¹³.

Povezivanje znakova plodnosti iz "Pjesme nad pjesmama" i "Izaije" ima važnu funkciju. Ukazuje se na prolaznost (hedonističke) plodnosti i (konzumerističkog) obilja poganskog Moaba. Konotira se da je, unatoč prividu obilja i blagostanja, Moabu nedostajala unutrašnja ispunjenost, odnosno posvećenost Tori / Gospodu. To je ekvivalentno prikazu Dizoma u Nazorovoj pjesmi. S druge strane, ukazuje se da će obilje i plodnost naroda posvećenog Gospodu rasti. Zbog pobožnosti, Boaz i Ruta su posebno blagoslovljeni.

Jeriška ruža ukazuje na mogućnost regeneracije. Vezivanjem ovog pojma uz lik Rute, ukazuje se da će baš kroz nju Boaz / Izrael doživjeti unutrašnje obilje i realizaciju blagoslova udijeljenog Abrahamu, Izaku i Jakovu. To se konotira i Boazovom molitvom Gospodu nad vojskama, koji je čuo njegovu želju, baš kao i Haninu (1 Samuel 1: 11). Hana je zamolila da se Gospod nad vojskama nje "sjeti", što je referenca na rečenicu "Gospod se sjetio Rahele i čuo ju je"²¹⁴. Implicira se da je čuo njezinu molitvu, kao što će kasnije čuti i Haninu. Nazorova "Rahela" prikazuje kako je njezina molitva mogla izgledati.

Rabinski komentatori pišu da se Gospod sjetio Boaza nakon što ga je Naomi blagoslovila²¹⁵ (Ruta 2: 19-20). U ovom dijelu, sadržan je individualni aspekt: nije stvar samo u pripadnosti određenoj kulturi ili zajednici, nego u dobrim djelima i intelektualnom "radu u Tori". Ovaj fragment naglašava važnost dobrih djela: zato što je pomogao siromašnoj osobi, čak iako joj je pružio samo malo zrnja za hranu, odmah je nagrađen blagoslovom pravednice što će dovesti do ostvarenja njegovih želja (Vayikra Rabbah 34: 8).

²¹³ Knjiga Izaija pisana je u 8. st. pr. n. e., nekoliko stotina godina nakon zbivanja opisanih u knjizi o Ruti.

²¹⁴ אֶת־רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים (...) וַיִּזְכֹּר (Knjiga postanka 30: 22)

²¹⁵ כִּי־נָן שָׁה־תַּפְּלָלָהּ עָלֶיּוּ אוֹתָהּ צְדָקָת מִדָּ נִפְקֵד "Kad se za njega pomolila pravedna osoba, [Gospod ga] se sjetio" (Ruth Rabbah 6: 2)

"mirisna cedrova grano" (Nazor 1999b: 33)	miris libanonski (Pjesma nad pjesmama 4: 11)
"mandragore slađani miris" (32)	"mandragore šire miris" (Pjesma nad pjesmama 7: 14)
"hezebonske njive rodile nisu jesenas" (32)	"Uvenula su polja Hešbona" (Izaija 16: 9)
"nebo od skrleta, od srebra kite, / Zavjese od suha zlata" (33)	"Stupove je napravio od srebra, podstavu od zlata, unutrašnjost od grimiza" (Pjesma nad pjesmama 3:10)
"vrt sam ti sadio (...) mirišu narad i šafran, cimet i šipak, idirot i poljsko cv'jeće" (33)	"vrt šipka, plodovi korijandra i narada; narad i šafran, mirisna trska i cimet" (Pjesma nad pjesmama 4: 13-14)
"Ko grozd Jazerski" (33)	"Vladari naroda udarili su do Jazera" ²¹⁶
"kao Elealskih vrtova šipak" (33)	"Zalit ću vas suzama, Hešbone i Elealu" ²¹⁷
"Saronska ruža" (33)	"Ja sam šaronska ruža" ²¹⁸
"što niknu kraj Nemrimskih voda" (33)	"nimrimskih voda su presušile" ²¹⁹
Gospod nad vojskama (34)	"Gospode nad vojskama, ako vidiš tugu svoje službenice, sjeti me se" ²²⁰
"vihor u Bazanskoj šumi" (34)	"Protiv svih uzvišenih i poniženih, protiv svih velikih i uzvišenih cedara libanonskih i hrastova bašanskih" ²²¹
"Tvoje su oči ko (...) jezera u Hezebonu" (34)	"Tvoje su oči kao jezera u Hešbonu" (Pjesma nad pjesmama 7: 5)
"Munje prasnuše: Ovio oblak / Karmelska bila" (35)	"Najednom se nebo smračilo gustim oblacima, zapuhao je vjetar i započela snažna kiša" ²²²
"Bojazan i strah / Prignoše koljena Bozu" (35)	"Ilija se popeo na vrh Karmela, prignuo se zemlji i sakrio glavu među koljena" ²²³
"Iznad me Libana nosi" (35)	"Sa mnom iz Libanona pođi" ²²⁴
"na tebi sazdati svoju ću kuću! / Dvostruke imat će zide" (35)	"Kad je postavljao stupove Hrama, desni stup nazvao je imenom Jachin, a lijevi stup nazvao je imenom Boaz" (1 Kraljevi 7: 21)
"iz tvoga će panja da mladica raste (Do mojih strašnih visina, a na njoj će sazreti svijet" (35)	"Štap čovjeka kojeg izaberem će procvjetati" (Brojevi 17: 20) "posječeno drvo ponovno će narasti i obnoviti se" (Job 14: 8-10)
"Iz tvoga će koljena izbiti vrutak, / A voda će njegova c'jelu poplaviti spasenu zemlju" (35)	
"Zašumi lahorak noćni cedrovom granom" (35)	"Pravednik (...) raste kao cedar libanonski" (Psalmi 92: 13)

Tablica 7 - Semiotički odnos Nazorove "Rute Moapke" s biblijskim knjigama

²¹⁶ בעלי גוים הלמו שרוקיה עד יענור (Izaija 16: 8)

²¹⁷ ארלנה דמעתי השבון ואלעלה (Izaija 16: 9)

²¹⁸ אני הבצלת השרון (Pjesma nad pjesmama 4: 1)

²¹⁹ כימי נמרים משמות יהוה כי יבש (Izaija 15: 6)

²²⁰ צבאות אם ראה תראה אבנני אמתה וזכרתני (1 Samuel 1: 11)

²²¹ על כל-גאח וגם ועל כל-נשא ושל: ועל כל-ארצי הלבנון הרמים והנשאים ועל כל-אלוני הבשון: (Izaija 2: 13) Možda odavde proizlazi Nazorova zemljopisna greška? Knjiga Izaija sadrži tužaljke nad mnogim narodima, a ne samo nad Moabom.

²²² ועד-פה והשמים התקדרו עבים ורוח ויהי גשם גדול (1 Kraljevi 18: 45)

²²³ ואלהיה עליה אל-ראש הפרמל ויגהר ארצה נשם פניו בין ברקו (1 Kraljevi 18: 42)

²²⁴ אחי מלבנון תבואי (Pjesma nad pjesmama 4: 8)

U snu, Boaz se nalazi na obali mora, između gore Karmel i Tira. Karmel je lokacija gdje će Ilija izazvati idolopokloničke proroke kralja Ahaba (Wiseman 1996: 1215-1216), koji je dao pobiti monoteističke proroke (1 Kraljevi 18: 20-46). Kralj Ahab ne uspijeva prinijeti žrtvu lažnim božanstvima, a Ilija riječju izaziva udar munje koja konzumira žrtvu. Narod se okreće prema Iliji i osuđuje lažne mnogobožачke proroke. Karmel stoga ima konotaciju mjesta na kojem su dva lažna božanstva pobijedena pred cijelim narodom (Kitchen 1996: 177-178). Pred oluju na Karmelu, Iliju hvata velik strah, naginje se prema zemlji i skriva lice među koljena (1 Kraljevi 18: 42). S mora nadolazi snažan vjetar i započinje kiša; kralj Ahab odlazi kolima i Ilija se čudesnom brzinom nađe u gradu Jizreelu. Kasnije, Ilija prima prijetnju i bježi na brdo Horeb; tamo ga hvata strah i želi odustati od svoje proročke misije (1 Kraljevi 19:). Prorok Ilija poznat je po komunikaciji s Gospodom u oluji, ali i po tom što su ga hranile ptice (1 Kraljevi 17: 6).

Nazorov Boaz također govori o nebeskim pticama koje Gospod nad vojskama hrani. Boazov san sličan je prizoru iz knjige Kraljevi: uplašen je i želi se vratiti nazad Betlemu, odustajući od svoje misije na gori Karmel, no glasom iz oblaka Gospod ga razuvjerava. Budući da se u naraciji Tanakha ovaj događaj s kraljem Ahabom događa nekoliko stoljeća kasnije, riječ je o proročanskom snu. O proročanskim sposobnostima Boaza, koji vidi budućnost izraelskih kraljeva, piše i Talmud (Bacli, Shabbat 113b: 8-12).

Riječi Gospoda Boazu: "na tebi sazdati svoju ću kuću! / Dvostruke imat će zide" (Nazor 1999b: 35) referira na dva stupa budućeg Jeruzalemskog hrama, koji se smatra Božjom kućom. Jedan od stupova u hramu Boazovog prapraunuka Salomona zvat će se upravo njegovim imenom: "Kad je [Salomon] postavljao stupove Hrama, desni stup nazvao je imenom Jachin, a lijevi stup nazvao je imenom Boaz"²²⁵.

Finalno spominjanje cedra razlikuje se od prethodnog. Osim što označava snagu, brzi i nezaustavljivi rast. U psalmima piše da pravednici rastu kao libanonski cedri²²⁶ (Balfour 1885: 24).

V. VIII. Zaključak

Temeljne opreke u Nazorovoj "Ruti Moapki" su one između rada i nerada – te ispunjenosti i ispražnjenosti. Likovi koji obavljaju fizički rad (radnice na polju, Ruta, Boaz) ili rad u Tori (Boaz, Ruta) dobivaju Božji blagoslov koji rezultira unutrašnjim i vanjskim obiljem. Tekst pritom priznaje različite načine obavljanja rada, koji nisu nužno fizički. Ekvivalent opoziciji između rada i nerada bila bi opreka između pokretljivosti i statičnosti u Nazorovoj "Raheli". Pozitivno konotirane osobine dovode do pozitivnog ishoda, a negativno konotirane osobine do negativnog – prema tome, tekst šalje poruku o poželjnosti Rutinog i Boazovog ponašanja. Tekst pozitivno prikazuje radničku klasu, ali i klasu marljivih poduzetnika koji žive u skladu s biblijskim načelima i spremno investiraju u budućnost društva. Nasuprot njima su postavljeni lijeni privilegirani pojedinci poput Dizoma.

Likovi koji ne obavljaju rad (Dizom) povezani su s poganskim životnim stilom. Kao što ne mogu izabrati jedno božanstvo, pripadnici te skupine ne mogu izabrati ni jedan konkretan životni fokus. Dizom predstavlja protutežu Boazu: on je glasan, energičan, uspoređen s vatrom koja uništava usjeve; dok je Boaz tih, promišljen, uspoređen s vodom. Dizomov idealni život

²²⁵ וַיִּקְרָא אֶת־הָעֵמֹד הַיְמָנִי וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יָכִין וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ הַיְמָנִי וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ לֵבָיִם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ לֵבָיִם (1 Kraljevi 7: 21)

²²⁶ כָּאֶרְזוֹ בְּלִבְנוֹן יִשְׁגָּה (...) פְּדִיק "Pravednik (...) raste kao cedar libanonski" (Psalam 92: 13)

uključuje cjelodnevno opuštanje u moapskom vrtu užitaka, dok Boaz sudjeluje u radovima na svom polju. Opozicija između njih dvojice snažnija je od opozicije između Rute i lokalnih djevojaka. Ona je tiha i bojažljiva, one su glasne – no na koncu, i Ruta i djevojke obavljaju fizički rad i rad u Tori. Dizom i Boaz se potpuno razilaze, demonstrirajući dijametralno suprotne osobine. Tekst pruža cijeli niz zemljopisnih i socioloških konotacija: lokacije vezane uz Moab i Bašan imaju negativno značenje, a izraelske lokacije pozitivno. Mnogobožačka kultura Moaba ima negativnu konotaciju, a jednobožačka kultura Izraela pozitivnu. Prema tome, šalje se poruka da život u skladu s biblijskim načelima dovodi do pozitivnog ishoda za pojedinca i društvo.

Vidljive su i neke druge analogije. U komunikaciji između Rute i Boaza primjećuje se aluzija na cionistički pokret, snažan u doba nastajanja pjesme (1910. godine). Ruta je nalik europskoj Židovki koja napušta udobnost svog doma da bi obavljala rad u polju i sudjelovala u izgradnji države-u-nastajanju. Pritom je njezina predanost višim načelima nagrađena susretom s uvažanim građaninom Betlema Boazom, koji joj pruža materijalno udoban i duhovno bogat život.

Prema tome, poruka koja se šalje je dvostruka. Na razini pojedinca, zagovara se životni stil u skladu s biblijskim vrijednostima – a na društvenoj razini, zagovara se aktivizam u skladu s višim idealima. Ruta i Boaz spremni su žrtvovati udobnost radi borbe za svoja uvjerenja – i zbog tog bivaju nagrađeni. Stoga, opći društveni napredak izjednačen je s mesijanskim dolaskom te doveden u vezu s pojedinačnim slijeđenjem judeokršćanskih moralnih načela. Tekst promiče dosljednost pojedinca u privatnom i javnom kontekstu. Nazorova pjesma percipira budućnost kao formu mesijanskog dolaska, pri čemu se privatna i društvena dimenzija međusobno nadovezuju, u skladu s porukom da cijelo društvo može napredovati samo privatnim ispravnim ponašanjem pojedinaca koji čine to društvo.

Od intertekstualnih referenci, vidljiva je veza s knjigom Izaija, poznatom po eshatološkim denotativnim i konotativnim značenjima. U komunikaciji između pojedinačnih likova, najsnažnija je poveznica s Pjesmom nad pjesmama. Koristeći znakove iz ove dvije biblijske knjige, ukazuje se na opreke između plodnosti / obilja i uništenja / praznine. Susretom između Rute i Boaza nadilazi se opreka između blagostanja i praznine. Tekst šalje poruku da su oni posvećeni Gospodu (koji "rade u Tori") blagoslovljeni obiljem, plodnošću i budućim mesijanskim dolaskom, a obilje mnogobožačkih naroda poput Moaba da je prividno i (konzumeristički) prolazno. Veza s pričom o proroku Iliji (Kraljevi 17-19) služi za naglašavanje Boazovog proročkog statusa, njegove snage i predanosti Gospodu te blagoslova koji je uslijedio.

VI. Semiotička analiza Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

Budući da je riječ o jednom o najvažnijih hrvatskih romana, o kojem postoji mnogo istraživanja, svrha ovog rada nije dati pregled tih tekstova niti ih sve obuhvatiti, nego pristupiti empirijski tekstu kao predmetu istraživanja društvenih znanosti. Cilj rada je semiotičkim pristupom Levi-Straussa sistematizirati znakove i binarne opreke koje se u tekstu pojavljuju te objasniti na koji način oni pojedinačno i zajednički reflektiraju judeokršćansku osnovu na kojoj je izgrađeno društvo u "Povratku Filipa Latinovicza". Rad će analizirati binarne opreke temeljene na judeokršćanskim načelima te uspostaviti zemljopisnu, kozmološku, sociološku, tehnološku shemu društva koje se prikazuje u tekstu. O detaljima teksta i komunikaciji židovstva i kršćanstva u "Povratku Filipa Latinovicza" već je objavljen rad (Rem 2024).

"Povratak Filipa Latinovicza" jest roman unutrašnjih stanja glavnog lika i čitatelj se primarno fokusira na psihoanaliziranje protagonista i njegovog odnosa s majkom (Sepčić 1979: 34). Engelsfeld (1975) piše kako se pojedinačni likovi mogu promatrati kao različite strane osobnosti jednog čovjeka. Komunikacija između njih bila bi nalik intrapersonalnoj, a ne interpersonalnoj komunikaciji. Međutim, ovaj rad fokusirat će se na druge vrste poruka, enkodirane u romanu, koje čitatelj, pozabavljen Filipovim psihološkim stanjem, registrira tek podsvjesno. Roman se može interpretirati simbolički i alegorijski, ali to je učinjeno dosad većinom s fokusom na subjektivnu perspektivu protagonista. Misli protagonista ipak nisu samo unutrašnje: one se eksternaliziraju i materijaliziraju kroz slike i konkretne događaje, te stoga nije riječ samo o solipsističkom, nego i objektivnom proživljavanju: "Krležin *Povratak Filipa Latinovicza* komplementira tu dramaturgiju izvanjskih događaja radikalno modernističkom inovacijom, snažnom objektivizacijom unutrašnjih doživljaja glavnog lika" (Sepčić 1979: 57). Doživljaji protagonista oblikovani su na temelju biblijske simbolike, što se također očituje u jeziku teksta, kojim vrve "biblizmi" (Gavranović-Porobija 2014).

Integracija judeokršćanskog supstrata ipak ne funkcionira samo na razini jezika, nego i na razini konkretnih tipskih odnosa te znakova koji se u romanu koriste. Ovaj se rad bavi dekodiranjem judeokršćanskog supstrata koji se u romanu pojavljuju u naznakama, načelno promičući svjesnoj percepciji, integrirajući se u podsvijest čitatelja. Metodom semiotičke analize teksta po Levi-Straussu (1988, 1989), analizirat će se sadržaj teksta i poruke koje on šalje. Roman se neće promatrati kao književno djelo, već kao sustav poruka, važan za zajednicu u kojoj i za koju je produciran.

VI. I. 1. Binarne opreke

Već početak teksta najavljuje mnoge opreke koje će kasnije biti temeljitije razrađene. Postoje naznake da će te opreke biti kompleksnije i slojevitije od onih na koje je čitatelj navikao: većina događanja romana odvija se u reminiscencijama, što ukazuje na odnos sadašnjosti prema prošlosti, odnosno realnog proživljavanja prema slici, nečim imaginarnom što se uvijek nanova konstruira iz sadašnjeg momenta. Odnos između fizičkog, opipljivog, znanstvenog i metafizičkog, umjetničkog, najavljuje se već početnim paragrafima.

ulica	kuća
hladnoća, težina sadašnjosti	toplina, lakoća prošlosti
reklame za steznike i gvozdene peći	janje
prljavština, gnjilost	čistoća, miris
pljesniv zid	mirisna peciva
realnost, opipljivost	slika, vizija
mrak	svjetlo, plamen
stare zgrade	vrt, cvijeće
tišina	buka

Tablica 1 – binarne opreke u "Povratku Filipa Latinovicza"

Uspostavljena je opreka između sadašnjosti, u kojoj je Filip sam na ulici, a njegovo kretanje je turobno i teško, te prošlosti, onih najdavnijih uspomena kad se igrao s janjcem ispred kuće. Sadašnjost je opisana pojmovima tišine, hladnoće, težine, prljavštine, gnjilosti. Svi ti izrazi ukazuju na neposredno taktilno iskustvo sadašnjosti kroz dodir. Prošlost je opisana pojmovima topline, lakoće, čistoće, životnosti.

VI. I. 2. Konotativno značenje janjeta

Prizor u kojem se mladi Filip igra s janjetom ukazuje na jaganjca kao religijski znak. Mlado janje ima uobičajenu konotaciju nedužnosti i poslušnosti²²⁷, a u kršćanstvu ima posebnu važnost kao simbol za Isusa²²⁸. U antičkom židovstvu, janje ima konotaciju žrtve za prinošenje²²⁹. Žrtvovanje janjeta vezuje se uz izlazak hebrejskih robova iz Egipta²³⁰. Za vrijeme postojanja Jeruzalemskog hrama²³¹ prinosile su se životinje, ali i druge vrste hrane – beskvasna peciva ili kolači od brašna, prvi plodovi zemlje ili zrnje (Levitski zakonik 2).

Prinošenje životinje (negativan postupak) u biblijskom kontekstu donosi pozitivni ishod. U skladu s Levi-Strausovim načelom inverzije²³², koje se često primjenjuje za narativni rasplet u priči, pozitivna osoba (b) koja predstavlja dobro (y) mora učiniti negativan postupak (x) nad bićem, stvari ili pojavom (a-1) koja predstavlja zlo (x) kako bi pobijedilo dobro (y) (Noth 2004: 411). Ovdje ulazi i koncept žrtvovanja, jer se nešto mora ukloniti, odnosno uništiti (što je inverzija funkcije dobra) radi pozitivnog ishoda. Nakon rušenja Drugog jeruzalemskog hrama,

²²⁷ כְּכֹרֶס אֶלֶף יוֹרֵל לְטָבוֹת "kao krotko janje odvedeno na klanje" (Jeremija 11: 19), tako će biti odvedeni Židovi u babilonski egzil.

²²⁸ Novozavjetne knjige Ivan (1: 29) i Otkrivenje (5: 6-14) koriste simbol jaganjca preuzet iz Izaije 11: 6, 53:7.

²²⁹ Prvi put, koncept žrtvovanja spominje se u priči o Kajinu i Abelu (Knjiga postanka 4: 3-8): dok je Kajin prinio žrtvu iz plodova zemlje (מִפְרֵי הָאֲדָמָה), Abel je žrtvovao prvorodene jaganjce i njihovu mast (מִבְּכֹרוֹת צֹאן וּמִמִּתְּלָבֶהֱ), nakon čega je Gospod prihvatio Abelovu žrtvu, ali ne Kajinovu, što je dovelo do ljubomore i Kajinovog ubojstva Abela. Žrtve je prinosio i Noa (Knjiga postanka 8: 21; Bavli, Zevachim 117). Prvim ljudima za hranu su date biljke (Knjiga postanka 1: 30), a tek nakon potopa, postaje dopušteno konzumirati životinje (Knjiga postanka 9:3; Bavli, Sanhedrin 57). Stoljećima kasnije, Izak će pitati Abrahama gdje je janje za žrtvu uznosnicu; žrtvovat će se ovan, a Izak će biti simbolički "uznesen" penjanjem na planinu Morija (Knjiga postanka 22: 7-8; 12-13). Prema tome, janje u Tori označava životinjsku žrtvu koja se prinosi umjesto poganskih praksi koje su žrtvovala ljude.

²³⁰ Za Pessach se jede *košer* janjetina uz gorko zelje i *matzot* (Knjiga izlaska 12: 5-8). Prema Novom zavjetu, za vrijeme obilježavanja Pessacha Isus dovodi u vezu *matzot* i tijelo te vino i krv, najavljujući vlastitu žrtvu (Matej 26: 17-30).

²³¹ Praksa žrtvovanja životinja prestaje nakon rimskog rušenja Drugog jeruzalemskog hrama, 70. n. e., i zamjenjuje ju molitva (Zohar, Shemot 51: 387).

²³² $Fx(a) : Fy(b) = Fx(b) : F(a-1)(y)$ (prema: Noth 2004: 411)

žrtvovanje životinja zamjenjuju dvije dnevne molitve koje osiguravaju božansku milost i zaštitu od osude²³³ (Zohar, Shemot 51: 366).

Umjesto da čovjek žrtvuje sebe, ili neki aspekt sebe, on žrtvuje životinju i nastavlja nesmetano živjeti²³⁴. Kršćanstvo vidi u prinošenju janjeta najavu budućeg prinošenja Isusa, koje rezultira spasenjem za čovječanstvo. Prema tome, prinošenje janjeta (za židovstvo u denotativnom, za kršćanstvo u konotativnom smislu) ima pozitivan ishod. Znak žrtvovanja ima velik značaj u "Povratku Filipa Latinovicza" – Kyriales će žrtvovati sebe, a Baločanski Bobočku.

Znak uznosnice na konotativnoj razini prisutan je od samog početka romana:

"Na uglu, gdje se kao mali dečko igrao sa svojim bijelim janjcem, stajalo je gradilište obzidano kao čovjek visokim zidom i na tom visokom zidu bile su naslikane reklame za ženske steznike i koksove patent-peći: steznici su bili vitki, stegnuti u pasu, a ispod jedne gvozdene patent-peći lizao je plamen" (Krleža 2000: 21).

Mlado janje, koje ima konotaciju nedužnosti, nalazi se u opreci prema (izazovnoj) reklamama za donje rublje, koja je očigledno povezana s odraslim ženama. U tom početkom prizoru janje može označavati Filipa, koji odrasta u susretu s "frajlama" u istim takvim steznicima, žrtvujući svoje djetinjstvo u peći.

Sljedeći znak u ovom prizoru je patent-peć, suprotstavljena nježnom janjetu. Gvozdenoj, nehumanoj peći suprotstavljen je vrući plamen, koji kao da očekuje proždrijeti janjca s početka prizora. Pored te peći, životinja se – u podsvijesti čitatelja – pretvara u prinosičicu, janje koje će se konzumirati za obrok.

Gvozdena peć označava tehnološki razvitak, ali i prijeteću opasnost koju taj napredak donosi zbog udaljavanja od prirode. Osim janjeta, koje označava prisutnost prirode, u prizoru se nalazi i gradilište, kojim se ukazuje na izgradnju civilizacije, a čiji visok zid predstavlja prepreku između čovjeka i prirode.

Još na jednom mjestu u romanu pojavljuje se znak janjeta – tijekom crkvenog goda Svetog Roka, na sajmu Filip uočava loše načinjenu sliku na prodaju: "do nogu Kristovih klečalo je rudasto malo bijelo janje" (Krleža 2000: 131). Janje na toj slici nema konotaciju Isusa, nego je doslovno – janje. Time se dekonstruira prethodno postavljeno očekivanje o žrtvovanju janjeta. Janje više nije realno biće s kojim Filip ulazi u interakciju, nego samo dekoracija jedne loše slike u čijem središtu je Isus.

Percipiranoj bjelini i čistoći jaganjca suprotstavljena je buka "poganskog sajma" (Krleža 2000: 130), prljavština tehnologije (gvozdena peć), ali i negativno konotirane vrijednosti civilizacije – konzumerizam, materijalizam, fetišizam robe, hedonizam. Čini se kao da je Filip morao prinijeti određenu žrtvu da bi "nahrinio" peć iz koje stalno prijete vatra. Koja je to žrtva, ukazano je u jednoj od prvih rečenica: "Dvadeset i tri godine su prošle od onog jutra, kada se dovukao pred ova vrata kao izgubljeni sin: sedmogimnazijalac, koji je ukrao svojoj majci stotinjarku, tri dna i tri noći pio i lumpao sa javnim ženama" (Krleža 2000: 21). Protagonistova prošlost, koju konotira igra s janjetom, žrtvovana je radi novog života koji označava odrastanje. No, protagonist nije uistinu uspio odrasti, nego je ostao u nekakvom limbu: "otada živi na ulici već mnogo godina, a ništa se nije promijenilo uglavnom" (ibid.) Filip "onog jutra" dolazi

²³³ אֲהַבְתִּיךָ, אֲהַבְתִּיךָ – ljubaznost, sud

²³⁴ Ako je riječ o kriminalnom djelu, žrtva nije dovoljna, nego se mora podnijeti odgovarajuća kazna.

promijenjen, "čađav, umoran, neispavan" i ostaje takav tijekom dugog niza godina. Na početku radnje romana, Filipovom stanju lutanja, odnosno egzila ili izbačenosti, dolazi kraj. On je spreman vratiti se kući i početi ispočetka, što je vidljivo iz reference na novozavjetnog razmetnog sina²³⁵.

O žrtvovanju vlastite prošlosti govore rabinske interpretacije priče o Izaku (*Akida*), koje njegovo uspinjanje na brdo Moriah promatraju kao smrt prethodnog i početak novog života. Mišljenja o Izakovoj dobi se razlikuju: neki ga smatraju tinejdžerom, neki mladim čovjekom od 26 ili 37 godina (Bereshit Rabbah 55: 4; 56: 8), no podrazumijeva se da je bio dovoljno odrastao da bi svojevolumino pristao poći. Na koncu, razjašnjava se da je uputa (denotativno i konotativno) bila "uzdići"²³⁶ Izaka na planinu Moriah (Bereshit Rabbah 56: 8). Smatra se da je u tom procesu uspinjanja jedan dio njegovog prethodnog karaktera bio žrtvovan, kako bi mogao nastaviti dalje sa životom (Pirkei de Rabbi Eliezer 31: 10)²³⁷. Nakon povratka s brda Moriah, Izak dobiva vijesti o postojanju Rebeke, s kojom će se vjenčati tri godine poslije *Akide* (Bereshit Rabbah 57: 1). *Akida* se interpretira kao znak za veliku promjenu koja uključuje žrtvovanje starog života i početak novog.

O žrtvovanju starog života u "Povratku Filipa Latinovicza" govori paragraf u kojem Filip, vraćajući se iz velegrada, osjeća da više nije ista osoba kojom je bio prije: "Pa to se lice danas potpuno izmijenilo! (...) U njemu nema danas više ni jednog atoma od onog tjelesnog stanja prije jedanaest godina" (Krlježa 2000: 46). Kao što se Izak nakon *Akide* vraća promijenjen i ubrzo upoznaje Rebeku, Filip Latinovicz se iz velegrada u selo vraća kao druga osoba, spremna početi ispočetka nakon neuspješnog života u gradu; te susreće Bobočku.

VI. I. 3. Vatra i voda

Element vatre prisutan je na više mjesta u romanu. San o plamenom kotlu u parobrodu, čija vrućina prži radnike, može se interpretirati kao simbol za nekontrolirane strasti koje pokreću zbivanja u svijetu, ali i najava skorog dolaska Bobočke (Sepčić 1979: 52). Nakon sna o pokvarenom kotlu, slijedi požar u selu iz kojeg Filip spašava Hitrečevog bika. Znak vatre pored znaka bika može označavati "uvid u erotski nagon kao elementarnu pokretačku silu" (Sepčić 1979: 51). Osim što predstavlja konstruktivnu pokretačku silu, kotao istovremeno nosi potencijal destrukcije koji je suprotstavljen naporima radnika (Sepčić 1979: 52).

Požar u staji doprinosi daljnjoj razradi znaka žrtve. Seljak nije bio spreman žrtvovati bika, koji je mogao biti prinesen u vatri tijekom požara. Prinosnice mogu biti raznovrsne životinje. Osim već spomenutog janjeta, koje se uzgaja za vunu i mlijeko, žrtva može biti i snažni odrasli bik, koristan za obavljanje raznih fizički zahtjevnih poslova. U odnosu na janje, koje označava mladost, bik označava zrelo, odraslo doba (Sepčić 1979: 51). Znak bika također se pojavljuje pri opisu figurice s mitološkim likom Europe na biku (Krlježa 2000: 125). Konotacija koja

²³⁵ O Filipu Latinoviczu kao "razmetnom sinu" ili Odiseju koji se vraća s putovanja pisala je Đurđica Gavranović-Porobija (2014).

²³⁶ עֲוֵלָה – uzdizanje, uspinjanje

²³⁷ Prema nekim interpretacijama, na planini se nalazila obrazovna institucija, a Izak je žrtvovao prethodni lagodni život bez obveza radi obrazovanja (Sefer HaYashar, Vayera 16).

upućuje na razvrat poganstva²³⁸ suprotstavljena je judeokršćanskoj konotaciji bika kao životinje podobne za žrtvovanje radi ostvarivanja dobrobiti za čovjeka²³⁹.

Uznosnice²⁴⁰ prije pada Drugog jeruzalemskog hrama (70 g. n. e.) podrazumijevale su klanje i zatim prinošenje cijele žrtve u vatri, bez konzumiranja mesa; razlikuje se *zevah*,²⁴¹ kojoj slijedi konzumacija mesa (Bavli, Zevachim 116a: 18). *Zevaim* se ponekad odnose na blagdanske obroke, npr. prigodom *Pesaha* (Zevachim 118a: 10). Određen udio od *zevah* ostajao je kao naknada levitima i kohenima za obavljani rad – prinošenje žrtve na oltaru prema propisima Levitskog zakonika. Aronovi potomci nisu imali teritorijalni udio u Kanaanu pa su ovisili o desetinama koje im udijele stanovnici (Mishnah Maasrot 1:1) ili ostacima *zevah* za vlastitu prehranu (Levitski zakonik 2: 3). Prema tome, sustav prinošenja žrtava bio je samoodrživ – ljudi su prinostili određenu vrstu hrane, a koheni su imali pravo na konzumaciju dijela te hrane. Pritom su koheni imali funkciju održavanja Božje naklonosti prema narodu, koji je prinošenjem žrtava održavao posvećenost Tori u svakodnevnom životu.

U "Povratku Filipa Latinovicza", voda također evocira konotaciju prinošenja žrtve, prijeteći utapanjem ili prokuhavanjem subjekta. Pri sjećanju na prvu ljubav Karolinu, spominje se *vrela kipuća* voda u kotlu, a zatim *mutna sudbonosna* voda rijeke nad kojom stoji protagonist. Vodene su također *vrele* majčine suze nakon povratka iz "mračne palače", koju Filip pamti po tome da je dobio mnogo slatkiša, čokoladnih pločica i napitaka (Krleža 2000: 31). Majčine suze bile su "vrole kao rastopljeni vosak", a Filip je "plakao s njom" te dobio upalu pluća (navodi se da je pokazivao znakove temperature još prije putovanja) (Krleža 2000: 31). Bobočkina prva ljubav opisana je u kontekstu ljetovanja "na kljunu bijele lađe" iznad morske vode u "divljem, tropskom, tuberkuloznom, ognjičavom stanju" (2000: 111). Element vode u oba slučaja povezan je s bolešću – upalom pluća i bronhitisom. Zadnje spominjanje vruće vode jest neposredno prije raspleta radnje, kad se Filip pretvara da mu treba topla voda za brijanje kako bi izbjegao razgovarati s majkom o Bobočki. Voda u romanu uvijek je vruća i povezana s elementom vatre, koja konotira mogućnost uništenja subjekta.

Daljnje spominjanje vode je u kontekstu grada i sela – gradska kiša je prljava i čađava, a za njom ostaje "blatna voda (...) mokre, tamnosive, slinave ulice" (Krleža 2000: 43). Nasuprot tome, panonska voda je obilježena pozitivnim konotacijama: "Blistala su tu jedanput topla mora, zlatne naranče su dozrijevale na starim, stoljetnim stablima" (2000: 125). Panonijom "teku vode kaljave, blatne, panonske i klokoću pod mostovima, a raspeto tijelo visi pod topolom nijemo, plehato, pod drvenim krovčićem sa papirnatim cvijećem pod štaklom u škrinjici" (2000: 45). Panonska voda je dovedena u direktnu vezu s religijskim, sa sferom metafizičkog koja djeluje utopljeno u sliku prirode. Kapelica se čini dijelom krajolika kojim teče voda prljava od blata, ali ne od čađi. Blatna voda ima pozitivnu, a čađava voda negativnu konotaciju. U Bobočki Filipa posebno umiruje njezin "blagi akvamarinski pogled" (2000: 95), koji sugerira plavu boju vode. Općenito tonovi kojima protagonist opisuje ženu u koju je zaljubljen su plavkasti, dovedeni u vezu s toplom panonskom vodom, prljavom od blata, ali ne i čađi.

²³⁸ Analogno prizoru sa crkvenog goda: "U suludoj đavolskoj halabuci (...) meketao je glas poganskoga sajma" (Krleža 2000: 130).

²³⁹ "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַּם אֶתָּה תִּתֶּן בְּיַדְנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעִשְׂוֵינוּ" ("I rekao je Mojsije: trebaš dati u naše ruke *zevachim* i *uznosnice* da ih prineseemo...") (Knjiga izlaska 10:25).

²⁴⁰ עֹלָה – uobičajeni prijevod: paljenica; doslovno: uznosnica

²⁴¹ זֶבַח שְׁלָמִים – prinosnica mira; uobičajeni prijevod: pričesnica (Levitski zakonik 3:1)

Voda je element koji prijeteći utapanjem subjekta, kao što vatra prijeteći proždiranjem. Oba elementa, i vatra i voda, pritom su također dovedene u vezu s hranom, kuhanjem ili pečenjem. Neumjerenost u jelu i piću protagonist dovodi u vezu s konzumerizmom karakterističnim za moderni način života: "i to se micanje i žderanje u jednu riječ zove: život po zapadnim evropskim gradovima u sutonu jedne stare civilizacije" (Krlježa 2000: 39). Negativno konotirani znakovi alkohola, droge i neumjerenosti u hrani prisutni su pri opisivanju života propalih aristokrata, Bobočke, Baločanskog, Liepacha, koji su "jeli gnjile ribe, smrdljiva jaja, pušili opijum, srkali kokain, i ta sluzava, mjehurasta, nagnjila monstrozna stvar u njemu osjetila je potrebu, da se rastegne kao ogromna, prepotopna neman, da poživi, da zaboravi, da pregrize nečiji grkljan" (Krlježa 2000: 123). Nagon za ubojstvom postavljen je kao prirodna posljedica te gradacije, čime se sugerira da prežderavanje, opijanje i drogiranje stvaraju čudovište, čemu će uslijediti "potop" dehumanizacije.

VI. I. 4. Životinja i meso

Filip nije vegetarijanac, ali pokazuje gađenje prema konzumiranju životinja: "Prolaze ljudi i nose u svojim mračnim crijevima skuhane kokoške glave, žalosne ptičje oči, kravlje butove, konjska stegna, a sinoć još te su životinje veselo mahale repom i kokoši kvocale su u predvečerje svoje smrti u kokošinjcima, a sada se sve svršilo u ljudskim crijevima" (Krlježa 2000: 39). Korištenje životinja za hranu protagonist poistovjećuje s općim konzumerizmom postindustrijskog doba. Konotacija je pritom da su životinje u današnje doba žrtvovane radi udobnosti i užitka osoba koje ih konzumiraju.

Pozadinski prijeteći motiv žrtvovanja životinja radikalizira se prizorima koji sugeriraju da se čovjek može i sam pretvoriti u životinju. Bobočkini gosti transformiraju se u čudovišne životinje zbog pretjeranog jela i konzumiranja alkohola, a grotesknost prizora pojačana je naturalističkim opisom rezanja mesa: "U raljama toga Korngolda nestajale su gomile ribljeg mesa, i hladetine, i majoneze, kao u raljama gladnog vodenog konja; sav crven kao rak, znojan, u svilenj košulji, dišući teško glasnim izdisajima, kao kakav ogromni podvodni sisavac, stari je sjekao debele ploče mesa, lomio led, srkao vino, pušio, dimio, pljučkao i prilično duhovito pričao o žderanju i prežderavanju" (Krlježa 2000: 169).

Naspram drugim likovima koji neumjereno uživaju u hrani, Filip jede vrlo bezvoljno: "kidajući vršcima prstiju već treću kiflu, žvačući to vlažno, razmočeno, bljutavoslatko tijesto bez okusa i bez volje, potpuno rastresen i odsutan, on je zurio u platane" (Krlježa 2000: 36). Rabinska literatura navodi da je konzumiranje hrane također dio uzdizanja²⁴² (prinošenja) hrane – od prinesene žrtve u antičkom židovstvu mogli su konzumirati samo koheni, osobe na teorijski najvišem duhovnom nivou – no svaka osoba može "uzdići" energiju zadobivenu od hrane kroz dobra djela (Zohar, Yitro 27: 454). Proces probavljanja hrane usporediv je s izgaranjem žrtve u antičkom Jeruzalemskom hramu; "Svaki stol za kojim jedemo simbolizira oltar u Hramu" (Ginsburgh 2008). Pritom je važno za vrijeme konzumiranja formulirati namjeru "uzdizanja" te hrane kroz pozitivne postupke (Zohar, Yitro 27: 454).

S obzirom na minimalističku prehranu, Filip osjeća dužnost (više negoli želju) da energiju dobivenu od hrane kvalitetno iskoristi – za "duhovno uzdizanje" putem umjetnosti ili kroz

²⁴² עֲוֹלָה – hebrejska riječ koja označuje paljenicu, u doslovnom smislu znači "uznošenje", što omogućuje višestruke interpretacije.

pomaganje Bobočki. Za razliku od njega, drugi likovi neumjereno se prejedaju bez osjećaja odgovornosti da zadobivenu energiju moraju upotrijebiti za "uzdizanje".

Dok konzumira hranu minimalistički, Filip također nastoji umanjiti korištenje alkohola nakon dolaska na selo. No u prošlosti (za vrijeme života u gradu), često je zapadao u alkoholizam: "Iz takvih stanja mogao je da se spasi samo alkoholom" (2000: 42). Pritom ga alkohol nije uistinu "spašavao" ili ispunjavao, nego naprotiv ostavljao potpuno praznim. U otuđenosti velikog grada, počeo je osjećati otuđenost od samoga sebe, od čega je smatrao da se može spasiti samo odlaskom na selo: "Njegov vlastiti život negdje se (...) stao pretvarati u fantom" (2000: 43). Biblija ustanovljuje da neumjereno konzumiranje alkohola dovodi do negativnih ishoda (Noa; Adam i Eva). Talmud piše da "Ne postoji nijedna stvar na svijetu koja čovjeka unesrećuje toliko kao vino"²⁴³. Filip stoga dolaskom na selo pokušava napustiti svoje nezdrave navike iz prošlosti.

U "Povratku Filipa Latinovicza", klanje životinja i konzumiranje mesa dovodi se u vezu s razvijanjem strojeva, odnosno izgrađivanjem civilizacije koju protagonist smatra udaljenom od izvornog ljudskog stanja nedužnosti: "Te ljudske ruke kolju, puštaju krv drugim životinjama, stvaraju strojeve" (Krleža 2000: 39). Filipova odbojnost prema hranjenju mesom također ukazuje na želju za povratkom u Edenski vrt. Važno je pritom da su prvi ljudi bili vegetarijanci: "sve biljke sa sjemenkama koje su na licu Zemlje, i svako drvo s plodonosnim sjemenkama će vam biti za hranu"²⁴⁴. Vegetarijanska prehrana konotira stanje nedužnosti u koje se Filip želi vratiti na denotativnoj i na konotativnoj razini, povratkom u Panoniju; Filip smatra da su ljudi "žrtvovali" svoju nedužnost radi udobnijeg života u gradu.

Znak noža također ima konotaciju klanja. Ovaj aspekt najavljen je već protagonistovim ranim sjećanjem na strogo zabranjenu ladicu u kojoj "blistao je oštar, goli nabrušeni kuhinjski nož" (Krleža 2000: 34). Protagonistovo djetinjstvo obilježeno je zabranom otvaranja ladice s nožem, ali i zabranom otvaranja "tajanstvene svetinje", majčinog albuma s fotografijama: "To se svetogrđe kažnjavalo dugotrajnim klečanjem iza peći" (Krleža 2000: 27). Jezik upotrijebljen u ovom fragmentu sugerira religioznost momenta, uspostavljaajući konotaciju s upozorenjem protiv konzumiranja ploda s Drveta znanja dobra i zla, čemu je suprotstavljena zapovijed o konzumiranju sa svih stabala (Knjiga postanka 2: 16-17).

U tom se fragmentu ponovno spominju znakovi peći i vatre, s prijetnjom proždrijeti čovjeka – ili žrtvu koja se unutra postavi. San o pokvarenom kotlu čija vatra proždire radnike (Sepčić 1979: 51) može se tumačiti kao konotacija prinošenja žrtve "prirodnog" čovjeka civilizaciji. Protagonist smatra da je suživot s prirodom žrtvovan radi ostvarivanja industrijskog i tehnološkog progressa.

Još jedno pojavljivanje znaka noža jest neobjašnjeno ubojstvo pred krčmom: "Pred krčmom ležao je jedan foringaš sa cinoberastim lajbekom, rasporene utrobe. Crijeva su se rasula po blatu i neobično crvneo pušila se topla krv na sjaju svjetiljke" (Krleža 2000: 157). Čitatelj se prisjeća situacije kada je Mici Trebarčevoj prerezan pupak "srpom rđavim" (62), a Baločanski već pokazuje naznake svojih misli: "Čovjek uzme kuhinjski nož, pa direktno u crijeva" to je

²⁴³ וְשָׂאוּ לָהּ דָּבָר שְׂמֵמֵיָא יִלְלָהּ לְאָדָם אֵלֶּיָא יִין. (Bavli, Sanhedrin 70b: 1). Tekst navođenjem mnogih primjera ukazuje na opasnost alkoholizma.

²⁴⁴ הַהֵא נִתְתִּי לְכֶם אֶת-פְּלִיעֶשֶׁב. וְזָרַע זָרַע אֶשְׁרֵר עַל-פְּגִי כְלֵי-הָאָרֶץ וְאֶת-פְּלִיעֶז אֶשְׁרֵר-בּוֹ פְּרִיעֶז זָרַע זָרַע לְכֶם יְהִיָה לְאֵקֶלָה. (Knjiga postanka 1: 29)

najjednostavnije" (157). Ova situacija ukazuje na skorašnju kulminaciju zapleta, otprilike na mjestu 4/5 radnje romana.

VI. II. 1. Istjerivanje iz Edenskog vrta

Vrt kuće u kojoj Filip odrasta opisan je idilično, "sa rascvalim žutim ružama i staklenim kuglama i patuljcima i vodoskokom i zlatnim ribicama, kao netaknuti, savršeno uredan, poliven, obrezan, kao da se nije ništa dogodilo i kao da se u životu uopće ništa ne događa" (Krleža 2000: 23). Vrt je analogija za najranija sjećanja, postavljena u svijet slika ili mašte, na što ukazuju patuljci, vodoskok i ribice. Iz čistog vrta punog "bijele jutarnje svjetlosti" (Krleža 2000: 23), koji može ukazivati na Edenski vrt, protagonistova sjećanja prelaze u duboke i mračne komplekse poniženja nakon prve zaljubljenosti u dvanaest godina stariju Karolinu, a zatim i sjećanje na povratak iz bordela. Njegov nailazak na zatvorena vrata sličan je Adamovom izbacivanju iz Edenskog vrta: "Filipu je bilo jasno da su ostala jedna vrata zaključana pred njim konačno i nepovratno" (Krleža 2000: 25). Vručini, prljavštini, alkoholu i "frajlama" suprotstavljena je hladnoća s kojom Filipa dočekuje majka, koja predstavlja viši autoritet, čak mističnu figuru nalik novozavjetnoj Mariji. Poput Adama, Filip je istjeran iz idilične kuće s vrtom u kojoj je odrastao, nakon Pada.

Pritom je uočljivo da u romanu gotovo uopće nije prikazan "normalan" ljubavni odnos; svaka Filipova veza prikazana je na groteskan način (Sepčić 1979: 53), od dvanaest godina starije, znojne i smrdljive konobarice Karoline, preko starih, lutkasto našminkanih i izobličanih frajli čiji trbuh podsjeća na kvasac, preko bezimernih žena s kojima je imao odnose "nepristupačnosti, nepovjerenja i nehaja" (Krleža 2000: 26), pa do Bobočke, koja je jedina djelovala "prodorno, iskreno, nepatvoreno, neposredno" (ibid.).

Mladom i neiskusnom Filipu iz prošlosti suprotstavljene su stare i iskusne "frajle" koje nazivaju njegovu majku jednom od njih. Ta komunikacija ekvivalent je Adamovom "otvaranju očiju", nakon čega "spoznaje da je razodjeven"²⁴⁵ (Knjiga postanka 3: 7). Filipov vizualni kontakt s fotografijama majčinog albuma, koji je predstavljao "zabranjenu svetinju", također označava "otvaranje očiju". Premda Filip ne dobiva direktnu potvrdu onog što je čuo, počinje mu se činiti da to više nije ona majka s kojom je odrastao, koja mu je kupovala čokoladu, odijevala ga kao malog lutka i vodila sa sobom na neobjašnjiva putovanja.

Protagonist smatra da su čokolade imale funkciju distrakcije, kao što je slučaj i u europskom velegradu: "kupujte margarin, čokoladu, naranče, vaniliju, sukno, gumije" (Krleža 2000: 44). U biblijskom tekstu, Adamu je rečeno da jede sa svih stabala u vrtu, pritom upozoravajući na posljedice konzumiranja s Drveta dobra i zla (Knjiga postanka 2: 17). Ipak je materijalistički, fetišistički fokus na gutanje plodova jednog drveta, unatoč znanju o opasnostima, uzrokovao Pad. U romanu, konzumerizam ima funkciju ograđivanja "od životne istine i od istinite divotne stvarnosti" (Krleža 2000: 44). Negativan stav romana prema neumjerenom konzumerizmu simbolički je doveden u vezu s "konzumerizmom" Adama i Eve, čijem Padu prethodi konzumiranje s Drveta znanja dobra i zla. U romanu se konotira da udobni život u europskom gradu zbog onečišćenja može dovesti do bolesti, kao što konzumiranje s Drveta znanja dobra i zla dovodi do Pada.

Filipov osobni Pad odvija se tijekom odlaska u bordel. U komunikaciji s "frajlom", otvaraju mu se oči i počinje majku promatrati na drugi način. Prethodno se oslanjao na autoritet majke

²⁴⁵ ותפקחנה עיני שניהם בגדליו פי עירמם הם (Biblia Hebraica Stuttgartensia, Genesis 3: 7)

Regine ("Kraljice"), a od tog trenutka počeo je subjektivno odlučivati o tome što je dobro i zlo. Izjednačavajući ju s jednom od "frajli" u svom umu, i sebe je počeo smatrati sličnim njoj (Sepčić 1979: 41). Tek završetak romana donosi kraj subjektivnog nagađanja, nakon Regininih zaruka s umirovljenim činovnikom Liepachom. Nedoumica se razrješava, napetost opada, a početna opreka između znanja i neznanja je umanjena.

Trafikantica Regina nalikuje biblijskoj Rahab, kanaanićanskoj trafikantici koja sakriva dvojicu hebrejskih špijuna nakon dolaska u Obećanu zemlju. U tekstu, piše da je Rahab *zona*²⁴⁶ (Jošua 2: 1). Rabinski komentatori navode da se Rahab bavila elitnom prostitucijom s uglednim građanima i vladarima okolnih zemalja tijekom četrdeset godina dok su Hebrejci putovali kroz pustinju, a nakon dolaska dvojice hebrejskih špijuna, konvertirala se na židovstvo i napustila prethodni način života (Bavli, Zevachim 116b: 2). Drugi rabinski komentatori nazivaju ju trafikanticom, odnosno vlasnicom trgovine ili hotela u smislu poduzetnice²⁴⁷. Neki od njih smatraju da je izraz "trafikantica" eufemizam – jer je *zona* nalik na trafikanticu, odnosno dostupna je svima (Radak: Jošua 2). Targum Jonathan riječ *zona* shvaća kao varijantu riječi *zun*²⁴⁸ u značenju "hraniti" ili "brinuti o" (Mcdaniel 2007: 72). Prema tome, u nekim varijantama Rahab se smatra prostitutkom, u nekim trafikanticom ili hotelijerkom – a u nekima sve to istovremeno. Slična ambivalentnost postoji kad je u pitanju Regina. Njegove sumnje nikad se potpuno ne potvrđuju, ali ostaju u sferi mogućeg. Reginina trafika ima reklamni natpis "Kraljevska mala prodaja duhana" – a kod Rahab su doslovno dolazili kraljevi i vladari različitih država (Bavli, Zevachim 116b: 2).

Filipov odnos sa starijim i iskusnim frajlama nalik je odnosu biblijskog Reubena s jednom od sluškinja, Bilhom (Sheriffs 1996: 1012). U trenutku kad Reuben, najstariji od dvanaestorice začetnika izraelskih plemena²⁴⁹, ima odnos s Bilhom, ona je već majka dvojice njegove polubraće, što znači da je mnogo starija od njega. Reubenov istančan osjećaj za moral, pokušaj zaustavljanja prodaje Josipa u ropstvo i zaštita Benjamina, ostaju zasjenjeni zbog jednog odnosa s Bilhom (Sheriffs 1996: 1013). Kao što Filipu Latinoviczu odnos s frajлом donosi gubitak majčine naklonosti, Reubenu odnos s "konkubinom" Bilhom donosi *de facto* gubitak prava prvorodstva; posljedično, Reubenovo pleme bit će u podređenom položaju, uz plemena koja su potekla od sluškinja, i na koncu nestati tijekom egzila i asimilacije (Cundall 1996: 1264). Slično tomu, Filip Latinovicz doživjet će osobni egzil zbog susreta s frajлом.

VI. 2. 2. Percipirana opreka između metafizičkog i fizičkog

Percipiranu grotesknost pretjerane tjelesnosti roman dovodi u eksplicitnu vezu s obrazovanjem u Biskupskoj gimnaziji: "I one davne pričesti i ispovijedi bile su već prva svetogrđa i laži, jer se u njime prešućivao najveći smrtni grijeh: zapjenjeno snatrenje o djevojčicama" (Krlježa 2000: 91-92). Mladi Filip nastoji prebroditi subjektivno percipiranu opreku između tjelesnosti i duhovnosti. U Bobočki Filip vidi potencijal za "pročišćavanje" – kao mogućnost altruističke ljubavi prema drugome, koja nije vođena samo željom za užitkom, nego i za spasenjem kroz

²⁴⁶ אשה זונה – prostitutka (Jošua 2: 1)

²⁴⁷ פונדקיתא – vlasnica trgovine ili hotela (Radak: Jošua 2)

²⁴⁸ זון – hraniti

²⁴⁹ Izraz "plemena", upotrijebljen u nedostatku bolje riječi, označava pripadnike Izraela koji će poteći od Reubena, Šimuna, Levija, Yehude, Yisachara, Zebuluna, Dana, Naftalija, Gada, Ašera, Josipa i Benjamina (Sheriffs 1996: 1013). Do danas opstaju samo pripadnici Yehude, Benjamina i Levija, dok se ostale grupacije smatraju izgubljenima u asimilaciji nakon asirske okupacije Sjevernog kraljevstva Izrael u 8. st. pr. n. e. Očekuje se da će biti vraćeni u mesijansko doba.

metaforičko žrtvovanjem stare verzije te osobe. Baločanski ipak nužnost žrtvovanja Bobočkinog prethodnog života neće shvatiti u konotativnom, nego u denotativnom smislu, zbog čega će joj ritualno prerezati grkljan kao janjetu (kakvom ju vidi Filip) ili biku (kakvom ju vidi društvo).

Temeljna opreka koju Filip nastoji prebroditi jest ona između uzvišenog, božanstvenog, metafizičkog, vizualnog, umjetničkog stanja – i neposrednog, taktilnog, tjelesnog. "Oko (...) čovjeka neprekidno treperi nekakav neshvatljiv svetokrug metafizičkog nečeg u nama, i može se gledati na stvari jednosmjerno, uzročno, u krugovima slika koje se rađaju jedna iz druge kao talasi na vodi, kada je netko bacio kamen, a može se gledati i nadstvarno, kao onaj stari toranj, što sada pjeva na Kostanjevcu svoju staru renesansnu pjesmu o kardinalima i o rimskim crkvama" (2000: 90). Protagonist osjeća da se čovjek previše ističe iz prirode, utapajući se u metafizičku stvarnost.

Ta opreka na početku je jako velika, ali protagonist pronalazi svoju svrhu u "uzdizanju" posrnule djevojke. Na taj način povezo bi altruističku ljubav prema drugome i osobnu želju. Bobočka je za Filipa slična novozaavjetnoj Mariji Magdaleni: "U njenim najintimnijim ispovijedanjima, u pomanjkanju svakog daljnjeg otpora, u priznavanju njene spoznaje, da uviđa, da je doputovala na posljednju crtu, tu, u slabim i nemoćnim stanjima čovjeka, koji se krvavo znoji u nesvladivostima, tu je Filip počeo osjećati za tu ženu simpatiju, koja je postajala sve intenzivnija" (Krleža 2000: 168). On u njoj ne vidi predmet za zadovoljenje potrebe, kao većina drugih muškaraca s kojima je dolazila u kontakt, nego ženu koju treba izbaviti: "Simpatija za tu ženu stala se rađati u Filipu upravo na liniju njene slomljenosti i nemoći" (2000: 168). Prvi susret Filipa i Bobočke odvija se u šumi, iznad "kravljim papcima" zgaženog mravinjaka, čime se konotira prizma kroz koju Filip promatra Bobočku (Sepčić 1979: 60). "Tu je nekad stajao voćnjak Cranensteegov i jedna stara žilava jabuka ostala je sama na tom proplanku, crvljiva, siva, bogata crvenim jabukama u teškoj zelenoj krošnji, kao simbolima rane jeseni" (Krleža 2000: 106).

Znak posrnule djevojke u biblijskim proročkim knjigama upućuje na Kraljevstvo Izrael, koje će pokoriti neprijatelji. Alegorijska djevojka u biblijskim proročkim knjigama opisana je kao usamljena, ozlijeđena i bolesna nakon što su ju napustili svi njezini ljubavnici: "Čovjek koji te je ozlijedio, naslijedit će tvoju ranu. Nema osude kao što je tvoja osuda i nema lijeka za tebe. Svi tvoji ljubavnici su te zaboravili i neće te tražiti. Neprijatelj ti je zadao okrutan udarac"²⁵⁰ (Jeremija 30: 12-14). To je vrlo slično Filipovoj percepciji Bobočke, koja je "ranjava, izubijana, nagnjila i krastava iznutra", a njezini mnogobrojni ljubavnici dolaze i odlaze, više ju ne tražeći (Krleža 2000: 126). Ona je nalik biblijskoj alegorijskoj djevojci koja je "pala i ne može se ustati, ostavljena je na zemlji bez temelja"²⁵¹ (Amos 5: 2). Filip je taj koji joj želi pomoći da se ustane: "Tada ću te izgraditi i bit ćeš sagrađena, djevice Izrael, tada ćeš se ukrasiti bubnjem i izići van u plesu i igri"²⁵² (Jeremija 31:4).

Filipova namjera "iskupljivanja" Bobočkine prošlosti vidljiva je i u činjenici da ju vodi na hodočašće prigodom Dana svetog Roka: "Bila su to dobra dva sata hoda tihom, zelenom, mirnom bukovom šumom gdje su stara stabla ćutala u zelenkastom sumraku" (Krleža 2000:

²⁵⁰ כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְשִׁבְרָהּ נִחְלָהּ מִכְתָּוֶה: אִי-וָדָוּ דִּגְדָה לְמַזְוֹר רַפְאֹת תַעֲלֶה אִין לָהּ: כָּל-מִאֲהַבְיָהּ שִׁבְחָהּ אֹתָהּ לֹא יִדְרָשׁוּ כִּי מִכַּת אוֹיֵב הַכִּיתִיךְ מִיִּסָר אֶכְוָרִי (Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

²⁵¹ נִפְלָה לֹא-תוֹסִיף לָיוֹם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל נִשְׁאֵה עַל-אֲדָמְתָהּ אִין מִקִּימָהּ (Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

²⁵² עוֹד אֶבְנֶנּוּ וְנִבְנִית בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תַעֲדִי תַפִּיד וְנִצַּאת בְּמִשְׁתַּחֲוִים: (Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

130). Nasuprot tihoj ljepoti prirode nalazi se odbojna buka kirbaja: "Jedna pijana žena, s upaljenom, kao krv crvenom od vrbanca glavom, vriskala je i plakala s gorućom voštanicom u ruci, a bubnjevi, berde, klarineti i plehmuzika vatrogasaca kostanjevačkih s mužarima, sa zapaljenim večernjim oblacima i orguljama, sve se to slijevalo i raslo u pakleni furiozo" (2000: 130). Filip je iznenađen što pred crkvom ne nailazi tihe, ponizne ljude u molitvi, nego gužvu, kaos, prežderavanje: "otvarale su se nove bačve svježeg piva, te je u onom kolopletu pečenih kobasica i licitarskih krunica (...) urlao divlji, prapočetni element: kosmat kao gorila s kočijaškom šapom" (2000: 130). Šetnja kroz šumu povezana je s religioznom čistoćom, a kirbaj sv. Roka opisan je nalik paklu. Kobasice i pivo ne idu zajedno s božanskim, a licitarske krunice označavaju prodiranje konzumerizma u selo.

Uskoro Bobočka i Filip nailaze na skupinu huligana koji pred crkvom tuku staru prosjakinju: "a ona se valjala po zemlji i klela se (...) da nije istina, da je noćas na Šimunovim livadama spavala s crnim" (2000: 130). Filip postavlja pitanje kako je moguće da se oko religijskih institucija zbivaju takvi prizori nasilja: "oko male barokne kapelice siromašnog ranjenog sveca čuo se topot kentaurskih kopita i papak kosmate noge nečastivoga" (2000: 130). Cijela situacija sličnija je kakvom poganskom ritualu, negoli obilježavanju religijskog praznika, što se konotira upotrebom znaka mitoloških konotacija – kentaurskih kopita. "U suludoj đavolskoj halabuci (...) meketao je glas poganskoga sajma" (Krlježa 2000: 130).

VI. III. Mitemska analiza teksta prema Levi-Straussu

U tablici, događaji iz romana poslagani su kronološki (a ne onako kako su prikazani u romanu) te podijeljeni u četiri skupine prema sličnosti metodom Levi-Straussa. Prva skupina označava događaje vezane uz potpunu nedužnost, koju Filip idealizira. Događaji druge skupine su oni koji Filipa dovode u sumnju; događaji koje on označava neiskrenima i sumnjivima. U trećem stupcu grupirani su događaji vezani uz iskrene emocije, koji označavaju mogućnost odrastanja i sazrijevanja; a zbivanja četvrte skupine konotiraju neumjerenost ili pretjeranost u potpunosti opreci s događajima iz prvog stupca.

Najraniji događaji kojih se Filip sjeća vezani su uz odrastanje uz cvijeće, mirisno sjeno i igru sa životinjama (janjetom, papigom). Prve situacije koje mu izazivaju sumnju vezani su uz muškarce koji izlaze iz majčine trafike, ali i nerazjašnjeno putovanje u grad, staroj ženi s papigom koja viče na francuskom. Tinejdžer Filip pamti klečanje u crkvi uz majku, a zatim školovanje u Biskupskoj gimnaziji, koje je na njega ostavilo dubok dojam o pogrešnosti misli vezanih uz tjelesno. Njegove prve zaljubljenosti i susreti s djevojkama proizlaze iz iskrene motivacije prema povezivanjem, ali cijelo vrijeme prati ga osjećaj pogrešnosti; odlazi u sobu školske kolegice Rezike, a njegovo djetinjstvo završava odlaskom u bordel, gdje čuje ružne stvari o majci, čime se ponovno afirmira njegova otprije prisutna sumnja (2). Vidljivo je da događaji iz kategorije 1, koji označavaju potpunu nedužnost i ideal čistoće, postaju sve manje zastupljeni uvođenjem kategorije 2, koja označava ulazak u društvo odraslih (među malenu buržoaziju), čime Filip počinje sumnjati u ono što je dotad bilo normalno. Zrelu fazu Filip doživljava s prvim ljubavima, koje nikad ne uspijeva u potpunosti ostvariti, nego doživljava osobni Pad i biva izbačen na ulicu.

Dvadeset tri godine kasnije, protagonist se vraća u Kostanjevac, ali tek nakon "žrtvovanja", odnosno distanciranja od prethodnog sebe: "Gdje nam je dokaz, da naše 'ja' traje, da smo 'mi' još uvijek trajno i neprekidno 'mi, gdje nam je zapravo mjera?" (Krlježa 2000: 45). No, povratak nazad "u stare brige i nemire" uzrokuje "potištenost, kao da se probudio u svom vlastitom

grobu" (Krleža 2000: 48). Prema tome, Filipov povratak nalazi se u kategoriji 3. njegova motivacija "da otpočne nešto novo sa sobom i sa životom oko sebe" (Krleža 2000: 44) bila je iskrena, no ipak se vraća umoran i potrošen. Ne može iznova vratiti mladenačku nedužnost. Sjedeći u kavani (2), opet posumnja u mogućnost promjene, promatrajući ljude oko sebe kao klaunove, kakvim je smatrao i svoju majku, sluteći da iza njezine šminke postoji nešto što ona ne želi reći. Prijevoz kočijom Joze Podravca daje mu iznova nadu da se ipak nalazi na pravom mjestu, da će uz opipljivost i jednostavnost seoskog života i sam ponovno dostići savršenu nedužnost. U Joži Podravcu kojemu je jedina preokupacija njegov konj, Hitrecu koji svog bika smatra jedinim blagom na svijetu, neobrazovanoj sluškinji Jagi koja vidi duhove te seljanima koji vjeruju u uroke i čudotvorne moći kipova, protagonist vidi savršenu nedužnost (skupina 1), nešto čemu treba težiti, čega bi i sam volio biti dio, ali smatra da ga je dugogodišnji život u gradu previše iskvario i stoga se ne uspijeva vratiti nazad u početno stanje²⁵³.

Reginine zaruke s Liepachom protagonist smatra nastavkom majčina sumnjivog ponašanja. Majku i dalje percipira kao umjetnu lutku (2) i grozi se njihove interakcije (4), koja ga podsjeća na muškarce iz trafike prije mnogo godina: "davna spoznaja da je njeno lice klaunovsko, bijelo, kao brašnom namazano, sve je više dolazila do izražaja" (Krleža 2000: 73). Druženje kod Liepacha podsjeća ga na skup lutki: "Ljudi su lutke i sjede po raznim civilizacijama kao po izlozima". U Bobočki Filip naslućuje određenu autentičnost koju kod drugih ne primjećuje: "Ova žena u crnini, na primjer, sa svojom prosjedom kosom i akvamarinskim očima, nije lutka" ona je sigurno jedan živ i krvav čovjek! Ona puši kao čovjek i njene kretnje su ljudske!" (Krleža 2000: 105). Dokaz njezinoj ljudskosti je u činjenici da je "bila ministrovica i upropastila je nekoliko banaka! Govore za nju da je nimfomanka i da je jednog čovjeka strpala u zatvor!" (Krleža 2000: 105). Bobočkina autentičnost za Filipa proizlazi iz njezinih grešaka prošlosti. Ona je negacija svega što bi jedna osoba idealno trebala biti, ali greške sa sobom nose potencijal izbavljenja, odnosno ponovno stjecanje nedužnosti nakon Pada: "Kada je Filip upoznao Kseniju Radajevu, sve je već uglavnom bilo iza te žene". Nasuprot tomu, uzdižućoj buržoaziji (Mikšić Labura 2015: 15) tek predstoji Pad.

Nasuprot Filipu, koji isusovski želi spasiti "posrnulu ženu", ljubav Baločanskog prema Bobočki je nedužna i iskrena (1). Tekst navodi da se Baločanski zaljubio "dječački naivno i savršeno nevino. Od prvoga dana on je njoj bio više dosadan nego zanimljiv, no upravo, odbijajući toga slabića često na nevjerojatno okrutnu distancu, ona ga je fatalno dovukla" (Krleža 2000: 107). Baločanski je psihološki možda i najkompleksniji lik jer se u njemu stalno vode borbe: za vrijeme dok promatra Bobočku s drugim muškarcima, u njemu se uvijek vodi unutrašnja borba. Neprestano pokušava sam sebe uvjeriti u njezinu iskrenost i nedužnost, također u sjećanjima evocirajući njezinu humanitarnu djelatnost prema bolesnoj djevojčici, kojoj plaća stipendiju. Dok u sebi izgovara te rečenice, Baločanski zapravo primjećuje kako "ona mnoge stvari izgovara s grimasom, kao da glumi" (Krleža 2000: 120). Baločanski je najeksplicitnije religiozni kršćanin, koji se redovito moli, a svoje obroke naziva "svetom pričešću".

Filipova želja za autentičnim ljudskim kontaktom vidljiva je iz gađenja prema "fajlama", koje su "ozbiljne, žalosne, ispijene žene (Krleža 2000: 53). Protagonist ih sažalijeva, zaključujući da zbog prevelike objektivizacije one više nisu niti "fajle", nego su "simbol, formula stanja, u

²⁵³ Likovi seljaka u "Povratku Filipa Latinovicza" po karakteristikama osobinama infantilnosti, percipiranoj nedužnosti i čistoći nalikuju Mariji Timoteevnoj iz "Bjesova" Dostojevskog, koja se interpretira kao prototip osobe koja nalikuju Adamu i Evi prije Pada (Rem 2022: 44). Motiv "jurodivosti" (ruski: юродство) često se koristi u književnosti pravoslavnog kršćanstva (Gurova 2014: 136-145).

kojem živi suvremena žena (...) koja se gadi čak i jednom Joži Podravcu" (Krleža 2000: 53). Nasuprot otuđenom i nezdravom tretiranju drugih ljudi kao objekata stoji Filipova vizija o tome što bi jedna romantična veza *trebala* biti: "Oko tog kreveta trebalo bi omotati sve one nevidljive koprene potajne goruće pohote, stravu nevinog straha i očekivanja nečeg neobjavljivo nadnaravnog" (Krleža 2000: 53). Sjećanje iz doba nedužnosti ukazuje na autentičnu ljudsku emociju, nasuprot hladnoj objektivizaciji i prljavštini jednog bordela: "Bila je topla ljetna noć, mirisalo je sijeno, valcer su plesali dječaci s toplim bijelim djevojčicama" (Krleža 2000: 87). Te osjećaje Filip po prvi put nakon dugo vremena doživljava s Bobočkom: "Bobočkino tijelo, posuda puna dubokih i mutnih strasti, bilo je androgino, čisto tijelo jedne djevojčice, koja stoji na pragu prvog proljeća. Ona je kao bolećiv cvijet cvala, nagnjila, i njeni mirisi gnjilog i mokrog sijena (...) kao najtajanstveniji tamjan" (Krleža 2000: 108). Unatoč svemu što je bilo "iza te žene" (Krleža 2000: 107), njezin fizički izgled još uvijek je odavao natruhu nedužnosti, nimalo nalik umornim i nesretnim ženama iz bordela. Bobočkino "tijelo djevojčice" dovedeno je u direktnu vezu s Filipovim davnim sjećanjem na tinejdžerski ples. "U tangenti mesa, u zanosu topla tijela, u gibanju po bijeloj mjesečini, uz žubor potoka, uz šum crnih krošanja, gdje se čuo topao lepet krila, on se gibao u prostoru kao usijana gvalja tjelesnog nečeg u sebi, pun glazbe, pun tople blizine jednog dječjeg ženskog tijela, i sam još dijete u djetinjastom ushitu" (Krleža 2000: 87). Protagonist je u Bobočki stoga vidio posrnulu djevojčicu koja još uvijek može početi ispočetka.

Filip u razgovoru s Bobočkom doznaje njezinu nedužnu stranu: "govorila mu je te noći o svom djetinjstvu, gusto i bogato: kako se češljala gustim češljevima, kako je imala tvrdo spletene pletenice, kako je klečala po internatima na jutarnjim misama" (Krleža 2000: 129). Crkva se ponovno dovodi u vezu s čistoćom, tvrdoćom, ali i nedužnošću. "Kao dijete naročito se bojala voštanih svetaca pod oltarima u staklenim škrinjama" (Krleža 2000: 129). Bobočka je očigledno religiozno odgojena, prije nego što je izabrala posve nereligiozan životni stil (1).

Ubrzo nakon toga, Filip upoznaje Kyrialesa, grčkog-ruskog Židova, doktora filozofije i dermatologa koji u njemu odmah pobuđuje sumnju (2). Već je poznato da su Kyriales i Filip jedan drugom *alter ego* i *doppelgänger*i te svaki od njih predstavlja eksternalizaciju autodestruktivnog potencijala onog drugog (Sepčić 1979: 58-59; 73). Njih dvojica razvijaju razgovore o umjetnosti, znanosti, filozofiji, ali Filip stalno osjeća strepnju, kao da Kyrialesu pripisuje onu superiornost koju je prethodno, u mislima, pripisivao Isusu.

Baločanski je još jedan kršćanin, osim Filipa, koji Kyrialesa smatra superiornim i stalno mu povlađuje. Likovi su vrlo slojevito prikazani, kao sastavljeni od božanstvenih i životinjskih osobina. U svakome od njih vidljiva su pozitivna svojstva: Filip želi spasiti Bobočku, ljubav Baločanskog je iskrena i nedužna, a u Kyrialesu drugi likovi vide određenu "neshvatljivo uzvišenu superiornost" (Krleža 2000: 137).

Filip razmišlja o Kyrialesu kao superiornom biću, ali nakon što ga ugleda u zagrljaju s Bobočkom, počinje ga poistovjećivati s "nečastivim" (Krleža 2000: 158). Prizor "đavolska prikaza u bludnom klupku s vješticama" protagonistu je poznat iz molitvenika Biskupske gimnazije (2000: 92). Nasuprot njemu, Baločanski se nastavlja diviti Kyrialesu i ne pokazuje znakove ljubomore, već s odobravanjem sluša njegove pustolovne priče o ljetovanju, koje u nekom trenutku dobivaju sumoran ton pa prelaze u monolog o uskrsnuću mrtvih. Kyriales, koji se predstavljao kao hladni cinik, pokazuje znakove religioznosti, odnosno neupitne vjere u eshatološko vrijeme: "sanjanje počinje iznova u grobovima i u pokojnicima, i oni sigurno

sanjaju o rasvijetljenim prozorima i toplim sobama i o tome kako je ugodno imati kišobran i kaloše kada pada kiša i ne biti dužan!" (Krlježa 2000: 162). Smisao tih rečenica uvidjet će se nekoliko stranica kasnije, kada Kyrialesa udara vlak, a Bobočka ga hladnokrvno dolazi identificirati i nakon toga odlučuje – vlakom – napustiti Baločanskog, kojeg već dugo vremena muči sve veća sumnja u odnos s Bobočkom (2). Baločanski je sve bolesniji fizički i psihički te iz stupca 1 (nedužnosti) prelazi u stupac 2 (težnje za civiliziranošću). Nakon što je Kyriales pronađen ispod vlaka, Regina se iskreno plaši za Filipovu budućnost, no on je sumnjičav prema njoj (4). Nakon konačne spoznaje o identitetu Filipovog oca, dolazi do raspleta u kojem se doznaje da je Baločanski ubio Bobočku (4).

1. nedužnost (Edenski vrt)	2. sumnja (grad, civiliziranost, industrija) - hladnoća	3. autentična humanost (suživot s prirodom) - toplina	4. događaji koji uzrokuju Pad
Odrastanje uz vrt	Majčina trafika		
Igra s janjetom	Majka i Filip putuju staroj ženi s papigom		
Sjećanje na crkvu i kipove svetaca	Zabrana pristupa ladici s nožem	Zaljubljenost u Karolinu	
Biskupska gimnazija i molitve	zabrana pristupa fotoalbumu	Ples mladića i djevojaka	Odlazak u sobu školske kolegice Rezike
	odlazak u bordel umjesto u školu		tri dana lumpanja i opijanja
	Frajla govori Filipu da je Regina "jedna od njih"		Filip je izbačen na ulicu
		23 godine kasnije: Povratak na kaptolski kolodvor	
	Odlazak u kavanu		
	Filip pomisli da su ljudi lutke ili klaunovi		
Prijevoz kočijom Jože Podravca	Dolazak u majčin dom u Kostanjevac		
Praznovjerje: Mica Trebačeva umire pod urokom			
Sluškinja Jaga vidi duha			
Požar i spašavanje bika seljaka Hitreca	Regina se zaručuje s Liepachom		Filip se grozi nad majčnim odnosom s Liepachom
	Filip ide na druženje kod Liepacha	Filip ugleda Bobočku, "jedinu živu osobu među lutkama"	Filip doznaje da je boležljivi Baločanski bankrotirao zbog Bobočke
	Baločanski uspoređuje svoj život sa sanatorijem za živčano bolesne		Baločanski gleda Bobočku u plesu s drugima
Baločanski pomisli da je Bobočka "radosna i nevinna kao djevojčica" (Krlježa 2000: 118)			Baločanski se prisjeća svih muškaraca koji su dolazili Bobočki

	Baločanski pomisli da je Bobočka neiskrena	Baločanski se osjeća "kao cvijet od voska" u Bobočkinim rukama (Krlježa 2000: 121)	
Baločanski idealizira Bobočku zato što daje stipendiju bolesnoj djevojčici			Baločanski nastavlja gledati Bobočku s drugim muškarcima
	Filip odlazi s Liepachove zabave u šumu	Filip susreće Bobočku nad mravinjakom	
Bobočka se prisjeća djetinjstva i crkvenih kipova			
Filip i Bobočka odlaze hodočastiti			crkveni god kao poganski sajam ili pakleni furiozo
		u povratku sa sajma, Filip planira sliku titanskog Isusa	
		Filip i Bobočka su pokisli u oluji	
	Filip upoznaje ruskog / grčkog Židova Kyrialesa	Filip i Kyriales razgovaraju o umjetnosti, politici i znanosti	
Filip smatra Kyrialesa superiornim		Filip odlazi u Bobočkin stan	
	Baločanski čita novine dok Kyriales spava s Bobočkom		Odnos Kyrialesa i Bobočke podsjeća Filipa na sliku nečastivog iz molitvenika
Baločanski smatra Kyrialesa superiornim	Kyriales govori o uskrsnuću mrtvih		
	Baločanski čita iz molitvenika		Bobočki dolaze različiti muškarci
	Baločanski svoje obroke naziva "svetom pričešću"		Kyriales se bacio pod vlak
	Bobočka identificira Kyrialesa	Bobočka želi napustiti Baločanskog	
		Filip joj obećaje posuditi novac za Hamburg	Baločanski govori da je vrijeme "da u ovoj igri postanem subjekt" (Krlježa 2000: 181).
	Bobočka dolazi kod Filipa		Bobočka i Baločanski odlaze
		Regina dolazi kod Filipa	
		Regina govori da je zabrinuta	Filip govori majci što je čuo o njoj
		Regina pokazuje Filipu sliku njegovog oca	

	Baločanski dolazi kod Filipa		
	Baločanski govori da Bobočka ostaje s njim		
	Filip ugleda krv na Baločanskom	Filip odlazi u Bobočkin stan	Filip ustanovljuje da je Baločanski prerezao Bobočkin grkljan

Tablica 2 – mitemska analiza Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

VI. IV. Četiri glavne grupe mitema

Četiri glavne grupe mitema stoga se mogu opisati na sljedeći način. Skupina 1 obuhvaća događaje s pozitivnim konotacijama vezanim uz božanstvenost; skupina 2 obuhvaća pojmove vezane uz građanski sloj, koji nastaje i širi se zbog razvitka tehnologije i industrije; skupina 3 vezana je uz autentičnu ljudskost, koja je u romanu povezana s prirodom; skupina 4 označava događaje vezane uz propalu aristokraciju. Prema Greimasu, (1966, cit. prema Beker 1991: 69), može se stupnjevati četiri stadija ljudskosti: 1. božanstvena metafizika; 2. lažni život institucionaliziranog građanstva, 3. autentični suživot s prirodom (ekvivalentan Edenskom vrtu), 4. događaji koji se vezuju uz Pad i dovode do "infernalizacije stvarnosti" (Krleža 2000: 59). Četiri stupca međusobno su povezana: privid civiliziranosti predstavlja do ekstrema doveden prvi stupac (prevelika težnja za imitiranjem Gospoda²⁵⁴ uzrokuje bolesno, hipertehnologizirano gradsko stanje). Metafizičke božanske karakteristike predstavljaju za Filipa nedostižni ideal, ali zato je autentični život ono čemu on teži i što idealizira. Život u institucionaliziranom građanskom svijetu dovodi do Pada, odnosno pakla, a autentični život najbliži je božanskom što realni, zreli život može biti.

²⁵⁴ Kao kod Nabukodonosora u Marulićevoj "Juditi".

1. metafizičke božanske karakteristike	2. institucionalizirani građanski život	3. autentični život (Edenski vrt)	4. Pad aristokracije - pakao
Konotacije boja			
sjajno, blještavo	crno-bijelo	zeleno	tamno
	narančasto žućkasto	crveno	plavo
Osjetilne konotacije			
slika, vizija, prizor	miris	dodir	okus
tišina	buka	zvuk životinja	žamor
miris, svježina			gnjilost
Kozmološke konotacije			
metafizičko	sputano, bolesno	tjelesno – krv, crijeva	nagnjilo
"titansko" božansko biće	lutka, klaun	čovjek blizak prirodi	životinja
biblijsko judeokršćanstvo	institucionalizirana religija	neobrazovano praznovjerje	neobrazovanost uz privid obrazovanosti
Sociološke konotacije			
Filip Latinovicz	majka Regina	Joža Podravec	Bobočka
Sergije Kyriales	Liepach	sluškinja Jaga koja je vidjela duha	Baločanski
umjetnici, znanstvenici	(malo)građanski sloj	seljaci	propali aristokrati
crkva, Biskupska gimnazija	stan, trafika	vanjski prostori sela - šuma	javna kuća

Tablica 3 – kozmološke i sociološke konotacije Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

VI. IV. 1. Konotacije boja i osjetilne konotacije

O konotacijama boja u romanu već je napisan rad (Čendo / Jelaska 2013). Primjetno je da se crno-bijele nijanse pojavljuju u konotaciji s crkvom, ali i lažnom religioznošću građanskog sloja, pogotovo u modnim kombinacijama (Regina nosi crno-bijele nijanse); sjaj i blještavilo vezani su uz duhovne aspekte, boje prirode – zelena, crvena, narančasta – vezuju se uz autentičnu ljudskost, a hladne i tamne boje (plava) vezuju se uz propalu aristokraciju, odnosno "pale ljude" poput Bobočke.

Budući da je Filip slikar, osjetilo vizualnosti ima najveći značaj; slikama i vizijama iz prošlosti suprotstavljen je neposredni dodir iz sadašnjosti. Toplina, koja konotira dodir, ima pozitivnu vrijednost; okus ima oznaku pretjeranosti (propali plemići pokazuju neumjerenost u jelu i piću), a miris povezuje Filipa s lažnim svijetom građanskog sloja. Mirisu i svježini prirode suprotstavljen je smrad i gnjilost kavane, javne kuće, ali i neobnovljenih građevina koje propadaju. Crkvenoj tišini suprotstavljena je buka gradske industrije, kojoj pozitivnu protutežu predstavlja glasanje životinja (pjev ptica u prirodu), a kojoj je opet negativno suprotstavljen žamor ljudi u seoskoj kavani.

VI. IV. 2. Kozmološke i sociološke konotacije

Mjesta koja konotiraju nedostižnu, božansku metafiziku u romanu vezana su uz prostore crkve, opisane kao mjesto koje je Filip doživljavao mramornim, nadljudskim, uzvišenim, a koja su ga motivirala za slikanje. Prizori iz crkve probudit će u Filipu najsnažniju "slikarsku emociju" i motivirati ga na razrađivanje vlastite ideje o slici, kojom bi Isusa prikazao kao superiornog

nadžovjeka, suprotno od onog kako se inače prikazuje. Zamišljao je "titansko, astralno, mramorno golo Kristovo tijelo" (Krlježa 2000: 132). Protagonist se zgraža na pomisao da ljudi, klečeći u crkvi, maštaju o Isusu: "Krist nije bio nikakav rafaelizirani hermafrodit" (Krlježa 2000: 132). U crkvi, Filip se i sam osjećao najbliskije božanskom: "U onom egzaltiranom trenu, s uzdignutim rukama na mramornom crkvenom podu, izgledao je kao kakav tajanstveni delfijski kip, s dvije masivne, okomite, kao prikovane noge na crkvenom mramoru, s rukama u oblacima, trepetljive inspiracije, koja je izgledala sasvim blizu pred njim, nadohvat: samo da se namoče kistovi i otpočne slikanje" (Krlježa 2000: 38). Međutim, toliko silna blizina metafizici bila mu je previše teška, što se konotira opisom čovjeka kao mramornog kipa. Protagonist doživljava čovjeka kao biće koje pripada i prirodi, a ne samo metafizičkim sferama.

Čovjek je percipiran kao biće podijeljeno između "titanskog" božanskog bića i svijeta prirode. Biće blisko prirodi u grotesknoj formi počinje nalikovati životinji, a mramornost i nepomičnost dovedena do ekstrema pretvara ljude u boležljive lutke ili klaunove, kakvima ih Filip vidi. Također, pretjerano inzistiranje na metafizičkom dovodi do sputanosti: "lica su ljudska umorna i nepomična: više drvena nego mesnata" (Krlježa 2000: 39) ili do bolesti (Baločanski je opisan kao paralizirani), a pretjerana tjelesnost dovodi do gnijlosti.

Filip Latinovicz i Sergije Kyriales nalaze se u istom stupcu zbog karakternih sličnosti i zagovaranja međusobno zrcalnih stavova. Obojica su intelektualci, prema tome bliski metafizičkom božanskom, ali zapravo teže živjeti autentičnim ljudskim, a ne božanskim životom. Kao visokoobrazovani, oni imaju znanje o biblijskom judeokršćanstvu i zbog intelektualne superiornosti bliski su metafizici, no svejedno percipiraju određenu "protuprirodnu daljinu" od autentičnog života u bliskosti i zrelih, romantičnim međuljudskim odnosima (Krlježa 2000: 58).

U kategoriju institucionalizirane religioznosti, ali zapravo realnog neznanja, ulazi Filipova majka Regina i drugi (malo-)građani koji vole provoditi vrijeme u crkvi, a privatno su sumnjivih sklonosti. Joža Podravec, sluškinja Jaga, seljak Hitrec pripadaju nedužnim nezalicama, praznovjernim seljacima koje Filip smatra iskrenima i čistima. Bobočka i Baločanski pripadaju propalim plemićima – u denotativnom i u konotativnom smislu. Prema tome, društvo o kojemu tekst govori jest ono na raskolu između nedavno propalog feudalizma i uzdižućeg građanstva; brze urbanizacije i napuštanja seoskog života. Tekst nostalgичno referira na prošlost, prikazanu slikama Filipovog djetinjstva, koja je uspoređena s Edenskim vrtom, kada su ljudi živjeli na selima i u suživotu s prirodom; nasuprot tome kritički se promatra život u velikim gradovima, sugerirajući da uzrokuje otuđenost, zastranjivanje. Napuštanje života na selu dovodi se u vezu s napuštanjem Edenskog vrta, a život u gradu je otuđen, prljav, čađav, materijalistički.

Filip Latinovicz i Sergije Kyriales o većini tema realno imaju podudarne stavove, o čemu je već pisano (Rem 2024). Jednakost mišljenja kršćanina i Židova, umjetnika i prirodoslovnog znanstvenika ukazuje na raširenost tih razmišljanja u razdoblju nastanka romana (1930-ih godina). Pad se odnosi na pad feudalnog sustava i aristokracije, čemu nema povratka. Biblijski simbol Pada stoga je doveden u vezu s konkretnim povijesno-sociološkim zbivanjem, neposrednim padom feudalizma (i predviđanjem skorog pada buržoazije, koje će se ostvariti u formi socijalističke revolucije).

VI. IV. 3. Zemljopisne i tehnološke konotacije

Zemljopisne konotacije vezane su uz opreku između europskog grada i panonskog sela. Europski velegrad vezan je uz konzumerizam, materijalizam, buku, čađu, industriju, žamor i

ljude-lutke koji su otuđeni i komuniciraju na hladan način (u to ulazi i Filipova groteskna "Toulouse-Lautrecova" komunikacija sa ženama). Nasuprot negativnim konotacijama velegrada, panonsko selo ima pozitivne konotacije: toplo je, močvarno, čisto; seljani su međusobno bliski i lako komuniciraju. Selo se vezuje uz opis prirode, odnosno vrta u kojem blješti svjetlo i raste cvijeće; šuma i vinogradi inspiriraju Filipa na slikanje: "Ptice, vode i livade, sve je to bilo lagano jutarnje proljetno gibanje slika, kao san trepetljivo micanje sjena i osvjetljenja" (Krleža 2000: 25). No ipak je Filipu teško vratiti se nazad u panonski životni stil nakon iskustva u europskom gradu: "a ipak Filip nikako nije mogao progutati svoju potištenost" (Krleža 2000: 25-26).

Europski grad prikazan je kao zagađen, nezanimljiv, precijenjen, a njegovi stanovnici kao bolesni: "Leži pod njegovim nogama ogroman čađavi velegrad u oblaku čađe i dima, u polusutonu februarskom, i to je ta toliko razvikana Evropa, ta zlatna blagoslovljena zemlja, s modrim toplim južnim zatonima gdje cvatu naranče, i s tim sjevernim strašnim čađavim tvrđavama gdje boluju djeca od angine, a po mokrim ulicama se vuku škrofulozne djevojke" (Krleža 2000: 44). Opis tvorničkih dimnjaka kao čađavih tvrđava evocira Babilonski toranj, primjer oholosti i antičkog idolopoklonstva. Filipovo davno sjećanje na grad iz prošlosti također je opisano kao posjet "mračnoj palači" (Krleža 2000: 31).

Zemljopisne konotacije	
europski grad	panonsko selo
industrija	priroda
čađa, dim, slinave ulice	cvijeće, drveće, vinograd, vrt
hladnoća	toplina
"infernalizacija stvarnosti"	Edenski vrt
konzervirani grašak, voće, meso	svježi grašak u vrtu, trešnje s grane, jaje ispod kokoši
Tehnološke konotacije	
vlak	konj
ptica u krletci koja viče na francuskom	osobna interakcija sa životinjama
"kult čiste laži" (2000: 44)	"životne istine i istinite divotne stvarnosti" (2000: 44)
pipe, plinski kokoti, telefoni, bakrene žice, glazbala, gramofoni	glasanje pijevca (2000: 64)
tapete, sagovi, parketi, cijevi s ugrijanom vodom, staklena vrata	let čaplje, klepet rodina kljuna (2000: 64)
kitajska majolika, akvareli, stolnjaci, svilene čarape, krzna i dragulji	sunce, pčele, vjetar, trava, maslačak
buka	tišina
metež novca i robe	konjski gunjevi, lonci, petrolejke

Tablica 4 – zemljopisne i tehnološke konotacije Krležinog "Povratka Filipa Latinovicza"

Panonija predstavlja određen most koji spaja nekadašnji naivni seoski život i moderan životni stil (Kovač 2021: 174). Premda je Panonija načelno povezana s pozitivnim, a europski grad s negativnim konotacijama, vidljiva je tendencija prodiranja velegradskog načina života u male zajednice: "Sve je gradsko bolesno i krastavo. I ovih dvjesto milijuna kočijaša već je nagrizeno od grada! Grad znači bezuslovno nezdravo udaljavanje od prirodnog i od osnovne prirodne podloge neposrednog života" (Krleža 2000: 59).

Filip razmišljajući o europskom velegradu proživljava ideju o "infernalizaciji stvarnosti" (Krleža 2000: 59). Europski velegrad eksplicitno je doveden u vezu ne samo s Padom, nego s

paklom. Panonija se pritom uzdiže u sferu religijskog, čak unatoč neznanju lokalnih stanovnika o religiji: "Taj kočijaš nije ni katolik, ni carevac, ni rusko vojenopljeni! On nije ni rodoljub, ni građanin (...) hrvatski je zaboravio, a ruski nije naučio, on ne poznaje nikakve svetinje u rimskom smislu, ni crkvene, ni pravne" (Krleža 2000: 57). Institucionalizirana religija dovedena je u konotaciju s malograđanskim umjetnim životom (Mikšić Labura 2015: 15), a autentična bliskost Edenskom vrtu povezuje se sa životom u neznanju: "ovo, kako Joža Podravec, govori o spolu, to je nepokvarena prirodnost biblijska" (Krleža 2000: 58). No, selo također doživljava percipirani Pad.

U Kostanjevcu paralelno postoji razina autentičnog života (na kojoj egzistiraju seljaci) i razina umjetnog života (predstavnicima male buržoazije i propalog plemstva) (Mikšić Labura 2015: 15). Pad je konotativno doveden u vezu s industrijalizacijom i materijalizmom, dok se pozitivne, božanskom bliske vrijednosti, povezuju uz jednostavan život. Roman sugerira da Joža Podravec i seljaci žive na razini nedužnosti, "neznanja" o novčanim pitanjima, dobru i zlu, od čega je Filip trenutno odvojen: "To je marvogojac doslovno, i kako je daleko od tih njegovih žuljavih prstiju do Filipova osjećaja tkanine ili svile među prstima!" (Krleža 2000: 57). Jednostavnom suživotu sa životinjama suprotstavljeno je držanje životinja kao kućnih ljubimaca. Dok je spašavanje Hitrečevog bika opisano kao intuitivni Filipov čin, njegov susret s velegradskom papigom u krletci koja više na francuskom prikazan je krajnje groteskno, čak zastrašujuće.

Seoski čovjek Joža Podravec smatra Filipa dosadnim: "a čuvaj čudan svat tu (...) tako uporno štiti, kao da spava. A ne spava, vidi se, nego nečim razbija svoju gospodsku glavu! Ima mnogo kofera: to bi mogao biti cirkusant i švarckinstler! Ili je Židov i to mu je roba u tim škrinjama! Tu su pantiljke i češljevi i svileni rupci za žene!" (Krleža 2000: 55). Također se vidi određena sumnjičavost: Joža o Filipu razmišlja na način na koji Filip vidi svoju majku, kao cirkusanta, klauna ili mađioničara, koji živi lažnim, a ne autentičnim životom. Kao neobrazovani seljak, Joža svakog trgovca promatra kao Židova (ali to ne znači da svakog Židova promatra kao trgovca)²⁵⁵. Osim toga, Joža poistovjećuje gradskog čovjeka s prevelikim bespotrebnim razmišljanjem i s materijalizmom, odnosno fetišom robe, što sugeriraju njegovi pretrpani koferi (nasuprot siromaštvu seoskog života). Joža Filipa promatra na način na koji Filip promatra sam sebe: kao otuđenog čovjeka, koji živi kao klaun ili lutka, ovisan o predmetima.

Tehnološke konotacije analogne su zemljopisnim. Tehnologiji točka suprotstavljena je priroda: "proljeće je, i sve se miče, i cvate i pupa, sve se kreće kao ovaj točak što škripi pod njim i gazi novi kolosijek" (2000: 61). Dok je sve živo i u pokretu, točak gazi cestu na kojoj su "već bezbrojne gomile nestale u maglama" (ibid.). Ovaj isti termin upotrijebit će na početku pripovijedanja "prehistorije" o Kyrialesu (Bukić 1971: 203), koji je u Kostanjevcu "jedne kišne noći isto tako furiozno nestao u maglama, kao što se i pojavio" (2000: 138). Na taj način povezuje se njegov doslovni Pad pod vlak sa životom u otuđenosti velegrada, zbog čega je čak išao meditirati na budističkim lokacijama: "Od Sankt Petersburga do Tibeta, a od Tibeta preko sviju kontinenta do Bobočke Radajeve" (ibid.).

O negativnim konotacijama tehnologije svjedoči i činjenica da je vlak prijevozno sredstvo pod koje je skočio Kyriales – dok je Bobočka željela vlakom napustiti Baločanskog, što je dovelo do njezinog ubojstva. Vlak je prema tome prikazan metonimijski, kao simbol za tehnologiju koja donosi smrt.

²⁵⁵ Motiv židovskog trgovca pojavljuje se i u Držićevoj "Noveli od Stanca".

VI. IV. 4. Opća načela i poruka teksta

Temeljna opreka u romanu jest ona između europskog velegrada, povezanog s negativnim konotacijama, i panonskog sela, gdje malena buržoazija nastoji živjeti gradskim životom, dok neki seljaci još uvijek nisu "pali" pod taj pritisak. Velegradski život poistovjećuje se s Padom i gubitkom smisla: "Kamo se otrgla takva jedna odvojena čestica kao on, kada se otkinula od okoline, od stanja, od podloge, koja je to tangenta i kamo se putuje tim smjerom? (...) Sve je zapravo izgubilo svoj prvotni smisao!" (Krlježa 2000: 58).

Čak i svađa s Kyrialesom vezana je uz misao da vizualna umjetnost kreira simulakrum stvarnosti (Baudrillard 1994), koju bi umjesto toga trebalo neposredno proživljavati: "Joža Podravec ima zingericu i šlinceracije, a on, Filip, rješava stvari na simboličan način: igrajući se obojadisanim plohamama kao formulama, rješavajući zapravo probleme jako apstraktne, potpuno imaginarne aritmetike" (Krlježa 2000: 56). U "Povratku Filipa Latinovicza" posebno su upečatljivi, poprilično neočekivani, antiglobalizacijski stavovi (Stamać 2000: 15).

Roman ne zagovara revolucionarni, već poprilično nostalgичni, reakcionarni svjetonazor. Idealizira se razdoblje prije Industrijske revolucije, unatoč prevladavajućem siromaštvu, neobrazovanosti i praznovjerju, kao duhovno uzvišenije, iskrenije i autentičnije. Te vrijednosti podudaraju se s pojavom koju Marx / Engels nazivaju "reakcionarnim socijalizmom", koji se širi Francuskom i Engleskom nakon 1830-ih godina (1948: 64). Marx / Engels u toj podvrsti socijalizma vide prikriveno zagovaranje povratka na feudalni poredak, pri čemu propadajuće feudalno društvo "pjeva pogrdne pjesme na račun svog novog gospodara" (1948: 65). Obilježja tog pokreta su idealiziranje prošlosti i demoniziranje sadašnjosti. Reakcionarni socijalizam jest "upola odjek prošlosti, upola prijetnja budućnosti, pogađajući katkad buržoaziju u srce gorkom, duhovitom i parajućom osudom, ali uvijek djelujući komično potpunom nesposobnošću za shvaćanje toka moderne historije" (1948: 65). Ova vrsta reakcionarnog socijalizma idealizira vrijeme prije Industrijske revolucije, premda su ljudi tada bili znatno siromašniji, pozivajući se pritom na kršćanske vrijednosti asketizma, dobročinstva i prosjačenja (1948: 67).

VI. V. Komunikacijske konotacije

Semiotičkom analizom, dolazi se do zaključka da je najdominantnija opreka u romanu ona između europskog velegrada, čije društvo je otuđeno i fokusirano na materijalizam, i panonskog sela, koje se urbanizira i počinje nalikovati gradu. Pojave transformacije sela u grad i odlazka iz prirode u urbaniziranu, visokotehnologiziranu i visokociviliziranu sredinu, tekst dovodi u vezu s biblijskim Padom, odnosno odlaskom iz Edenskog vrta u svijet koznumerizma. Poruka koju roman šalje zagovara život u manjim sredinama, a konotira se da je život neobrazovanih seljaka najbliskiji duhovnosti jer oni nisu nikad izišli iz Edenskog vrta.

Implicira da bi život u jednostavnijim, neposrednim okolnostima spriječio Pad do kojeg dovodi malograđanski životni stil. Protagonist romana spreman je početi ispočetka s Bobočkom, osobom koja je doživjela dramatičan osobni Pad te se već nalazi u "infernaliziranoj stvarnosti"²⁵⁶. Ni Bobočka ni Filip ne žive neposrednim fizičkim životom, premda za time teže. Njihova međusobna veza rezultat je težnje da se nadiđe međusobna objektivizacija. Filip žene promatra kao groteskne lutke, a ona muškarce tretira na taj isti način. Čak ni ljubav Baločanskog nije joj pomogla da se otrgne iz objektivizacije ljudi (tipične za otuđeni životni stil). Baločanski

²⁵⁶ Filip odlazi na zabave ljudi koje prezire i pritom nije jasno od čega se zapravo financira (od socijalne pomoći?) te kako je preživljavao u inozemnom velegradu.

je previše slab i neautoritativan: dolazi živjeti s njom tek nakon bankrota i boravka u zatvoru, nije joj kadar pružiti sigurnu egzistenciju, nego živi o njezinom trošku. Problem je u tome što Filip ustanovljuje da je upravo on taj koji Bobočku "unizuje do bludnice" (Krleža 2000: 173); Kyriales naprotiv ne pokušava "iskupiti" Bobočku, nego želi uživati u njoj²⁵⁷.

Baločanski je najnedužniji od njih trojice, blijed i slab, opisan kao "bivši čovjek", što se ponovno nadovezuje na znakove kojima se konotira smrt i uskrsnuće. Filip u njemu vidi žrtveno janje i mašta o smrti Baločanskog (2000: 165). Međutim, Baločanski počinje očekivati zadovoljštinu (ibid.) preuzima inicijativu i "postaje subjektom" (2000: 181), odbijajući prihvatiti ulogu žrtve koju mu je Filip u glavi dodijelio. Žrtvom na kraju završava Bobočka, nakon osobnog Pada i života u "infernaliziranoj stvarnosti". Ubojstvo Bobočke od strane Baločanskog analogija je ubojstvu propale aristokracije (jer Bobočka je nekadašnja plemkinja) od strane malene buržoazije, koja više ne želi biti podložna plemstvu. Iz religijske perspektive, Baločanski je morao preživjeti jer je on bio – od njih četvero – najbliži sferi metafizike nakon što je preživio potpuni financijski slom²⁵⁸. Stoga se Bobočka, kojoj je ritualno prerezan grkljan, pokazala žrtvenim janjetom ili bikom, čija smrt donosi razrješenje opreke i novi početak za zajednicu. Rasplet dolazi poprilično neočekivano nakon dijaloga među likovima o iščekivanju eshatološkog doba, koji reflektira njihove zajedničke judeokršćanske religijske stavove. Također neočekivan je obrat Baločanskog u "heroja". Prema formuli Levi-Straussa, protagonist je taj koji bi trebao ubojstvom zla dovesti do trijumfa dobra. U ovoj priči teško bi bilo razgraničiti dobro i zlo budući da tekst ne operira takvim pojmovima; razmatraju se različite razine ljudskosti – od više božanstvene, metafizičke perspektive, preko umjetnog življenja u gradu, suživota s prirodom na selu, pa do potpunog Pada na dno društvene ljestvice. Osim toga, ubojstvo nije počinio Filip, nego Baločanski, koji se na taj način (prekasno) uspio poistovjetiti s neposrednim, autentičnim osjećajem, dovodeći svoju strast do ekstrema.

	Odnos prema Bobočki	zanimanje	religija	razočaranje	transformacija karaktera	ishod	uloga u društvu
Sergije Kyriales	topla žena	znanstvenik	Židov	razočaran u političke ideale	intelektualna snaga-emocionalna slabost	bacio se pod vlak	stranac
Filip Latinovicz	posrnula žena koju treba izbaviti	umjetnik	kulturalni kršćanin	razočaran u umjetnost	intelektualna slabost-emocionalna snaga	saznao je tko mu je otac	sin trafikantice
Vladimir Baločanski	utjelovljen je slobode	odvjetnik	religiozni kršćanin	razočaran u ljubav	pasivnost-aktivnost	ubio je Bobočku	propali aristokrat

Tablica 5 – komunikacijske konotacije u Krležinom "Povratku Filipa Latinovicza"

Kyriales je lik potpuno zrcalan Filipu, njegov savršeni drug za intelektualne debate, a njihova međusobna komunikacija jest paradigma odnosa između židovstva i kršćanstva (Rem 2024).

²⁵⁷ "Judaism embraces neither asceticism nor hedonism. Asceticism is the denial of pleasure, hedonism is the worship of it. Judaism is the sanctification of pleasure: food, by the laws of kashrut and pronouncing blessings over enjoyment; drink through Kiddush at sacred times (...) To be a Jew is to celebrate life, to see God in life, and to make a blessing over life." (Sacks 2019, online)

²⁵⁸ U skladu s novozavjetnom prisposobom o siromahu koji daje sve i bogatašu koji daje malo; ili o poniznom grešniku i umišljenom pravedniku.

Prividno imaju oprečne stavove, ali zapravo zagovaraju ujednačen set načela i vrijednosti (Kravar 2004). Lik Židova prikazan je kao dvojniki kršćanina, njemu ravnopravan sugovornik s kojim se može razmjenjivati mišljenja o raznim temama, s kojim dijeli zajednički set vrijednosti. Što se tiče reprezentacije židovske kulture, pažljiviji će čitatelj primijetiti da je na jednom drugom mjestu u romanu pogreška: "siromašan židovski sprovod: drvena urna na krovu pogrebne kočije (...) a rabi ima potpuno crnu kovrčavu, biblijsku, asirsku bradu" (Kreža 2000: 42). Rabin je vjerojatno vjerodostojno opisan, ali pogreb nije; kremiranje je zabranjeno u židovskoj religiji zbog budućeg uskrsnuća mrtvih, što se ponovno nadovezuje na temu novog početka i eshatološke konotacije.

Likovi su pozabavljeni problemom potrage za vlastitim mjestom u društvu te "kontakto m s realnošću i postizanjem autentičnosti egzistencije" (Sepčić 1979: 60). Kao dvostruki doktor filozofije i dermatologije, Kyriales ima naglašenu intelektualnu dimenziju postojanja; Filip, koji je slikar, egzistira na razini emocija, dok se Baločanski, kao odvjetnik, treba baviti konkretnim fizičkim djelovanjem. Trojica muškaraca prolaze vidljivu transformaciju: Kyriales se transformira od intelektualno nadmoćnog znanstvenika do emocionalno slabog pojedinca; Filip naprotiv od percipirane intelektualne slabosti dostiže nivo zrelosti i emocionalne snage, koja je bila potrebna za povratak u Kostanjevac i potragu za novom prilikom; Baločanski, koji je dugo vremena osjećao pasivnost, postaje aktivnim "subjektom" u svom životu, no tek nakon što se razočarao u odnos s Bobočkom, u koji je religioznom posvećenošću polagao sve svoje nade.

Na koncu, opstaje dvojica likova karakterno najbližija metafizičkom idealu – Baločanski, koji je u svojoj ljubavi prema Bobočki do kraja bio iskren – te Filip, koji je u svom umjetničkom djelovanju ipak uspio očuvati razinu autentičnosti za kojom je tragao (Sepčić 1979: 69).

VI. VI. Semiotička veza s biblijskim knjigama

Osim već objašnjenih poveznica sa znakovima životinjske žrtve (Levitski zakonik 1-7), posrnule djevojke (Jeremija 30), trafikantice (Jošua 2), vrta (Knjiga postanka 1-3), u komunikaciji između Filipa i Kyrialesa, prisutne su stilističke sličnosti s knjigom "Job".

Filip percipira Kyrialesa kao božanstveno biće, smješteno u metafizičkim sferama, okruženo olujnim oblacima: "teške riječi, neki ogromni pojmovi kao beskrajne trakavice kako se miču spram njega, kako lebde nad njim, kako mu zamataju glavu kao olujni oblozi i kako mu postaje mučno, kao od otrovnog isparivanja. A taj tamni čovjek tu pred njim sjedi u gustom oblaku dima, njegove se zapaljene, krvave usne miču kao dvije crvene pijavice" (2000: 150). Ovaj opis nalik je opisu prebivališta Gospoda u Kranjčevićevom "Mojsiju"²⁵⁹. "Teške riječi" koje obavijaju Kyrialesa konotiraju riječi kojima je stvoren svijet. Kyrialesovom riječju, nastaju olujni oblaci koji mu zamataju glavu, smještenu gore u božanskim visinama, čemu obični ljudi ne mogu pristupiti.

Kyrialesova udaljenost od svakodnevice i prividna uzvišenost kod Filipa evocira strahopoštovanje. No ipak, Filip percipira da Kyriales ne zna ništa o realnom životu, nalik Jobu, koji se pita "Što zna Gospod koji je u vječnosti, zamagljuje li mu oblaci rasuđivanje?"²⁶⁰. Filip

²⁵⁹ "Al da je tebi stati onamo, / Početak gdje je mojem pogledu, / Tad vidio bi, što je sićušna / Ta tvoja ljudska, krvna željica. / S visina mojih, ljudski jadniče" (Kranjčević 1997: 86).

²⁶⁰ מה־גִּדְעָ אֵל הַבְּעֵד עֲרָפֶל יִשְׁפוֹט: (Job 22: 13)

se zapitkuje o Kyrialesu: "Što je tu taj ignorant nešto mlilo (...)? Ima li on uopće pojma" (Krleža 2000: 155).

Budući da je liječnik, Kyriales osjeća da je život pacijenata u njegovim rukama: "Jeste li kada držali čovječji mozak u svojoj ruci? Jeste li kada osjetili težinu one 1400 grama sive mreke u svojim prstima?"²⁶¹ (Krleža 2000: 150). Vidljivo je da u komunikaciji upotrebljava slične argumente kao Gospod u knjizi "Job": "Gdje si bio za vrijeme utemeljenja Zemlje? Kaži sa znanjem i razumijevanjem!"²⁶² Kyriales pita Filipa: "Smatrate li vi sebe adeptom, koji stoji s višim svjetovima u kontaktu?" (Krleža 2000: 149). O percipiranoj pretencioznosti čovjeka govori i knjiga Job, kada Gospod čovjeku kaže: "Pitat ću te, a ti ćeš mene podučiti"²⁶³ (Job 40: 7)

"Da ste dvadeset sedam hiljada puta rukom prerezali to ljudsko cerebralno tkivo kao ja, vi biste se bili zamislili i nad drugim funkcijama našeg mozga" (Krleža 2000: 150). Gospod Joba upita cijeli niz sličnih pitanja: "Zar tvoja voda zapovijeda jutru da zora zauzme svoje mjesto, uhvati rubove Zemlje i otrese sve zlobnike s nje?"²⁶⁴. Filip Kyrialesu pripisuje nadnaravnu sposobnost "da sve Filipove tjelesne i duševne snage atomizira u prašinu" (137). Prema knjizi "Job", ako Gospod "povuče nazad u sebe svoju dušu i duh, sva tijela (...) će se vratiti u prah"²⁶⁵. Premda ga Filip smatra nadljudskim bićem, Kyriales je ipak čovjek. Filipov površni dojam uzrokovan je njihovim međusobnim načinom komunikacije, koji zrcali dinamiku nalik onoj u knjizi o Jobu.

VI. VII. Zaključak

Premda je o "Povratku Filipa Latinovicza" napisano već mnogo radova, ova semiotička analiza pokazala je da još uvijek ima mnogo toga neotkrivenog, mnogo subliminalno percipiranih elemenata koje čitatelj na svjesnoj razini ne registrira. Analiza ovog romana kao teksta, a ne kao umjetničkog djela, omogućila je prodrijeti do određenih poruka koje tekst zagovara, a nisu odmah uočljive. Semiotičkom analizom prema Levi-Straussu, događaji su strukturirani u četiri kategorije: u prvoj kategoriji nalaze se događaji vezani uz konotacije metafizičkog i božanskog; događaji druge skupine pokazuju lažni život (malo-)građana; događaji treće skupine ukazuju na Filipovu težnju za autentičnim životom, a događaji četvrtog stupca vezani su uz Pad, društveni i osobni.

Najsnažnijom oprekom pokazala se ona između europskog grada, koji je doveden u vezu s bolešću, otuđenošću, i na koncu Padom – te panonskog sela, koje je još uvijek djelomično sačuvano, ali i prema tamo prodire konzumerizam. Protagonist idealizira seoski život, poistovjećujući mentalitet seljaka s nedužnošću biblijskih prvih ljudi. Prostori prirode opisani su nalik Edenskom vrtu, iz kojeg je Filip istjeran kad je naišao na majčina "nepovratno zaključana" vrata, no nakon egzila u europskom velegradu, ipak je dobio prigodu za povratak. Roman tematizira protagonistovu potragu za novom nedužnošću s još jednom "palom" osobom, Bobočkom, koju želi spasiti od njezinog prethodnog životnog stila.

²⁶¹ Te rečenice zvuče vrlo fascinantno, no Kyriales je dermatolog, a ne neurolog ili kirurg, stoga je mozak mogao držati u ruci eventualno kao student, i zasigurno ne dvadeset sedam tisuća puta.

²⁶² איפה היית ביסדי ארץ הגלד אמ ידעת בינה (Job 38: 4)

²⁶³ אשאלך והודיעני (Job 40: 7)

²⁶⁴ הַמִּימִידָה צְנִית בְּקֶרֶר יִדְעָתָה שְׁחַר מְקוֹמוֹ: 13 לְאֵחָיו בְּכַנְפֹת הָאֵרֶץ וַיִּנְעָרוּ רַשְׁעִים מִמֶּנָּה (Job 38: 12-13)

²⁶⁵ אִם-רְשָׁעִים אֶלְיוֹ לָבוֹ רִוְחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֶלְיוֹ יֵאָסֵף: יִגָּנַע כָּל-בְּשָׂר יַחַד וְאָדָם עַל-עֶפְרָר יָשׁוּב: (Job 34: 14-15)

Također je evidentan znak žrtve – u denotativnom smislu žrtvovanja životinja da bi se ljudi mogli prehranjivati – i u konotativnom smislu žrtvovanja prošlosti radi nove budućnosti. Nedužni život na selu također je žrtvovan radi industrijskog progresa, koji je omogućio udobnost i konzumerizam, ali također otuđenost, objektivizaciju i reifikaciju čovjeka. U europskom velegradu Filip nije uspio ostvariti iskren i topao ljudski kontakt nalik onome koji je doživio kao mladić u plesu s djevojkama – te sada želi ostvariti taj cilj s Bobočkom, koja je nalik Mariji Magdaleni ili posrnujoj djevojci iz proročkih knjiga, ali još uvijek ima mladenačku energiju i smijeh djevojčice. Ipak Bobočka na koncu biva žrtvenim janjetom (iz Filipove perspektive) ili bikom (iz perspektive društva), a dvojica likova koji su bili najbliže metafizički božanskom, Filip i Baločanski, opstaju.

Stoga, temeljni biblijski znakovi u "Povratku Filipa Latinovicza" su znakovi životinjske žrtve (Levitski zakonik 1-7), posrnule djevojke (Jeremija 30), trafikantice (Jošua 2), vrta (Knjiga postanka 1-3), a dinamika komunikacije između Filipa i Kyrialesa nalikuje onoj iz knjige "Job" (39-42).

Elementi judeokršćanskog supstrata vidljivi su ne samo u odnosima između židovskih i kršćanskih likova, nego i u prizorima, događanjima i reminiscencijama likova u romanu. Bogati rezultati analize ukazuju da se u ovom kompleksnom romanu još uvijek može pronaći dosad neidentificiranih elemenata.

VII. Semiotička analiza Miloševog romana "Nabukodonozor" (1995.)

Postmoderni roman "Nabukodonozor" književni znanstvenici su afirmirali kao jedan od najznačajnijih u razdoblju novije hrvatske književnosti (Rem 2021: 372). Riječ je o jezično ludističkom romanu koji referira neke od najstarijih civilizacijskih knjiga: "Roman *Nabukodonozor* se kroz više žanrovskih, manjih strategija šalje našem primateljstvu, a svoju jezičnost posebno profinjeno oslanja na najstarije pismovne izvore naše uljudbe, krećući od novozavjetnih rivajndira u starozavjetne mitološke zalihe" (Rem 2021: 334). Dominantni žanr ovog multižanrovskog romana pritom je psihološki mystery-triler, u kojem čitatelj zajedno s protagonistom otkriva detalje koji će pomoći pri finalnom razrješenju situacije. Paralelni život protagonista u prošlosti i sadašnjosti reminiscira na roman "Atlas oblaka" (Rem 2021: 371).

Recipijent teksta paralelno prati naraciju vezanu uz doba babilonskog cara Nabukodonozora (6. st. pr. n. e.) i sadašnjosti (1995. godina). U sadašnjosti, radnja se bavi ratnim veteranom Viktorom, koji je neočekivano prebačen iz Europe u Ameriku radi liječenja. "Sadašnja" razina naracije prati njegove terapije metodama hipnoze i regresije. Nakon što doktor, koji je sanirao njegovu infekciju na bubregu (!) biva ubijen, žanr prelazi iz psihološkog u triler. Liječnica Varja i medicinska sestra Edith skrivaju Viktora, osumnjičenog za ubojstvo. Paralelno s ovim zapletom, čitatelj prati Viktorove snove, odnosno reminiscencije iz doba kad je radio kao krotitelj pasa za babilonskog cara Nabukodonozora. Znakovi koji se učestalo ponavljaju u prošlosti i sadašnjosti su – znakovi životinje (psa) i znakovi koji ukazuju na prinošenje žrtve.

"Milošev roman *Nabukodonozor* iznimno je uzbudljiva takva jedna struktura koja daje znanju nove prilike i opcije ne uvodeći dijelove svijeta koje mi ne poznajemo, već dajući nam jezične mogućnosti obuhvaćanja toga svijeta novim instrumentima kojih nismo svjesni, no koje nismo zaboravili, nego ih jednostavno još nismo upotrijebili – a jezik ih ima kao svoju potenciju" (Rem 2021: 334-335).

Protagonistova sjećanja na prošlost u kojoj je bio Nabukodonozorov zaposlenik temeljene su na kolektivnom pamćenju babilonskog egzila u judeokršćanskoj kulturi. Premda ovo sjećanje primarno pripada židovskom narodu, način na koji je priča o babilonskom egzilu referirana u Bibliji, omogućuje primjenjivost i u drugim sličnim povijesnim kontekstima. Knjige "Jeremija" i "Ezekiel" donose širu religijsko-društvenu perspektivu u kojoj je Nabukodonozor udaljeni okupator, predstavnik strane kulture koja ugrožava judeokršćansku kulturu. Knjiga "Daniel" prikazuje Nabukodonozora kao opipljivu osobu blisku protagonistu, čija osobna karakterizacija nalikuje onoj koju prikazuje Milošev roman. Upravo ove biblijske knjige donose prikaz Nabukodonozora kakav je danas dominantan u kolektivnoj podsvijesti, što je vidljivo na primjeru Miloševog romana.

Većina dosadašnjih radova koji tematiziraju Milošev opus bave se jezičnom i estetskom dimenzijom teksta. Pritom nema rada koji bi temeljitije istražio način obrađivanja biblijskih znakova u "Nabukodonozoru". Cilj ovog rada je metodom Levi-Straussa semiotički analizirati binarne opreke, zemljopisne, sociološke, tehnološke i kozmološke konotacije i poruke romana fokusirajući se na način korištenja znakova iz judeokršćanske tradicije.

VII. I. Binarne opreke

Jedna od prvih opreka koje se primjećuju jest ona između sna (sjećanja) i budnosti (sadašnjosti). Pritom su snovi čvrsto odijeljeni od realnosti – ne postoje fragmenti koji bi se mogli odnositi na obje situacije, već je odmah vrlo jasno je li riječ o snu / reminiscenciji ili o realnom životu

protagonista. Snovi se u romanu smatraju sjećanjima iz prošlog života u kojima se nalazi ključ za razumijevanje sadašnjosti. Odnos između sna i realnosti analogan je odnosu između prošlosti i sadašnjosti. Sadašnjost je izgrađena na temelju sjećanja, ali sjećanje također može konstruirano na temelju sadašnjosti. Osjećaji iz sadašnjeg vremena transponiraju se u prošlost: "Ali, mržnja prema Nabukodonozoru pripada mojoj svijesti, ovdje i sada, odavde prenesena u njegov svijet, jer ja je doživljam kao dovoljan razlog moje osvete, ali ona to nije mogla biti u doba Nabukodonozora" (Miloš 1995: 171). Prošla i sadašnja vremena u romanu se snažno isprepliću. Dijalozi likova o smislu regresije ukazuju na shvaćanje sadašnjosti kao proizvoda sjećanja iz prošlosti. Budući da je prošlost ionako prošla, sjećanje na prošlost je priča, odnosno naracija na temelju koje se izgrađuje nečiji identitet u sadašnjosti. Viktorov sadašnji identitet ratnog veterana naslonjen je na sjećanje o prošlom identitetu u službi cara Nabukodonozora.

Osim opreke između sadašnjosti i prošlosti, vidljive su opreke između **privilegiranih i nepriviligiranih te bolesnih i zdravih**. Opreka između moći i nemoći vidljiva je iz reminiscencije protagonista vezane uz prvo putovanje preko Atlantskog oceana, brodom: "Oh, kakvim sam se ja osjećao moćnikom na palubi preookeanskoga broda" (Miloš 1995: 10). U sadašnjosti, protagonist osjeća nemoć, no prisjeća se predratnog vremena kad je bio zdrav i snažan. Prikaz Nabukodonozora kao prividno moćnog, a realno nemoćnog, naslanja se na način na koji je on prikazan u apokrifnoj "Juditi"²⁶⁶ i u knjizi "Daniel".

san	budnost
prošlost	sadašnjost
priča	trenutno proživljavanje
privilegirani	neprivilegirani
moć	nemoć
rat	mir
stradanje	oporavak
muškarac	žena
bolest	zdravlje
poganska kultura	judeokršćanska kultura
životinja	čovjek

Tablica 1 – binarne opreke u Miloševom "Nabukodonozoru"

Također su primjetne opreke između **zdravlja i bolesti, rata i mira, čovjeka i životinje, judeokršćanske kulture i poganske kulture**. Poganska kultura prikazana je kao temeljena na razvratnim ritualima u čast odobrovoljavanja božanstava inkarniranih u životinje. Na taj način, životinja se postavlja iznad čovjeka. Nabukodonozor prinosi ljudske žrtve u čast "svetim" životinjama, nadajući se da će mu babilonska božanstva omogućiti potomstvo, ali pritom nikad ne dostiže svoj cilj. Svako novorođenče umire, kao u naraciji o deset egipatskih zala (Knjiga izlaska 11: 5), a prinošenje ljudskih žrtava ne pridonosi ničemu: "Iz dragog kamena ništa se ne rađa! Iz običnog raste trava! Koji više nalikuje meni? – u krik probudi se Nabukodonozor" (Miloš 1995: 19). Njegovi slugi odvrću da dragi kamen nalikuje Nabukodonozoru, što baš i nije kompliment. Čak su i carevi podređeni svetim životinjama: "Sveta je mačka prihvatila zagrobni dar, bubreg carski, slaveći beskonačnost gospodarice. I sveti pas, Asipid, u slast mljackajući njezinu jetru, kako mu i priliči, slaveći jedan pseći nasuprot mačjih devet" (Miloš 1995: 9). Carevi imaju privilegirani status u odnosu na ostale ljude, smatrajući da nisu dužni

²⁶⁶ O čemu je već bilo riječi u disertaciji.

držati se zakona, no psi, mačke i ptice smatraju se nadređenima čak i caru – jer predstavljaju inkarnacije određenih mezopotamskih božanstava.

Jedna ilustracija opreke između poganske i judeokršćanske kulture vidljiva je u Viktorovom snu o egzotičnom restoranu. U tom snu, ispostavlja se da egzotični restoran zapravo prakticira neke poganske i etički neprihvatljive prakse, kako bi bogatim turistima omogućio netipično iskustvo za koje su spremni platiti. Restoran nudi salatu sa crvima uzgojenima u eskimskim "ledenim nastambama, u mesu tuljana, drugim narodima potpuno nepoznata običaja" (1995: 93). Razgovor o poganskim prehranbenim običajima na koncu bi kulminirao spoznajom da restoran nudi i kanibalističke prehrabene opcije. Vidjevši spremnost s kojom Varja jede crve, protagonist upita konobara što bi bilo "da živimo u društvu čija kultura ne zabranjuje jesti ljudsko meso" (1995: 95). Na veliko zaprepaštenje protagonista, konobar spremno odgovara: "Iako se nadam da nećemo doprinijeti stvaranju takve kulture (...) ja bih u svakom slučaju preporučio unutrašnje organe" (1995: 95). Poganska kultura, u ovom slučaju eskimska, dovedena je u vezu s barbarskim praksama. Nakon ove fantazije o restoranu, Viktor zamišlja mogućnost usvajanja "malog crnca, jer zašto bismo skrivali da je dijete usvojeno" (1995: 97). Stoga se otvara pitanje odnosa između različitih kultura.

Opreka između dvaju kultura također je vidljiva u reminiscenciji kojom se Viktor vraća u život u kojem je bio Asurbanipal: "Ratovali smo tamo negdje, prema Evropi, više začuđeni ljudima i njihovim običajima" (1995: 120). Rat je u toj reminiscenciji način povezivanja mezopotamske i europske kulture. Viktorovo prisjećanje na prošli život u kojem je bio Asurbanipal ukazuje na poganske korijene europske kulture, koja je također bila politeistička prije širenja kršćanstva. Stoga se Asurbanipal može povezati s prošlošću Europe.

San o kanibalskom restoranu, osim što je simbolički povezan s razrješenjem radnje, također konotira prinošenje ljudskih žrtava radi iskustva turista spremnih platiti za egzotičnu hranu. Konotacije ljudskih žrtava pritom ukazuju i na žrtvovanje ljudi u kontekstu rata, na što ukazuju slike na bolničkim zidovima koje prikazuju mladića i starca s rukom zašivenom za bombu bez osigurača. Radnja kulminira otkrićem o ilegalnim aktivnostima američkih bogataša u 1995. godini, koji se ponašaju kao Nabukodonozor, prinoseći ljudske žrtve kako bi mogli profitirati od njihovih tijela.

Protagonist napušta okolnosti rata i odlazi u prividne okolnosti mira, kako bi se suočio s privilegiranim pojedincima koji eksploatiraju tijela neprivilegiranih za vlastitu korist. Također protagonist napušta sjećanje na prošlost kako bi se suočio s istim problemima prinošenja ljudskih žrtava u sadašnjosti, radi potencijalnog, ali nikada ostvarenog profita. Poganska kultura, koju označava Nabukodonozor, prikazana je u suvremenosti u obliku američkih bogataša, a judeokršćansku kulturu označava protagonist, voljan oduprijeti se moćnicima, ali njegovo fizički loše stanje čini ga neprivilegiranim, odnosno ugroženim, zbog čega mu je potrebna pomoć liječnice Varje, koja se nalazi na privilegiranom položaju u odnosu na njega.

Nabukodonozorov bijes zbog percipiranog osjećaja nemoći neprestano raste te on započinje nove ratove samo kako bi mogao u nekog pucati. Analogno tomu, u sadašnjoj dimenziji radnje, protagonist osjeća akumulaciju bijesa zbog gubitka noge tijekom rata. Kako bi nadvladao stradanje, u trenutnim okolnostima mira, on vjeruje u mogućnost oporavka uz pomoć doktorice Varje. Ženska figura pritom predstavlja jedinu mogućnost rješenja njegovog problema, koji je prvenstveno unutrašnji osjećaj nemoći, nalik onome koji pokazuje Nabukodonozor. Stoga se opreka između muškarca i žene pokazuje važnom za potencijalno razrješenje situacije.

VII. II. Semiotička analiza mitema po Levi-Straussu

Roman započinje protagonistovim gubitkom noge nakon stajanja na minu: "Nisam čuo nikakav zvuk, bum, samo jarka svjetlost i... Oh, kamo je sve nestalo u nekamo, i mrak tamni tamjana" (Miloš 1995: 6). U snu protagonista, najavljuje se opreka između čovjeka i životinje: "Pas! Gade mi se, kao i njihovi tragovi, jer smrad, žlab, sve to pseći je raj. Laju, repovima mašu, sluznim njuškama prošlost pod lišćem prekopavaju" (Miloš 1995: 7). Odmah se najavljuje opreka između čovjeka i životinje – ali i između statusa čovjeka i životinje u društvenom kontekstu. Radnja je postavljena između prošlosti (6. st. pr. n. e., Babilon) i sadašnjosti (1995. n. e., SAD). Protagonistov oporavak proizlazi – ne iz sadašnjosti – nego upravo iz njegovih snova, koja su prisjećanja na prošle živote, a sadrže i ključ za razrješenje trenutnih događanja.

Tablica prikazuje sve događaje u romanu prema kronološkom tijeku. Prvi stupac (1) označava događaje vezane uz **objektivizaciju (neprivilegiranog) čovjeka** – kada Viktor gubi nogu, počinje se osjećati nemoćnim, neprivilegiranim, zbog čega objektivizira medicinsku sestru kroz igru riječi s vulgarnim konotacijama. Njega se kao predmet prevozi preko Atlantskog oceana, a da on uopće ne zna zašto. Prividno je riječ o transportu uglednog ratnog ranjenika radi što boljeg tretmana, ali u pozadini se krije splotka bogataša koji žele upotrijebiti njegovo tijelo kao resurs za vlastite potrebe. Kada doktorica ulaže poseban trud kako bi pomogla Viktoru s njegovim snovima, on se osjeća kao predmet njezinog istraživanja, a ne kao osoba. On se u nju zaljubljuje, ali pritom strahuje da ga ona, zbog neravnopravnosti njihovih položaja, promatra samo kao pacijenta, a njegove se sumnje pojačavaju rečenicom doktora Vickovicha: "Znate li da je doktorica Varja rastavljena? A poznato je da se posvećuje isključivo jednom pacijentu. Izgleda da ste ovog puta vi taj sretnik" (Miloš 1995: 47). Neke Viktorove reminiscencije na prošle živote također dolaze u ovu kategoriju neprivilegiranosti i objektivizacije – u dva navrata je živio kao sluškinja koju su svi iskorištavali. U ovoj kategoriji također je događaj kad lažni policajac govori Viktoru da ga "oni" promatraju; kao i događaj kad ga FBI sumnjiči za suradnju s lažnim policajcem te odvlači na ispitivanje. Edithino iskorištavanje Viktora također je vrsta objektivizacije jer je njezin motiv otpočetak bio samo steći njegovo povjerenje kako bi ga lakše uvukla u mrežu trgovine organima. Balzamiranje je također primjer objektivizacije tijela. Također je riječ o prividu oporavka – balzamiranje uključuje odstranjivanje svih organa iz tijela te očuvanje same ovojnice tijela. Pritom se ne mijenja činjenica da je biće mrtvo, premda prividno djeluje živo.

Drugi stupac (2) označava događaje vezane uz status **privilegiranih**, odnosno bogataša postavljenih **iznad zakona**. U romanu, kao primjer takvog privilegiranog pojedinca ističe se Nabukodonozor, čija frustracija zbog subjektivno percipiranog osjećaja nemoći redovito dovodi do nasilnih ispada, tijekom kojih on hladnokrvno ubija svoje robove, zarobljenike i prostitutke, u svakom slučaju neprivilegirane osobe. Viktor ima iluziju o privilegiranosti u trenutku kad je bez objašnjenja prebačen u samostalnu sobu u bolnici, opremljenu najmodernijim strojevima i umjetničkim slikama. Upitavši doktora Vickovicha, koji će uskoro biti ubijen, koji je uzrok njegovog prebacivanja na taj odjel, liječnik odgovara: "Ovdje su smješteni mali moćnici, ili vrlo bogati ljudi, a ima i onih koji njima nešto znače, da ne kažem koriste. Dakle, vi sami najbolje znate kojoj grupi pripadate" (1995: 49). Stoga se Viktorova pozicija definira kao "onog koji 'njima' za nešto koristi". Viktor postaje paranoičan nakon što mu lažni policajac govori: "iza ovog zida je prostorija iz koje te promatraju. Mislim da ne znaju ništa, ali oprez nikad nije naodmet. Mi nastavljamo prema dogovoru" (Miloš 1995: 74).

Treći stupac (3) označava poganske običaje. Nisu važni **ni privilegirani ni nepriviligirani** ljudi, nego samo životinje. Privilegirani ljudi su robovi životinja, a nepriviligirani su robovi privilegiranih. Poganski običaji Nabukodonozoru daju privid moći, odnosno privid kontrole nad božanstvima pomoću brige o "svetim životinjama". Ovakav sustav omogućuje privilegiranim da nastave eksploatirati nepriviligirane. U Viktorovoj reminiscenciji iz 1895. godine, sluškinja Emilija spava u staji s kravama, a zbog njezine objektivizacije nitko se ne želi oženiti s djevojkom "koju svakog dana ljubi onaj koji hoće" (1995: 85). U sljedećoj reminiscenciji (1800.), sluškinja Krista smatra da se gospodar prema njoj ponaša "poput nekog psa" (1995: 87). Stoga ovakvi običaji snažno degradiraju čovjeka.

Četvrti stupac (4) označava Viktorove snove i reminiscencije koji pomažu njegovom oporavku i omogućavaju dekodiranje neobične situacije u kojoj se nalazi. Sjećanja iz prošlosti kad je bio cjelovit i osjećao moć uzrokuju brži oporavak, na što ukazuje i činjenica da je cijeli roman zapravo reminiscencija iz budućnosti. Ovdje su svi događaji koji naglašavaju Viktorovu kompleksnu osobnost – i Varjin pristup pacijentu kao cjelovitom biću. Ova kategorija uključuje jednakost **i privilegiranih i nepriviligiranih**.

1. sadašnjost; prividna nemoć; prividna propast	2. prošlost; nemoć; nasilje; propast	3. poganski običaji; prividna moć; prividni oporavak	4. budućnost, snovi; moć; oporavak
objektivizacija nepriviligiranog čovjeka	privilegirani čovjek postavljen iznad zakona	životinje su štovane kao božanstva	i privilegirani i nepriviligirani čovjek je na "sliku Božju"
Viktorov gubitak noge		Viktor komentira da ne voli pse	Viktorovo buđenje u bolnici
	Viktor se prisjeća svoje zavisti na Nabukodonozora		
	mladi Nabukodonozor voli uništavati		
mladi Nabukodonozor prisustvuje balzamiranju		organi su prineseni svetim životinjama	
Viktora se prevozi avionom preko Atlantika			reminiscencija na prvo putovanje preko oceana brodom
	Nabukodonozor ubija sedmero ljudi mačem	organi se dodjeljuju svetim životinjama za hranu	Viktor mašta o romantičnom odlasku na večeru
	Nabukodonozor nakon večere nastavlja ubijati iz dosade		"Teškog kita bljeskav skok sanjao je Nabukodonozor. I rep kako za njim nestaje" (1995: 18)
	Nabukodonozor je nalik na dragi kamen iz kojeg ništa ne raste	psi zatiru Nabukodonozorove tragove	
Viktor se budi u bolnici			
Viktor je nepristojan prema medicinskoj sestri			liječnik Vickovich primjećuje Viktorove snove i predlaže terapiju regresijom

	doktorica Varja odvodi Viktora u samostalnu sobu		doktorica oprema sobu slikama koje trebaju pomoći pacijentu
			dvoje crnaca u oazi postat će roditelji Viktora u prošlosti
	Nabukodonozor ubija lava, vračara mu proriče potomstvo		
mrtvo novorođenče će se balzimirati	vračari Nabukodonozor odrubljuje glavu	mrtvo tijelo proždiru "svete životinje"	doktorica započinje hipnozu
			Viktor se zaljubljuje u doktoricu
	pjevač priča Nabukodonozoru da je Asurbanipal brisao tragove		Viktor uči ponovno hodati da osvoji Varju
doktor govori da se doktorica Varja uvijek posvećuje samo jednom pacijentu			
doktor daje Viktoru uputu za oporavak noge		u nalazu se spominje sanirana infekcija bubrega	
Viktor pita doktora zašto je prebačen na skuplji odjel	doktor mu govori da je privilegiran ili da koristi privilegiranim	tijelo mrtvog novorođenčeta uništavaju psi	krotitelj pasa govori da je protagonist pustio pse te pobjegao
Viktor se boji da ga Varja smatra samo pacijentom			doktorica započinje regresiju
			slike na zidovima su promijenjene
lažni policajac ispituje Viktora	lažni policajac govori Viktoru da ga "oni" promatraju		
	liječnik Vickovich je ubijen		
pravi policajac ispituje Viktora o lažnom policajcu			regresijom, Viktor se prisjeća dvaju života kad je bio žena
			1895. u Francuskoj, bio je sluškinja Emilija kod mladog gospodara Leopolda
sluškinju Emiliju svi iskorištavaju		sluškinja Emilija spava u staji uz krave	
sluškinja Emilija stekla je lošu reputaciju			1800. u Španjolskoj, bio je sluškinja Krista
sluškinja Krista odbačena je zbog neplodnosti		sluškinja Krista osjeća se "poput nekog psa" (1995: 87)	
		san o egzotičnom restoranu	

FBI odvodi Viktora u policijsku postaju pogledati uhićenike	Viktor u policijskoj postaji prepoznaje lažnog policajca		Varja pomaže Viktoru pobjeći iz bolnice
	bolničarka Edith sakriva Viktora u svom stanu		
	Viktor se prisjeća života u kojem je bio Asurbanipal		Viktor govori da su mu u jednom životu roditelji bili krotitelji Nabukodonozorovih pasa
		Varja slijedi trag uzgajivača pasa	
Viktor provodi noć s Edith		Viktor je pustio pse iz mržnje prema Nabukodonozoru	
	Viktor doznaje istinu o trgovini organima		Nabukodonozor odlazi u pustinju s konjem
Nabukodonozor preokreće naredbu: "smrt je kazna ako itko dirne u moje tragove" (1995: 199)	Nabukodonozora truje otrov u ogrtaču	Nabukodonozora rastrgaju psi	
	Edith sudjeluje u uroti koju vode Hektor i Leopold		
Varja je ubijena i bačena u podrum			cijela radnja je bila regresija iz budućnosti

Tablica 2 – mitemska analiza Miloševog "Nabukodonozora"

VII. III. Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije

VII. III. 1. Zemljopisne konotacije

Temeljna zemljopisna opreka jest između Amerike i Europe, odnosno antičkog Babilona i Asirije. Između Amerike i Europe nalazi se Atlantski ocean koji se prelazi brodom ili avionom, a između Babilona i Asirije nalazi se pustinja koju se prelazi devama i konjima.

Antičko Novobabilonsko Carstvo može se usporediti s današnjim SAD-om zbog razvijenosti i tehnološki napredne arhitekture. Asirsko Carstvo predstavlja jednako razvijenu, ali konkurentsku kulturu. Mnogi su već uspoređivali današnju američku s nekadašnjom babilonskom kulturom (Henley 2020: 2). Poznato je da arhitektura ima određenu ideološku vrijednost: nikad nije riječ samo o estetskom učinku. Prema tome, može se uspostaviti poveznica između njujorških nebodera i poznatog babilonskog tornja; riječ je o simbolima koji predstavljaju dominaciju te određene kulture nad svima ostalima (Henley 2020: XII). Novobabilonsko Carstvo bilo je poznato po težnjama za pokoravanje većeg dijela tadašnjeg svijeta, a slične optužbe post-neokolonijalni teoretičari usmjeravaju protiv SAD (ibid.). Iako je babilonski toranj smješten u biblijskoj naraciji mnogo prije kralja Nabukodonozora, postoji poveznica s vremenom u kojem je on djelovao. Smatra se da je inicijativa za gradnju tornja na teritoriju Babilona pokrenuta u 3. mileniju pr. n. e., no zbog pomiješanih jezika graditelja koji su sudjelovali u izgradnji, nije bio dovršen (Wiseman 1996: 109). Ostao je samo ziggurat posvećen tadašnjim aktualnim božanstvima na nekoliko katova. Razdoblje izgradnje tornja na

lokaciji Babilona u Bibliji je smješteno oko 2500. g. pr. n. e., u doba kralja Sharkalisharrija. No, nepoznato je što se događa sa zigguratom tijekom sljedećih stoljeća. Iduće spominjanje je tek u 7. st. pr. n. e., kada kralj Esarhadon ponovno izgrađuje ili restaurira *Etemenaki*, "građevinu između neba i zemlje" posvećenu babilonskom božanstvu. Toranj je oštećen u ratu 7. st. pr. n. e., a restaurira ga upravo Nabukodonozor (605.-562. g. pr. n. e.) (Wiseman 1996: 109). Babilonski toranj stoga ostaje aktualan u dobu Nabukodonozora, koji ga je renovirao, a Židovi u egzilu imali su ga priliku i osobno vidjeti (iako je nesigurno je li to onaj isti toranj o kojemu govori naracija iz Knjige postanka, ili drugi na istoj lokaciji). Babilonski toranj označava pohlepu i oholost, karakteristike vezane uz Nabukodonozora.

Osim što je okrutan vladar, Nabukodonozor je primjer oholog čovjeka koji sebe smatra božanstvom, kako je vidljivo u knjizi "Daniel" (4:30). U knjizi "Daniel" (2: 20) također je utvrđeno da vladari svjetskih imperija služe određenoj svrsi; da se ti vladari mijenjaju u skladu s društvenim napretkom; da se u svakoj pojedinačnoj vladavini može vidjeti natruhe nečeg što će tek u budućnosti doći; da su sve nacije uključene u izvršenje mesijanskog dolaska (Henley 2020: XVIII). Vladari svjetskih imperija promatraju se kao figure koje izvršavaju određenu funkciju kako bi se na neki način olakšalo i ubrzalo društvene promjene koje vode prema mesijanskom dobu. Henley (2020) piše da su vođe poput Nabukodonozora prisutni i u današnjem svijetu, te da se u trenutnim političarima mogu vidjeti aspekti antičkih političara. Otvara se mogućnost interpretacije Nabukodonozora kao predstavnika nekog čovjeka ili društvene pojave iz 1990-ih godina. Prema tom shvaćanju, Milošev roman tek fiktivno izmješta dio radnje u doba antike, dok se možebitno naslanja na trenutne aktualne političke i društvene okolnosti. Zemljopisna shema već snažno ukazuje na odnos između tadašnjih globalnih sila, ali i kao odraz lokalnih konflikata. Nabukodonozor stoga nije nužno američki političar, može biti i europski, odnosno smješten u okolnosti rata 1990-ih godina. Određene karakteristike koje pokazuje Nabukodonozor pritom su važnije od njega kao osobe. Nabukodonozor je znak koji služi ukazivanju na društvene i povijesne probleme.

Nabukodonozorova uloga u knjizi "Daniel" omogućava realizaciju Božje volje, odnosno kaznu za nepridržavanje zakona Tore i idolopoklonstvo. Knjiga "Jeremija" poručuje narodu da je svojevrijedno štovao tuđa božanstva, a sada će biti prisiljen štovati tuđe narode, odnosno pokoriti se drugima, konkretno, Nabukodonozoru.

VII. III. 2. Sociološke konotacije

Nasuprot Nabukodonozoru i Asurbanipalu nalaze se svi "obični ljudi" – sluge, zabavljači, uzgajivači životinja, među kojima je i protagonist u prošlom životu. Slugama su suprotstavljeni robovi i prostitutke, koji se tretiraju kao roba. Nabukodonozora, koji prinosi ljudske žrtve i njihove organe daruje "svetim životinjama", u modernom dobu predstavlja Hektor, šef udruženja koje se bavi ilegalnom preprodajom organa, a s kojim se protagonist susreće tek na kraju romana. Premda je u jednom prošlom životu Viktor bio pobjedonosni Asurbanipal, u odnosu na Nabukodonozora, on je bio samo jedan od sluga. Slično tomu, u sadašnjosti on je sluga jedne korporacije koja se ponaša kao da posjeduje njegovo tijelo, a da o tome ništa ni ne zna.

Između Hektora i Viktora nalazi se nejasni lik Leopolda, koji također živi istovremeno u prošlosti (kao mladić djevojke Emilije, koja je Viktor u ženskom obličju), ali pritom ostaje ambivalentan. U prošlosti, Leopold je u vezi s Emilijom, ali se ne želi oženiti s njom jer je bila

s previše muškaraca. U sadašnjosti, Leopold radi za korporaciju koja se bavi ilegalnim radnjama.

Između Varje, koja predstavlja pozitivna načela humanosti, profesionalnosti, solidarnosti i spremnosti pomoći – i Edith, koja je prevrtljiva, lažljiva i cijelo vrijeme iz pozadine upravlja situacijom – nalazi se lik ubijenog liječnika, koji je odgovorno obavio svoj posao, t. j. sanirao infekciju bubrega protagonista, ali je počeo slutiti korporacijsku zavjeru te je zbog tog ubijen: "Doktor koji je ubijen učinio je što je morao (...) shvatio je da je on da je netko gadno pogriješio (...) za nekoliko bi dana locirao mjesto operacije, krivce... sve bi shvatio" (1995: 192).

Stoga srednji stupac u tablici označava sve "potrošne" ljude koji su trenutno u milosti okrutnih vladara, ali vrlo lako mogu biti ubijeni i zamijenjeni drugim lojalnim službenicima.

Vidljiva su dva različita stava o kozmološkom statusu čovjeka. Dok u poganskim kulturama status božanstva ima car i neke životinje (sveti pas, sveta mačka), a obični ljudi su potrošna roba, judeokršćanska načela prema kojima se orijentira Varja smatraju da u svakom čovjeku postoji dualitet ima božanske i životinjske duše. Stoga, svi su ljudi ravnopravnog kozmološkog statusa; svaki čovjek je stvoren na sliku Božju i nema razlike između vladara i njihovih podanika. Svatko je jednako vrijedan i mora se pridržavati istih uputa kao svi drugi. To su načela koja se konotiraju odnosom Varjinim prema pacijentima kao pojedincima koje treba razumjeti i pomoći im – nasuprot Edithinom razumijevanju siromašnijih osoba kao podređenim bogatašima, koji ih smiju koristiti kao predmete za vlastite potrebe.

VII. III. 3. Kozmološke konotacije

VII. III. 3. 1. Položaj čovjeka u kozmološkoj shemi romana

Istočnoeuropska doktorica u SAD, Varja, primjenjuje Freudove terapijske metode, predstavljajući judeokršćansku kulturu. Njezin pristup pacijentima uvijek je individualan. Ona vjeruje u čovjekovu duhovnost i besmrtnost, nešto o čemu Viktor ne razmišlja. Varjino inzistiranje na terapiji regresijom njoj osobno služi za potvrđivanje vjere u reinkarnaciju. *Gilgul* (reinkarnacija) dio je židovskog mističnog učenja (Hayim Vital, Shaar Hagilgulim 1: 2). Pritom *gilgul* označava cikličnost, odnosno kretanje. Protagonist, čiji preci su izbjegli u SAD, vraća se u Europu te sudjeluje u ratu 1990-ih, koji se ne spominje eksplicitno; roman počinje njegovim povratkom u SAD, čime se konotira *gilgul*, odnosno cikličnost. Njegovo kretanje između dva kontinenta analogno je kretanju između prošlih i sadašnjih života.

Poganske kulture, koje predstavljaju Nabukodonozor (Babilonac) i Hektor (Grk), tretiraju ljudsko tijelo kao predmet za potrošnju. Pritom bogatiji eksploatiraju siromašnije, koji u njihovoj percepciji imaju niži status od životinja. Poganske kulture uzdižu životinje kao božanstva: Nabukodonozor im prinosi ljudske žrtve, a do Hektorove kriminalne organizacije dolazi se slijedeći trag ilegalnih radnji koje uzgajaju pse s pedigreeom namijenjene za izložbe pasa. Stoga se životinje uzdižu iznad čovjeka u ovakvim društvima. Judeokršćansku kulturu utjelovljuje Varja, koja se odlikuje karakternim crtama suosjećanja i razumijevanja; premda u tom trenutku ona ne razumije što se točno događa, ona riskira svoju poslovnu poziciju pomažući pacijentu nepravedno osumnjičenom za ubojstvo.

Tijekom regresije, Viktor proživljava i stanja između života i smrti, kako je vidljivo u dijalozima s Varjom koja vodi hipnozu: "Da li si svjestan da si mrtav? – Paaa... – Osjećaš li nelagodu? -Ne." Varjin temeljni znanstveni cilj je dokazati *gilgul* (reinkarnaciju) metodama

regresije: "Sada si postao svjestan svoje smrti. Vidiš da je promjena tek neznatna" (Miloš 1995: 121). Ona govori da vjerovanje u reinkarnaciju nije preduvjet, nego posljedica takvog pristupa: "vjerovanje u reinkarnaciju može biti samo posljedica uspješnosti regresije" (Miloš 1995: 81). Na pitanje protagonista "da li je moguće da regresijom doživim iskustvo zmijske, gliste...?!", ona odgovara s "Ne. (...) metoda koju rabimo pretpostavlja i dokazuje da se čovjek uvijek rađa kao čovjek. On može biti žena, muškarac, rob, gospodar, ali nikad se ne rađa u obličju neke druge vrste" (Miloš 1995: 81). Varjino shvaćanje čovjeka kao posebnog bića nadređenog drugim vrstama u skladu je s judeokršćanskim shvaćanjem: "čovjek na našu sliku, sličan nama, vladat će ribama u moru, pticama u nebu, svim životinjama i cijelom zemljom"²⁶⁷.

VII. III. 3. 2. Položaj životinja u kozmološkoj shemi romana

Kozmološki sustav poganskog svijeta u "Nabukodonozoru" prikazan je sličnije egipatskoj, negoli babilonskoj kulturi; prakticira se mumifikacija, a životinje se štiju kao božanstva. Osim životinja, privilegiran status ima i car. Pritom dolazi do paradoksa unutar antičkih religija koje štiju životinje kao božanstva, a istovremeno se očekuje štovanje vladara kao jedinog čovjeka s božanskim karakteristikama (Sayce 2022: 41). Pse i mačke posebno su štovali Egipćani, u manjoj mjeri Babilonci (Sayce 2022: 98-100). Ovo štovanje može se odnositi na shvaćanje životinje kao inkarnacije nekog konkretnog božanstva – ili štovanje životinje same (Sayce 2022: 99). Prema nekim izvorima, mezopotamski kult životinja uzrokovan je shvaćanjem božanstava kao kompozitnih bića sastavljenih od mnoštva raznovrsnih životinja, pri čemu bi svaka od tih spomenutih životinja predstavljala jedan dio tijela većeg božanstva: "ima ostruge ptice i rep psa"; "lav je debelo crijevo, pas je tanko crijevo, gavran je ožiljak" (McDermott 2023: 44, 52). Upravo psi, mačke i ptice spominju se kao predmeti babilonskog kulta u romanu.

U babilonskoj kulturi, božica zdravlja vezuje se uz pse, a i sama se prikazuje u psećoj inkarnaciji (Recht / Tsouparopoulou 2021: 3). Kult božice zdravlja, prikazane u obliku psa, traje od 3. do 1. tisućljeća pr. n. e. na području Mezopotamije (Nett 2021: 55). U kontekstu romana, posebno je velik značaj ovog znaka (psa) jer se cijela radnja usredotočuje na temu bolesti i zdravlja. Bolesni bogataši koji žele ukrasti bubreg iz Viktorovog tijela bave se uzgojem rasnih pasa; Viktor se susreće s izložbama pasa i povezanim ilegalnim biznisima; u jednom trenutku, predstavio se kao ratni invalid koji želi psa radi terapijskog učinka, ali uzgajivačica mu odgovora da mu pas neće pomoći u ozdravljenju jer ta vrsta psa mrze hendikepirane; Viktor je u proteklom životu bio Nabukodonozorov trener pasa; Nabukodonozor je uvjeren da će mu štovanje pasa osigurati vječni život, zdravlje i potomstvo. Stoga su psi u romanu povezani s nadom u *ozdravljenje*. Likovi u prošlosti i sadašnjosti prema psima se odnose u skladu s babilonskom kulturom koja pse smatra inkarnacijama božice zdravlja. Osim općeg kulta pasa, roman specifično imenuje "svetog psa Asipida" (Miloš 1995: 9). U babilonskoj religiji, riječi *asu* i *asiputu* označavale su vračeve, zadužene za zdravlje zajednice, prvenstveno vladara (Heeßel 2009: 14). Imenom se konotira da pas Asipid ima status iscjelitelja (*asiputu*) u antičkom babilonskom društvu. Osim kulta pasa, roman spominje kult mačaka i ptica kojima se daju posmrtni ostatci ljudskih tijela. Mačke se štiju većinom u egipatskoj kulturi; u babilonskoj nešto manje – ali mezopotamska božica rata, ljubavi i plodnosti ponekad se prikazuje inkarnirana u lavicu ili mačku (Diesel 2008: 74).

VII. III. 4. Tehnološke konotacije

²⁶⁷ אֲשֶׁר בְּצִלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵינוּ וְיִרְדּוּ בְּגֵת הַיָּם וּבְעֵוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הַיְצִרִים (Knjiga postanka 1: 26)

Ponašanje prema čovjeku kao prema predmetu karakteristično je za pogansku kulturu. Nabukodonozor koristi ljude kao predmete i zatim ih ubija. Slično tomu, voditelj kriminalne organizacije Hektor ponaša se kao da su ljudi njegovo osobno vlasništvo – i koristi ih za svoje potrebe.

Balzamiranje je primjer tretiranja tijela kao predmeta. Premda mumificiranje pripada više egipatskoj nego babilonskoj kulturi, time se učinak čak dodatno pojačava jer tekst tvrdi da su sve poganske kulture međusobno slične – egipatska, babilonska, asirska; danas je ta kultura pobijedena, ali opstaje u malenim fragmentima. Pritom tekst evocira urbani mit o potencijalnim opasnostima egzotičnih restorana, ali se naslanja i na realan društveni problem trgovine organima, čime profitiraju najbogatiji na štetu najsiromašniji.

U antičko doba, za transport preko pustinje koriste se deve i konji, a u 1995. godini, za prijevoz između Europe i Amerike koriste se avioni i brodovi. Nasuprot tomu, za putovanje kroz vrijeme koristi se ljudski um. U 1995. godini, ocean zamjenjuje pustinju kao označitelj međuprostora između dvaju kultura. U judeokršćanskoj tradiciji, pustinja označava međuprostor između ropstva i slobode, odnosno prijelaz između egipatskog ropstva i slobode u budućoj državi Yisrael. U 1995. godini, znak pustinje ukazuje na međufazu istočne Europe, rastavljene između prošlosti (socijalističke ekonomije) i sadašnjosti (kapitalističke ekonomije).

Ocean označava znanje i razvoj tehnologije, koji može biti pozitivan, ali i negativan. Između Europe i Amerike nije pustinja, nego ocean. Protagonist ide u SAD s namjerom boljeg liječenja ozlijeđene noge, ali zapravo upada direktno u zamku, iz koje ga izbavlja doktorica istočnoeuropskog podrijetla. Moguće je interpretirati taj odnos kao percipirani odnos između globalnih sila i malih država istočne Europe.

Opća načela		
poganska kultura prošlosti (600. pr. n. e.)	poganska kultura sadašnjosti (1995. n. e.)	judeokršćanska kultura
Zemljopisne konotacije		
Babilonija / Asirija	SAD / Europa	države istočne Europe
pustinja	Atlantski ocean	oaza u pustinji
Sociološke konotacije		
Nabukodonozor / Asurbanipal	Hektor, Leopold	Varja
sluge, pjevači, uzgajali životinja	liječnik Vickovich, Edith	Viktor
eksploatacija i ubojstva robova i prostitutki	ubojstva i eksploatacija tijela siromašnih	ljudski život kao najveća vrijednost
dobrobit pasa i mačaka je prioritet	dobrobit bogataša je prioritet	dobrobit svakog čovjeka je prioritet
životinje se štiju	životinje su kućni ljubimci	životinje su korisne za čovjeka
Kozmološke konotacije		
psi, mačke i ptice kao božanstva	privilegirani ljudi kao božanstva	čovjek "na sliku Božju"
car je postavljen iznad zakona	bogataši su postavljeni iznad zakona	svi su jednako odgovorni prema zakonu
Tehnološke konotacije		
balzamiranje i mumificiranje	tijelo se tretira kao predmet	čovjek kao sastavljen od tijela i duše
deva, konj kao transport	avion, brod kao transport	sjećanje kao "transport" u prošlost

Tablica 2 – zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Miloševog "Nabukodonozora"

VII. III. 5. Opća načela

Roman se temelji na oprekama između statusa **čovjeka i životinje, odnosno privilegiranih i nepriviligiranih osoba**. Antička radnja bavi se poganskim društvom u kojem nisu važni ni privilegirani ni nepriviligirani ljudi, nego poganska božanstva, inkarnirana u obliku životinja. Štovanje tih životinja omogućuje perpetuiranje takvog poretka u kojem privilegirani (car) koristi nepriviligirane (robove, zatočenike, prostitutke) kao objekte i zatim ih ubija, a njihove organe daje svetim životinjama. U današnjem vremenu, pogansko društvo opstaje u sličnom obliku: privilegirani tretiraju životinje kao voljene ljubimce, za vrijeme dok siromašne ljude eksploatiraju. Nasuprot tim karakteristikama poganskog svjetonazora nalazi se judeokršćanski svjetonazor prema kojem su i privilegirani i nepriviligirani ljudi jednakog kozmološkog statusa i nadređeni životinjama. Judeokršćanska kultura temeljena je na primatu ljudskog života nad životinjskim, upravo zbog viđenja čovjeka kao stvorenog na Božju sliku²⁶⁸, čime se ukazuje na ravnopravnosti svih ljudi, od kojih nitko nema povlašten tretman (Freeman 2004). Ove vrijednosti u romanu utjelovljuju Varja i Viktor. Opasnost idolopoklonstva vidi se u relativizaciji odnosa čovjeka i životinje, odnosno degradaciji ljudskog statusa (Freeman 2004). U naraciji Tore, prije egzodusa hebrejskih robova, mnoga od egipatskih zala odnosila su se na životinje, upravo zbog tog što su životinje u tom društvu imale status božanstava (Rashi, Exodus 11: 5). Stoga je pomor životinja u Egiptu percipiran kao pomor božanstava. Sličan status životinje imaju u babilonskom društvu prikazanom u romanu "Nabukodonozor".

VII. IV. Komunikacijske konotacije

Varjino ubojstvo na kraju romana slično je ubojstvima Nabukodonozorovih žena. Premda doktorica Varja i medicinska sestra Edith međusobno prividno nalikuju, one predstavljaju suprotne osobnosti, ili različite aspekte jedne osobe (s obzirom da je roman psihološki, i ova mogućnost interpretacije postoji). Ove dvije cimerice u 40-im godinama opisane su kao rastavljene, plavokose i lijepo građene. Varja je dobronamjerna i profesionalna liječnica, u koju se Viktor zaljubljuje, ali koja mu iskreno želi pomoći u rješavanju zagonetke terapijom regresije te sudjelovanjem u policijskoj istrazi. S druge strane, Edith je fatalna žena koja iskorištava Viktora za jednonoćnu avanturu i uvijek se pojavljuje u pravom trenutku da bi mu onemogućila rješenje cijele situacije i odvela ga na krivi trag. Na koncu se ispostavlja da Edith surađuje s trgovcima ljudskim tijelima te je cilj bio privući protagonista u zamku. U finalnom prizoru, otkriva se da je Varja ubijena. Je li riječ o Edithinoj "dobroj polovici" koja je sada simbolički ubijena Viktorovim otkrivanjem istine – ili je uistinu prinesena kao žrtva, nalik Nabukodonozorovim ženama – ostaje otvoreno za interpretaciju.

²⁶⁸ אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ "čovjek na našu sliku, na našu sličnost" (Knjiga postanka 1: 26)

Varja	Edith
liječnica	medicinska sestra
živi u Edithinom stanu	Varja joj je cimerica
zgodna, plavokosa, 40 godina	zgodna, plavokosa, 40 godina
istočnoeuropsko ime	anglosaksonsko ime
profesionalno ponašanje	neprofesionalno ponašanje
humanost, solidarnost, spremnost pomoći	nehumanost, hladna proračunatost
iskrenost	neiskrenost
Viktor je zaljubljen u nju	Viktor provodi noć s njom
potencijalna ljubav	fatalna zavodnica
pomaže u rješavanju zagonetke	odvlači od rješavanja zagonetke

Tablica 3 – komunikacijske konotacije Miloševog "Nabukodonozora"

Prije upoznavanja Edith, protagonist komentira kako se čini kao da su u Varji dvije osobe: jedna profesionalna, koja u njemu vidi pacijenta kojem treba pomoći, i jedna neprofesionalna, kojoj se on sviđa. "Bilo je očito da je njezin pristup isuviše znanstven, objektivan, i da razgovor koji smo započeli neću moći usmjeriti prema našoj intimnosti, dodiru" (1995: 89). Upečatljivo je da ime Edith zvuči anglosaksonski, dok Varja ukazuje na istočnoeuropsko podrijetlo. Varja ima fiksaciju na ideju o povratku u Europu: "Zašto mi, mi koji nismo rođeni u Evropi, ipak tako volimo život koji njoj pripada" (Miloš 1995: 173).

Nabukodonozor je prividno veliki car, a u realnosti je nizak visinom i karakterom: "Visok nije bio, Nabukodonozor. Glava Nabukodonozora jedva da je dosizala sedlo između dviju grba deva. Neki su ratnici mogli na mjestu što je dosizala njegova glava, Nabukodonozorova, i laktove ispružiti" (1995: 7)²⁶⁹. Neke aspekte njegovog karaktera u 1995. godini utjelovljuje šef kriminalne organizacije Hektor, koji se predstavljao Viktorovim prijateljem, a prijateljstvo se razlomilo kad je jedan počeo drugog promatrati kao resurs: "Osjećao sam slabost, nelagodnost, ali ljutnja je gotovo iščezla. Da li zbog Hektora, nekad prijatelja, sada... što mi je on sada?" (1995: 190). Hektor i Nabukodonozor obojica su voditelji velike organizacije koja prividno funkcionira pod fasadom legalnosti, a u realnosti se bavi nemoralnim aktivnostima. Hektorova firma prividno se bavi uzgojem pasa pojedinih pasmina, a u realnosti služi za trgovanje ljudskim tijelima; firma se čak ne ustručava ubiti predviđenog donora.

VII. V. Poruka teksta

Poruka teksta ukazuje da čovjek ipak nije predmet kojim se može baratati prema vlastitoj volji. Nabukodonozor je ubijen, ostaje bez potomstva te gubi kraljevstvo; u 1995. godini, bogataš za kojeg je bio namijenjen bubreg ipak umire unatoč spletkama i dovođenju predviđenog donora u SAD. Ipak se doznaje da je cijeli roman bio jedna seansa regresije te je dobro, u općenitom smislu, pobijedilo. Viktor i Varja ipak su se nekako izvukli iz situacije ili su se ponovno susreli u sljedećem životu. Zatočen u podrumu trgovaca organima, Viktoru se čini da vidi Varjino tijelo: "Pored mene je mrtvo tijelo (...) Ooooo ne! Neeee! To je Varja" (Miloš 1995: 202), no Varja mu nastavlja replicirati iz budućeg života: "Viktore, smiri se, čuješ li me! (...) Viktore, sada ću početi brojati od jedan do pet. na broj pet ti ćeš otvoriti oči ovdje u sadašnjem vremenu,

²⁶⁹ Tradicionalno pamćenje Nabukodonozora kao niskog spominje se u rabinskoj literaturi (Pesikta D'Rav Kahana, 13, prema Bergstein 2019).

osjećat ćeš se budan i svjež. Donijet ćeš sa sobom sve ono što bi moglo koristiti, na bilo koji način" (Miloš 1995: 202).

Reinkarnacija (*gilgul*) temeljna je ideja iza cjelokupne radnje. Isti likovi pojavljuju se u različitim tijelima, mijenjajući pritom vremenske, prostorne, kulturalne okolnosti, ali i rodni identitet. Viktor u prošlim životima biva dvaput muškarac i dvaput žena (u antici: Asurbanipal, Nabukodonozorov trener pasa; 1800. godine sluškinja Krista; 1895. godine, sluškinja Emilija).

Za razliku od hinduističkog shvaćanja, u židovskoj se teozofiji reinkarnacija shvaća kao proces usmjeren prema ispunjenju određene svrhe. Čovjek se reinkarnira sve dok nije ispunio određenu svrhu u svijetu. Cilj pritom nije – pobjeći od materijalnog svijeta nazad u duhovni – nego ispuniti vlastiti tikkun olam u ovom svijetu. Jedan od mogućih razloga za ponovno utjelovljenje je ako čovjek nije ispunio zapovijed o prokreaciji (Knjiga postanka 1:). Varja primjećuje da je to kod Viktora slučaj: ni u jednom od prethodnih života nije proizveo potomstvo sa svojom srodnom dušom, pa ni u ovome. Stoga se Viktorova reinkarnacija ponavlja sve do ispunjenja te svrhe. Isti taj problem ima i Nabukodonozor, kojemu prinošenje žrtava ne može ispuniti želju o prokreaciji. Situacija se reflektira i u sadašnjosti, kad žrtvovanje neprivilegiranih ne može pomoći prividno privilegiranim bogatašima.

"Tako su, jednog dana, generacije postale samo vlastiti tragovi sebe! (1995: 19). Perpetuirati se jedna te ista situacija kroz tisućljeća – od Nabukodonozora do Hektora, okrutni car i vlasnik korporacije prikazani su na sličan način. Stoga se odvija gilgul, odnosno duše se reinkarniraju bez mogućnosti dovođenja novih duša u svijet, koji se ne mijenja. Roman je nastao 1995. godine, tijekom prijelaza iz socijalističke u kapitalističku ekonomiju u zemljama istočne Europe – te je vidljiv kritički stav prema toj ekonomsko-društvenoj pojavi. Radnja se može promatrati kao analogija za odnose između bogatih i siromašnih zemalja i pojedinaca.

Prikaz Nabukodonozora kao nasilnog proizlazi iz njegovog povijesnog prikaza kao osvajača koji je započeo cijeli niz ratova, samo kako bi afirmirao vlastitu poziciju. U rabinskoj literaturi, referira ga se izrazom "zli Nabukodonozor"²⁷⁰. Prema Talmudu, Nabukodonozor je redovito mučio svoje podanike: "tijekom svih dana tog zlog čovjeka, nije se našlo ni jedno živo biće koje bi se moglo nasmejati"²⁷¹. Milošev roman naglašava taj aspekt njegovog karaktera. Također je prikazan kao čovjek koji je želio biti božanstvom, na kojeg se odnosi rečenica "mislio si da ćeš se popeti u nebo, iznad zvijezda postaviti svoje prijestolje, sjediti na najsjevernijem vrhu planine, uspjeti se na oblak, nalikovati Najvišem; umjesto toga, spustit ćeš se u Šeol, na dno jame"²⁷² (Bavli, Chagigah 13a: 2). Roman se naslanja na ovo tumačenje, ukazujući da će čovjek koji čini božanstvo od sebe, ili koji životinje tretira kao božanstvo, na koncu i sam završava kao životinja. Nakon što saznaje da ga je najbliži suradnik otrovao, Nabukodonozor biva rastrgan od strane svojih pasa, onih koje je štovao.

Kraj romana pokazuje da je prividno svemoćnog Nabukodonozora bliski suradnik godinama tražio, natapajući njegov ogrtač otrovom. Ogrtač se spominje već u ranom dijelu knjige: "Oči sluge krvave. Gnječi tanku kožu ogrtača, stada devina, reklo bi se tajnu stoljetnu. Godinama, ne najveću, najbržu, niti divlju, malenu, njegovao bi čuvar stada samo jednu, i to baš ovu, za

²⁷⁰ נבוכדנצר הרשע (Pesikta de rav Kahana 13: 8)

²⁷¹ כָּל יְמֵי שָׁל אוֹתוֹ רָשָׁע לֹא נִמְצָא שְׂחֹק בְּפִי כָּל בְּרִיָּה (Bavli, Shabbat 149b: 10)

²⁷² וְאַתָּה אֱמַרְתָּ דְּלִבְבְּךָ הַשְׁמַיִם אֲעִלֶּה מִמֶּעַל לְכוֹכְבֵי־אֵל אֲרִים כְּסֵאֵי וְאֲשַׁב בְּהַר־מוֹעֵד בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן: אֲעִלֶּה עַל־בְּמִתֵּי עַב אֲדַמָּה לְעֵלְיוֹן: אֵד אֶל־שָׁאוֹל תִּוְרַד אֶל־יַרְכְּתֵי־קוֹר: (Izaija 14:13-15)

ogrtač, prekrasnog Nabukodonozora. Hladan kao noć, ogrtač, devinom bojom ukras pustinje, ogrtač, čuvao je cara, ogrtač, Nabukodonozora" (Miloš 1995: 7). Ogrtač označava nešto što bi trebalo štititi osobu, a zapravo ga dovodi u problem.

Nabukodonozorovi sluge, premda mu laskaju, zapravo se osjećaju objektiviziranima, odnosno svedenima na bića manje vrijedna od životinja: "Vau! Vau! I šmrc! – stenjao sam tugu jer nikada nisam bio Nabukodonozor" (Miloš 1995: 7). Upravo ta zavist i osjećaj nepravdnosti prema Nabukodonozorovu povlaštenom položaju na koncu mu donose trovanje. Ispostavlja se da je Nabukodonozorova vojska sluga zapravo sastavljena od lažljivaca koji mu ugađaju, ne zato što njegovo djelovanje smatraju ispravnim, nego zato što traže način da povećaju korist za sebe. U stvarnosti, sluge su potpuno svjesni svega negativnoga što se događa, i spremni djelovati po potrebi. Ovaj revolucionarni potencijal kod potlačenih vidljiv je i u drugim tekstovima²⁷³.

Znak ogrtača najupečatljiviji je u biblijskoj priči o Josipu (Knjiga postanka 37-40).²⁷⁴ Šareni ogrtač Josipov uzrokovao je toliko veliku zavist njegove braće da su ga prodali kao roba putujućim trgovcima, a odjeću raskidali i natopili životinjskom krvlju kako bi se mislilo da je Josipa rastrgala divlja zvijer. Rabinski komentari pišu da divlja zvijer označava Josipovu egipatsku gospodaricu, koja je uporno pokušavala iskoristiti njegovo tijelo kao predmet, a kad je pobjegao, u ruci joj je ostao njegov ogrtač. Zbog dokaznih materijala na tom ogrtaču, Josip je bačen u tamnicu. Stoga ogrtač dvaput uzrokuje nevolju – odjeća označava njegov povlašten položaj u odnosu na drugu braću, koja su zavidna te ga prodaju u ropstvo. Slično tomu, Nabukodonozorov ogrtač označava njegov carski status, na što su sluge ljubomorni, nezadovoljni svojim potlačenim položajem, te ga počinju trovati. Josipa napada divlja zvijer u obliku egipatske robovlasnice, a Nabukodonozora na koncu doslovno rastrgaju njegovi vlastiti psi, koje je pustio protagonist (Viktor u prošlom životu). "Divlja zvijer" koja ugrožava Viktora je pritom Edith, koja ga objektivizira i iskorištava, a zatim utamniči u podrum trgovca organima.

Psi mrze Nabukodonozora, isto kao što ga njegovi sluge mrze: "Znači li to da Nabukodonozor mrzi svoje pse? -Ne, psi mrze Nabukodonozora, ali on njih obožava" (Miloš 1995: 168). Ipak, Nabukodonozor uporno nastavlja štovati pse, iako su oni trenirani uništavati njegove tragove, a potencijalno i njega samoga. Slično tomu, psi u današnjici romana (1995. godini) potencijalno su nasilni: "Ovi psi ne podnose nikakve deformacije. Niti psihičke niti fizičke" (Miloš 1995: 127). Rasni psi današnjice daju se trenirati samo od čovjeka kojeg osjećaju fizički superiornijim, a osoba s hendikepom nalikuje im na žrtvu. Zbog toga, protagonist koji je u prošlom životu bio trener pasa, u kontaktu s vlasnicom psa *vrlo opasna izgleda* osjeća se ugroženim: "Htio sam otići, ali ona je hodala za mnom, govoreći, ostavljajući psu da me slijedi njušeći trg, nepogrešiv, mrzeći invalida... gotovo sam potrčao, natjeran strahom, jer što će se dogoditi ako pusti psa?!" (Miloš 1995: 126). Vlasnica se odnosi prema psu kao prema čovjeku: "Majmune jedan neposlušni! Vraćamo se kući!" (1995: 127). Protagonist se osjeća objektivizirano zbog svog hendikepa. Vlasnica psa preporučuje mu odlazak do trgovine psima pod nazivom "Fido", što protagonistu djeluje omalovažavajuće: "Kako bi se zvalo uzgajalište, da su u pitanju, recimo krokodili? Da li 'Zubko', ili... ili 'Jadni Fido'?" (1995: 127).

²⁷³ "Mojsije"; "Rahela"; "Povratak Filipa Latinovicza"; "Abraham Hebrejac", naslanjajući se na prikaz hebrejskih robova u Knjizi izlaska.

²⁷⁴ מִטְּחֵימָה ukrašena tunika (Knjiga postanka 37: 3); אֶגְרֵטָה ogrtač (Knjiga postanka 39: 12)

VII. VI. Lik Nabukodonozora u Miloševom romanu

U romanu piše da je mladi Nabukonozor počeo uništavati "najprije drvo, pa šume, oblake i kišne kapi osvetničke" (1995: 8). Pritom mu se nitko nikad nije usprotivio. Milošev Nabukodonozor prikazan je groteskno te svako jutro, na pitanje što bi htio doručkovati, kuharu odgovara: "Koplje, luk i konja! Žedan sam krvi, ne tvojih splaćina!" (1995: 31). Njegova žudnja za ubijanjem i uništavanjem rezultat je osjećaja nemoći²⁷⁵. Nabukodonozor nema nijednu romantičnu vezu, nego svakodnevno zahtijeva nove prostitutke koje zatim ubija. Rabinska literatura također ukazuje na Nabukodonozorov problem sa ženama te objektivizaciju potlačenih²⁷⁶.

U Miloševom romanu, Nabukodonozorovo nasilje integrira se u običaje babilonske kulture – te njegova ubojstva iz dosade postaju obrednim žrtvama koje se prinose "svetim životinjama", mačkama i psima. Nabukodonozor na koncu ubija sve svoje bliske suradnike te ostaje izoliran. Nakon svakog ubojstva, Nabukodonozor ima potrebu pozvati nekog svjedoka i pokazati mu što je učinio – na primjer, pjevača ili kovača: "Mačem što si ga ti iskovao, pogledaj! – odvajajući glave broji ih od trupla. Tup, kovačev muk... i drhtavica što se oko Nabukodonozora širila kao zaraza. Rukom mu pokaže da priđe bliže, pitajući za broj, četiri, a poslije njega...? – Pet!" (1995: 12). Umjesto da ga opomene, kovač pristane pobrojati trupla: "-Šest... šest... – Tako je! šest glava, pet im nekad uz njih muških, i jedna žena. Pogledaj" (1995: 12). Unatoč provokacijama, kovač ništa ne govori i ne opominje Nabukodonozora, što uzrokuje iritaciju i dovodi do njegovog ubojstva: "kad ga mač zvizne i: - krrrvvv!" (1995: 12). Pokazivanjem svojih zločina, čini se kao da Nabukodonozor žudi za tim da ga netko opomene i prekori, no umjesto toga, svi mu se samo ulizuju. Jedini koji ga opominje je pjevač, i to odmah s vrata: "-Poznaješ li ovu što u krvi leži? – Vračara je, Nabukodonozore, u krvi...i ne leži... mrtva je, posječena!" (1995: 39).

Nabukodonozor ima fiksaciju na brisanje svojih tragova: "Zar su sluge zaboravile da smrt je kazna ako ja, Nabukodonozor, bilo gdje, i kad, ostavim tragove?!" (1995: 41). Pjevač priča Nabukodonozoru da njegov glavni neprijatelj Asurbanipal svoje tragove prikriva snijegom: "U zemlji Asurbanipala, s neba na zemlju, i sve na njoj, prekrije snijeg" (1995: 41). Pjevač bježi van, a Nabukodonozor i sam upada u snijeg te se čudi dubini svojih tragova. Svi sluge ulizuju se i slušaju iracionalnog Nabukodonozora, ali pjevač ga jedini upozorava na posljedice njegovih postupaka: "Osuđeni smo živjeti u zemlji tragova, tragova naših zločina. Niti car ne može izbjeći kaznu" (1995: 42). Iznenaden tim riječima, car se predomišlja te ga odlučuje ne ubiti: "Hrabar si, pjevaču, iako si za moj ukus vrlo drzak bio (...) ponesi tu istinu, ili laž, jer meni je svejedno. Valjaj se još koji dan, sat, u tvom snijegu, dubokom, smiješnom, kako se već zove, topiv, netopiv, hladan, ne, ili voda, budalo..." (1995: 42).

Pritom mu zapravo smeta manjak granice u životu: "Carski zakon nije zakon koji od cara traži, koji ga pokorava, bilo što" (1995: 51). On nema nikakav moralni orijentir prema kojemu bi se mogao postaviti. Kad zatraži pomoć od vrača, koji bi trebao predstavljati religijski autoritet: "nadao sam se, da mi netko od vas može pomoći" (1995: 52), vrač mu odgovara samo neiskrenim ulizivanjem: "Carevi su zakoni nama nedostupni..." (1995: 52). Nabukodonozora tad hvata osjećaj opće nemoći, kao da nema nitko tko mu može iskreno pomoći: "Skidajući

²⁷⁵ U apokrifnoj "Juditi", Nabukodonozor opustoši nekoliko država iz straha da bi ga u suprotnom ismijavali. Marulićev je Nabukodonozor također prikazan s kompleksom niže vrijednosti.

²⁷⁶ Prema Talmudu, Nabukodonozor je koristio vladare poraženih naroda za svoje potrebe (Bavli, Shabbat 149b: 10).

staru odjeću, i mač za danas birajući novi, upita vrača, zašto njemu, Nabukodonozoru, takvi kao što je on, po podu hodaju, vrač, jednu, i to ne samo jedan, dišu, poklone primaju, čudnu, ali skupocjenu odjeću nose, dimom se skrivaju, pijesak sa zidina, nesreće prizivaju, i Sunce. I Sunce!" (1995: 52). Nabukodonozor zaključuje da je vračevo ponašanje besmisleno i beskorisno: "On, Nabukodonozor, još nikada nije zamijetio da Sunce nije izašlo, da se noć u dan nije pretvorila, ili je to samo po sebi čudno čudnovato, možda baš svakog vrača zasluga, pa treba uistinu strahovati da već sutradan, nakon tolikih tisuća godina, Sunce, konačno, ne izađe, na radost vrača, ili ne..." (1995: 52). Čak štoviše, počinje sumnjati u vračeve moći, odnosno u temelje babilonske kulture i religije, propitkujući bi li Sunce izišlo i da nema vračeva. "Ooooooo Nabukodonozore, mi smo vrlo skromna bića", vrač se nastavlja prazno ulizivati, ne dajući nikakve odgovore na pitanja cara.

U Marulićevoj "Juditi", Nabukodonozor ima problema s neiskrenim slugama i građanima kojima ne može vjerovati. Njegov kompleks manje vrijednosti proizlazi upravo iz spoznaje da mu nitko neće podvući granicu, niti reći da je nešto nedopušteno. Marulićevom Nabukodonozoru smetaju ljudi koji pokazuju lojalnost samo iz straha, ili zbog očekivanja nagrade, a ne zbog realnog osjećaja divljenja. Milošev roman također šalje poruku da za osobe na visokim pozicijama vrijede jednaka pravila kao za sve; Milošev Nabukodonozor volio bi da u njegovom životu postoji nekakav smisleni orijentir. On na neki način dovodi u pitanje imperativ pokoravanja svijeta, čemu nužno slijedi "brisanje tragova" počinjenih zločina. U poganskim kraljevstvima, car ima status božanstva i nema zakona kojemu bi on podlijegao. Nabukodonozor pokazuje težnju prema nekom drukčijem vrijednosnom sustavu, koji ne bi nagrađivao i aplaudirao nasilju, nego ga osuđivao.

Kada mladi princ Nabukodonozor počini svoja prva ubojstva (životinja koje nisu svete), svi mu se dive; na taj način, on je naučen da bilo koji njegov postupak, čak i nasilje, izaziva pozitivne reakcije okoline, umjesto osudu. "Jednog se dana (...) vratio u utvrđenje s četiri mrtve lisice"; umjesto pokude, za nagradu je priređena gozba "njemu, Nabukodonozoru, u čast" (Miloš 1995: 8). Stoga je budućnost Nabukodonozora kao grotesknog nasilnika proizišla iz manjka vrijednosnog orijentira babilonskog društva. Nasuprot apsolutnoj toleranciji prema svemu što čini poganski vladar, koji je smatran božanstvom, judeokršćanski sustav podrazumijeva da se temeljnih načela svi moraju jednako pridržavati.

Tora se smatra prvim ustavom u povijesti, odnosno prvim zakonom kojemu je vladar podređen, a ako se ne pridržava, mora snositi odgovornost kao svi ostali građani (Crusemann 2001: 246). Stoga judeokršćanska kultura predstavlja antitezu kulturi u kakvoj živi Nabukodonozor. Međutim, u narativnoj liniji 1995. godine, onima koji imaju novac i moć još uvijek se sve tolerira, kao i Nabukodonozoru; kriminalci su umreženi te imaju svoje suradnike u bolnicama, policiji i tajnim službama. Roman povezuje kriminalne aktivnosti s poganskom kulturom nalik onoj u kakvoj je živio Nabukodonozor.

VII. VII. Povijesne i religijske konotacije Nabukodonozora i Asurbanipala

U Miloševom romanu, Asurbanipal i Nabukodonozor su arhineprijatelji; babilonski vladar Nabukodonozor pokazuje veliki interes za priče o asirskom vladaru Asurbanipalu, kojeg na kraju i ubija. U realnoj povijesti, Asurbanipal je djelovao 672.-627. pr. n. e., a Nabukodonozor 605.-562. pr. n. e., što bi značilo da ih odjeljuje nekoliko desetljeća (Wiseman 1996: 94; 810). Oko 626. g. pr. n. e., Babilonci pod vodstvom Nabukodonozorovog pretka Nabupolasara osvajaju Asiriju te se Asurbanipal smatra "posljednjim asirskim kraljem" (Na'aman 1991: 246).

Nabukodonozor je započeo karijeru kao vojskovođa koji se borio protiv sjeverne Asirije 606. g. pr. n. e., a Asurbanipal nestaje iz povijesnih zapisa oko 627. pr. n. e. (Wiseman 1996: 94; 810).

Milošev roman nadograđuje radnju na mjestu gdje nedostaju povijesni izvori. U romanu, Asurbanipalov nestanak iz javnog života objašnjava se povlačenjem iz politike, nakon čega većinu vremena provodi u kolibi u pustinji, odsječen od ostatka svijeta. Asurbanipal uživa u mirnoći pustinje, ali ga pronalazi Nabupolasarov nasljednik Nabukodonozor: "Posjekao me Nabukodonozor (...) Vladao poput mene, moćnik istog krvavog traga, uhvaćen u istu zamku snijega... ali, čekaj, ja vidim svoje tijelo. Vatra se ugasila..." (1995: 121).

Asurbanipal je jedna od reinkarnacija protagonista Viktora, koji se tog života prisjeća tijekom regresije: "Ja, sin pustinje i njen gospodar, u jednom sam ratničkom pohodu upoznao snijeg. Ratovali smo tamo negdje, prema Evropi, više začuđeni ljudima i njihovim običajima. Za mog prvog susreta sa snijegom postao sam njegov zaljubljenik. Otada, na prvi znak jeseni, kad topli pustinjski vjetar donese hladan dašak u potiljak, kad negdje padne prvi snijeg, dolazim u ovu kolibu, iako desetke dana jahanja udaljena" (Miloš 1995: 120). Asurbanipal označava pogansku prošlost današnje judeokršćanske civilizacije, koja se ne uspijeva osloboditi nekih davnih načela i običaja eksploatacije. Upravo priča o Asurbanipalu inspirirala je Nabukodonozora donijeti zakon o uništavanju njegovih tragova. Pjevač govori Nabukodonozoru da je Asurbanipal uvijek prikrivao svoje tragove snijegom: "Priča se da je Asurbanipal godinama, svakog jutra gazeći isti put... Buđenje, ustajanje, doručak, pozdravljanje, sve je više mljelo njegove misli u prazan hod, korak, u ritam jučer ostavljenih tragova. Do koljena propadajući u vlastita stopala, gledao je otiske svoga nestajanja, smijući se ništavnosti bića, slaveći samo bespomoćnost sebe" (1995: 39). Razlog Asurbanipalovog prikrivanja tragova nalazi se u njegovom propitivanju takve kulture koja opravdava zločine vladara: "Živio sam kraljevski život, poput svakod drugog vladara, okrutan, bogat" (1995: 120). Premda ga nitko ne osuđuje ni za što, 90-godišnji Asurbanipal osjeća žaljenje zbog nasilja koje je prethodno počinio. Prikrivanje tragova za njega je način za suočavanje s negativnom prošlošću; snijeg za njega predstavlja novi, čisti početak, ekvivalentan reinkarnaciji.

Asurbanipal predstavlja zreliju varijantu osobnosti Nabukodonozora, koji je sebi osvijestio da njegova kultura afirmira neke pogrešne vrijednosti; zbog toga se povlači iz javnog djelovanja i provodi vrijeme u miru i tišini, uživajući u malim trenucima kad padne snijeg: "U miru vatre mrzim život koji sam proživio (...) snijeg prekriva ostavljene tragove. A život, moj, nije ništa drugo no jedan širok, krvav trag" (Miloš 1995: 120). Dok Asurbanipal prikriva tragove, Nabukodonozor ih uništava. Psi, koje trenira prošla reinkarnacija Viktora, služe za uništavanje tragova: "Zašto uništavamo Nabukodonozorove tragove? Pa zato jer je smrt kazna, ako Nabukodonozor bilo kad, i gdje, ostavi tragove!" (Miloš 1995: 167). Tada Varja odgovara, kao da se to podrazumijeva: "Oh, da, na taj sam zakon gotovo zaboravila" (ibid.) Paradoks se sastoji u tome da "Najlakši, najveći, najsigurniji trag je sam Nabukodonozor, ali pse ne puštamo u njegovoj blizini (...) Rastrgali bi ga" (1995: 168). Uništavanjem svojih tragova, on uništava potencijalno i sam sebe. Nabukodonozora i njegovog trenera pasa (Viktora) uistinu napadaju psi, kako je vidljivo u jednoj regresiji: "Psi! Aaaaaaa! Psi napadaju mene i Nabukodonozora!" (Miloš 1995: 172). Nabukodonozor bježi i umire zbog otrova u ogrtaču: "natopljen otrovom, svakog dana toplo umotan, godinama, strpljivošću, otrovao je cara" (Miloš 1995: 200).

Miloševo referiranje Asurbanipala i Nabukodonozora je znakovito. Riječ je o predstavnicima dvaju antičkih supersila, koje su obje bile odgovorne za okupaciju dijela antičke države Izrael. Asurbanipalovi prethodnici, vladari Asirije, odgovorni su za nestanak Sjevernog Kraljevstva Izrael, koje je pripojeno i asimilirano 722. pr. n. e., nakon čega dolazi do gubitka deset izraelskih plemena (Kitchen / Mitchell 1996: 189). Južno kraljevstvo Judeja opstaje u smislu identiteta i kulture do danas, no, Judeju će okupirati Nabukodonozor (597.-587. pr. n. e.) i odvesti stanovnike u 70-godišnji egzil (Kitchen / Mitchell 1996: 189). Stoga su Asirija i Babilonija dvije antičke supersile koje oduzimaju državu Izrael Židovima – Asirija pokorava Sjeverno Kraljevstvo, a Babilonija Judeju. Miloševo korištenje upravo ovih dvaju referenci ukazuje na opasnost koju predstavljaju velika carstva za malene države. U kontekstu radnje romana, Judeju bi mogao označavati teritorij neke manje europske zemlje u kojoj se nedavno odvijao rat – a Asirija i Babilonija predstavljaju dva velika carstva koja prijete asimilirati i ugušiti kulturni identitet te zemlje. Stoga se korištenje znakova Asurbanipala i Nabukodonozora nadovezuje na sociološki kontekst radnje romana. Kako je vidljivo, likovi potječu iz različitih zemalja i svi su miješanih identiteta. Viktor i Varja su Istočnoeuroljani u SAD; on se već vratio u Europu, a ona to namjerava; njihovi identiteti jasni su iz povijesnog konteksta, načina komunikacije i nekih drugih pokazatelja, ali nikad se direktno ne imenuju države iz kojih potječu. Njihovim malim istočnoeuropskim zemljama predstoji skora integracija u neku veću kulturu, što ih plaši. Znakovito je da su kulture Asirije i Babilonije poganske; život običnog čovjeka za njih nema značenje, a status božanstva ima vladar – i neke životinje (psi i mačke). Viktor i Varja očigledno povezuju ekonomski i društveni poredak tih neimenovanih dvaju svjetskih sila s poganskim konotacijama – oni tretiraju čovjeka kao predmet; nema viših načela niti zakonima prema kojima se moraju orijentirati, nego osobe koje posjeduju novac imaju status božanstva, nekog tko je iznad zakona, za kog pravila ne vrijede.

VII. VIII. Nabukodonozor u biblijskim knjigama

Nabukodonozor ima veliku važnost u mnogim knjigama Tanakha. Babilonski egzil jedna je od ključnih točaka židovske povijesti – u ovom trenutku, Židovi trajno gube vlastitu državu, izuzev kratkog perioda u doba Makabejaca (2. st. pr. n. e.), sve do 1948. godine. Stoga je Nabukodonozor osoba pomoću koje se ispunjava funkcija namijenjena preispitivanju određenog društva (Henley 2020: XII). Osim knjige "Daniel", Nabukodonozor se izravno i neizravno spominje u proročkim knjigama "Jeremija" i "Ezekiel" (Wiseman 1996: 810). Stoga se lik Nabukodonozora u Tanakhu vezuje uz proročke vizije i snove.

Knjiga "Daniel" tematizira odvođenje četvorice judejskih mladića u službu babilonskom vladaru (koji je različit u različitim poglavljima). Poglavlja 1: 18, 2, 3 i 4 govore o periodu vlasti Nabukodonozora. U drugom poglavlju, Nabukodonozor je uznemiren snom koji je zaboravio: "Usnuo sam san koji je uznemirio moj duh; moram saznati taj san!"²⁷⁷. Njegovi savjetnici Kaldejci odgovaraju na aramejskom²⁷⁸: "Kaldejci su odgovorili na aramejskom: kralju, živio zauvijek! Reci nam san pa ćemo ga objasniti"²⁷⁹. Nabukodonozor im zaprijeti ako oni njemu ne otkriju san da će biti raščetvoreni, a njihova imovina uništena. Nekoliko minuta kasnije ih sve osuđuje na smrt. Ovdje se vidi da je riječ o onom istom Nabukodonozoru o kojem piše Miloš, okrutnom i frustriranom zbog nemogućnosti prisjetiti se sna. Ipak, savjetnici su

²⁷⁷ חֲלוֹם הַלְּמִתִּי וְתַפְעֻם רוּחִי לְדַעַת אֶת־הַחֲלוֹם: (Daniel 2: 3)

²⁷⁸ Poglavlja 1, 2: 1-3, 8-12 su na hebrejskom, poglavlja 2: 3- 49; 3-7 su na aramejskom. Jezik se mijenja usred rečenice o kaldejskim savjetnicima koji na pitanje, postavljeno na hebrejskom, odgovaraju na aramejskom (2: 3).

²⁷⁹ וְיַדְבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לְמַלְךְ אַרְמִית מִלְפָּא לְעִלְמִין חַיִּי אָמַר הַלְּמָא וּפְשָׂרָא נְתָא: (Daniel 2: 4)

spašeni jer Daniel uspijeva dohvatiti san te objasniti značenje o sadašnjosti i budućnosti Babilonije i Nabukodonozora: "kralju, misli koje su ti došle dok si bio u krevetu su o onom što slijedi, otkrivaju ti tajnu o tome što će biti"²⁸⁰. Danielovo obraćanje kralju djeluje vrlo prisno²⁸¹. Na sličan način, Viktorovu intimu otkriva Varja; Viktorovi snovi također govore o sadašnjosti, ali u obliku vizija iz prošlosti, iz prošlih života. Protagonist je taj kojemu snovi imaju veliki utjecaj na život, ali on ih zaboravlja. Njegovu uznemirenost u snu primjećuje liječnik te mu predlaže hipnozu radi dohvaćanja i interpretacije njegovih snova: "Čak govorite u snu, ponekad cijele priče. Eto, neki ste dan spominjali Nabukodonozora"; no, protagonist se toga ne sjeća: "Nabukodonozor?! Ništa konkretno nije mi padalo na um, ali kao da mi je cijelo tijelo zatreperilo nekim čudnim osjećajem. Nabukodonozor i udaljen lavež pasa... bio sam siguran da me taj udaljen zvuk poziva u san, poput knjige koju započinjem čitati" (Miloš 1995: 22). Ulogu interpretatora sna, koju u knjizi "Daniel2 ima naslovni junak, u Miloševom romanu ima doktorica Varja, s kojom Viktor započinje emocionalnu vezu. Daniel je u podređenom položaju kao sluga, dok je Viktor u podređenom položaju kao pacijent. Nabukodonozor je u položaju nadređenog kao car, a Varja kao doktorica.

san	interpretator sna	
Nabukodonozor	Varja	nadređeni
Viktor	Daniel	podređeni

Tablica 4 – odnos između sna i interpretatora u Miloševom "Nabukodonozoru" i biblijskom "Danielu"

Nakon Danielove uspješne interpretacije Nabukodonozorovog sna, on postaje miljenikom Nabukodonozora, koji tada prihvaća prevlast izraelskog Gospoda nad babilonskim božanstvima: "Tada se kralj Nabukodonozor poklonio, ukazujući čast Danielu, te naredio da se prinese žrtva njemu u čast. Kralj je replicirao Danielu: 'istina je, vaš Gospod je božanstvo nad božanstvima, vladar nad kraljevima i razotkrivatelj tajni, kada je omogućio tebi da otkriješ ovu tajnu'" (Daniel 2: 46-47). Njegov san o kipu zlatne glave, srebrnog trupa i ruku, brončanog trbuha i bedara, nogu od željeza, stopala od željeza i gline (Daniel 2:31-33), govorio je o četirima kraljevstvima koja će naslijediti Novobabilonsko Carstvo.

Nabukodonozorovi snovi spominju se i u Miloševom romanu: "Ooooooo, kako grad izdahne olakšanje, jer zaspao je Nabukodonozor" (1995: 18). Dok Viktor ima snove o Nabukodonozoru, Nabukodonozor ima snove o njemu, odnosno o nekoj čudnoj budućnosti u kojoj životinje nemaju status božanstva.

Međutim, već u sljedećem poglavlju, Nabukodonozor se vraća starim navikama. Možebitno potaknut snom, izgradio je gigantski zlatni kip samoga sebe, kojemu su se svi upravitelji provincija trebali pokloniti. Nakon što Hananija, Mishael i Azarja, trojica judejskih *queer ikona* u istoj poziciji kao Daniel²⁸², odbijaju to učiniti, Nabukodonozor ih u naletu bijesa baca u vatru, no izlaze neozlijeđeni plamenom. Vidjevši da su spašeni, Nabukodonozor ponovno hvali Gospoda Izraela: "Rado ću iznijeti sve znakove i čuda koje je učinio za mene vrhovni Gospod" (Daniel 3: 32). Nakon tog događaja, Nabukodonozor gubi razum i provodi sedam godina živeći u prirodi kao bik (Daniel 4). Na koncu, Nabukodonozoru se vraća razum, shvaća da je sebe uzvisivao do božanstva, i ponovno afirmira Gospoda Izraela: "Odsada ja, Nabukodonozor,

²⁸⁰ מֶלֶךָ רָעִיוֹנָה עַל־מִשְׁכָּבָה סְלִקוּ מֶה דֵּי לְהוֹא אַחֲרַי דְּגָה וְגַלְא רַנְיָא הוֹדְעָה מֶה־דֵּי לְהוֹא (Daniel 2: 29)

²⁸¹ Naslanjajući se na interpretaciju iz Talmuda (Bavli, Sanhedrin 93b: 13), Daniel se može smatrati antičkom *queer* ikonom (Fagnant 2023: 35).

²⁸² Pirkei de Rabbi Eliezer 52: 10, Bava Batra 4a: 9

hvalim, uzdižem i štujem nebeskog Kralja čija pravedna djela spuštaju one koji su sebe previše uzvisili"²⁸³. Tako završava priča o Nabukodonozoru u knjizi "Daniel", svrstanoj u Spise (Ketovim); ostala poglavlja odnose se na druge vladare.

Nabukodonozor u knjizi "Daniel", upravo kao i onaj Milošev, zahtijevao je granicu, odnosno, vrijednosni orijentir prema kojemu bi se mogao rukovoditi. Sedam godina živio je nalik na životinju u nastojanju da se iskupi za nasilje koje je prethodno počinio. Stoga u knjizi "Daniel" spoznajom Izraelovog Gospoda Nabukodonozor prihvaća monoteizam i simbolički uklanja tragove staroga sebe. Nakon sedam godina životinjskog života, osjećao se ponovno dostojnim ući u ljudsku zajednicu. Milošev roman ne opisuje Nabukodonozorov susret s monoteizmom niti ikakvu katarzu, ali njegova opsesija uništavanjem tragova govori o osjećaju krivnje.

U knjizi "Jeremija", Nabukodonozor ima ulogu okupatora. Građani Judeje traže od Jeremije da se pomoli za njihov spas: "Nabukodonozor, kralj Babilona, napada nas"²⁸⁴. No, kohen Jeremija, čija prethodna upozorenja je društvo ignoriralo, a njega izoliralo, zna da je babilonska okupacija sredstvo kojim se ispunjava cilj²⁸⁵. Prinošenjem ljudskih žrtava idolima, kao što su to činili okolni narodi, osudili su sami sebe na invaziju: "Ispunili su mjesto (Hram) krvlju nedužnih"²⁸⁶. Stoga knjiga "Jeremija" zaključuje da je Nabukodonozorova najezda posljedica nepoštovanja najvažnijeg načela Tore. Idolopoklonstvo samo po sebi, prema knjizi "Jeremija", nema nikakvog učinka, ni negativnog ni pozitivnog: "Naši preci bave se iluzijama, posve ispraznim, od kojih nema nikakve koristi"²⁸⁷. Međutim, štetni učinak je degradacija pozicije čovjeka, koji je postavljen ispod predmeta: "moj narod žrtvuje se – ničemu"²⁸⁸. Stoga se čovjek promatra kao manje vrijedan od nekog predmeta. *Avoda zara* u smislu idolopoklonstva može se shvatiti i kao služenje strancima: "služit ćete strancima u zemlji koja nije vaša"²⁸⁹. Stoga je okupacija idolopoklonika Nabukodonozora shvaćena kao posljedica njihovog idolopoklonstva. Jeremija ih je upozorio da sami sebe vode prema propasti: "Možda budu poslušali i vratili se s puta ka propasti"²⁹⁰. Upozorenje je usmjereno svima: "suditi će se svim narodima"²⁹¹.

Knjiga "Jeremija" dovodi u vezu idolopoklonstvo i degradaciju ljudskog života, što dovodi do raspadanja društva koje gubi zajednički vrijednosni orijentir, a posljedica je invazija strane (poganske) kulture. Prinošenje ljudskih žrtava smatra se najvećim mogućim prijestupom koji nije mogao proći bez negativne posljedice za sva društva koja na taj način funkcioniraju. Na sličan način i Milošev roman tematizira prinošenje ljudskih žrtava – u antici i danas. Nabukodonozor pritom predstavlja takvu kulturu koja čovjeka promatra kao predmet, odnosno kao resurs, u skladu s idolopoklonačkim prinošenjem ljudskih žrtava. Stoga se Miloševo naslanjanje na temu žrtvovanja čovjeka povezuje s načinom na koji je Nabukodonozorova invazija prikazana u knjizi "Jeremija".

Knjiga "Jeremija" također predviđa potpunu degradaciju čovjeka prema kojoj vodi idolopoklonački životni stil: "vaša trupla bit će za hranu pticama u nebu i životinjama na

²⁸³ כָּעֵשׂוֹ אֵנָה נִבְכָּדְנֶצֶר מִשְׁבַּח וּמְרוֹמָם וּמִהִדָּר לְמִלְחָה שְׁמִיָּא דִּי כָל־מַעֲבָדֵיהִי קִשְׁט וְאַרְתָּהָ דִּין וְדַל מִהֲלָקִין בְּגִיָּה גָּבַל לְהַשְׁפִּילָה (Daniel 4: 34). Primjećuje se u knjizi "Daniel" specifična terminologija, netipična za Tanakh.

²⁸⁴ וְבוֹכְדִרְאֶצֶר מִלְחָה־בְּבָבֶל נִלְחַם עֲלֵינוּ (Jeremija 21: 2)

²⁸⁵ וְבוֹכְדִרְאֶצֶר מִלְחָה־בְּבָבֶל עֲבָדֵי "Nabukodonozor, kralj Babilona, moj je sluga" (Jeremija 25: 9)

²⁸⁶ מִלְאָזוֹ אֶת־הַמִּקְוִים הַזֶּה בַּחַיִּים: (Jeremija 19: 4)

²⁸⁷ אֶדְ-שְׁקָר נִחְלוּ אַבּוֹתֵינוּ הַגָּבַל וְאִיוֹ-בָּם מוֹעִיל: (Jeremija 16: 19)

²⁸⁸ עֲפָי לִשְׂוִיא יִקְטָרוּ (Jeremija 18: 15)

²⁸⁹ תַּעֲבֹדוּ זָרִים בְּאֶרֶץ לֹא לָבָם (Jeremija 5: 19)

²⁹⁰ אִילֵי יִשְׁמְעוּ וַיִּשְׁבוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הַרְעָה (Jeremija 26: 3)

²⁹¹ בְּגוֹיִם נִשְׁפָּט (Jeremija 25: 31)

zemlji"²⁹²; "Ljudi će jesti meso svojih bližnjih tijekom okupacije i tjeskobe kojom će ih pritisnuti neprijatelji"²⁹³. Milošev roman bavi se ovim temama u kontekstu 1995. godine. Viktorov san o kanibalskom restoranu referira doslovno proždiranje ljudskih organa, što simbolički ukazuje na eksploataciju ljudskih tijela od strane trgovaca organima. U radnji vezanoj uz antički Babilon, referira se podatak da tijela proždiru životinje: "Jetru su, nekoliko mjeseci nakon smrti, ponudili svetoj mački, bubrege psu, ništa manje svetom, slijedeći stroga pravila tajne od davnina. Oči će, ako vrači negdje nisu pogriješili, odnijeti sveta ptica" (1995: 34). Stoga se opća degradacija tijela na denotativnoj i konotativnoj razini dovodi u vezu s temama objektivizacije, idolopoklonstva i prinošenja ljudskih žrtava, uzrocima i posljedicama pristizanja poganske kulture u judeokršćanski kulturalni krug.

Naslonjen primarno na proročke knjige, Milošev "Nabukodonozor" šalje prvenstveno poruku o nepoželjnim praksama i ponašanjima koja se ponekad dovode do groteske u liku Nabukodonozora, a koja uzrokuju negativne posljedice onome tko se njima bavi. Fokus nije, kao u prethodnim analiziranim tekstovima, na naglašavanju pozitivnih aspekata, nego na odvratanju od negativnih. Stoga Milošev roman ima sličnu funkciju kao knjiga "Jeremija", s ciljem ukazivanja na neke društvene probleme i upozoravanja kakvim bi posljedicama mogli dovesti.

VII. IX. Zaključak

Temeljne opreke u Miloševom "Nabukodonozoru" postavljene su između prošlosti i budućnosti, bolesti i ozdravljenja – ali i neravnopravnosti između pojedinih skupina ljudi. Privilegiranoj poziciji pojedinca (u prošlosti, cara, u današnjici romana, bogatog kriminalca), suprotstavljeni su nepriviligirani – robovi, prostitutke, ali i siromašni vojnici poput protagonista. Neprivilegirani imaju status objekata – a njihova se tijela na denotativnoj ili konotativnoj razini žrtvuju radi privilegiranih, koji očekuju da će imati nekakvu korist od tog žrtvovanja. Životinja je glavni fokus štovanja. U antičkoj babilonskoj religiji, životinje se smatraju božanstvima kojima se prinose žrtve, a u današnjici romana, životinje su pomno uzgojeni i pažljivo zbrinuti kućni ljubimci. Prema tome, poruka romana usmjerena je na odnos između poganske kulture, koja ljude objektivizira do te mjere da postaju hrana za životinje – i judeokršćanske kulture uvažavanja svakog čovjeka.

Roman je uvelike naslonjen na načelo gilgul, odnosno reinkarnacije. Likovi se u sadašnjosti prisjećaju svojih prošlih života u kojima su bili – ili vladari ili potlačeni sluge i sluškinje. Hipnotiziranjem protagonista Viktora, doktorica Varja pokušava znanstvenom metodom dokazati reinkarnaciju. No pritom se stječe uvid i u društva prošlosti, koja zrcale probleme današnjeg društva. Upravo kroz prisjećanje na prošle živote, Viktor dobiva uvid u razrješenje njegove konkretne sadašnjosti, no ostaje nedorečeno koja je realna sadašnjost – jer završna rečenica ukazuje da se realna radnja odvija u budućnosti, nakon što su svi događaji opisani u romanu već davno prošli.

Ukazuje se prvenstveno na probleme objektivizacije čovjeka i deifikacije životinje. Korištenjem biblijskih znakova, roman se referira na naraciju iz knjiga koje se bave temom babilonskog egzila, među kojima se ističu "Daniel" i "Jeremija". Osobnost Nabukodonozora izgrađena je na temelju kolektivnog pamćenja ove povijesne ličnosti u judeokršćanskoj kulturi

²⁹² והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ (Jeremija 16: 4)

²⁹³ ואיש בשר-רעהו יאכלו במצור ובמצוק אשר יציקו להם איביהם (Jeremija 19: 9)

– kao okrutnog ubojicu i megalomanskog okupatora, a društvo iz kojeg on potječe pokazuje te iste karakteristike. Pogansko društvo u kojem živi Nabukodonozor roman prikazuje kao temeljeno na objektivizaciji čovjeka, kako neprivilegiranih, tako i privilegiranih, koji svejednako završavaju kao hrana za životinje.

VIII. Semiotička analiza romana "Balade o Josipu" Milorada Stojevića (1997)

Postmoderni roman "Balade o Josipu" već u naslovu ima dvije važne reference – na "Balade Petrice Kerempuha", djelo jednog od najvažnijih hrvatskih književnika Miroslava Krleže – i biblijsku priču o Josipu. Ovaj rad semiotičkom analizom dekodirat će ne samo biblijske znakove i funkcije u "Baladama o Josipu", nego i realnu, opipljivu sociološku i zemljopisnu shemu. Zbog toga, na svjesnoj razini percepcije recipijent će se zadovoljiti dekodiranjem intermedijalnih i humorističnih efekata, tek podsvjesno percipirajući pozadinsku poruku romana²⁹⁴.

Stojevićeve "Balade o Josipu" dosad su višestruko analizirane iz perspektive znanosti o književnosti, stilistike i mediologije. Fokus većine istraživača pritom je bio na proučavanju postmodernih književnih strategija upotrijebljenih u romanu – metatekstualnosti, intermedijalnosti, autoreferencijalnosti ili "narcisoidne proze" u kojoj pripovjedač skreće radnju s priče na samoga sebe, na pripovjedni subjekt, kroz čiju percepciju čitatelj dobiva informacije o sadržaju (Nemec 2003: 367). Autor Milorad Stojević slovi kao "paradigmatski postmodernistički autor" (Gajin 2014: 221), zbog čega je većina dosadašnjih tekstova fokusirana na istraživanje formi i učinaka postmoderne estetike ovog romana (Gajin 2014; Sorel 2020; Rem 2010 i 2020; Buljubašić-Srb 2024; Pejičić 2018). Roman "Balade o Josipu" koristi mnogobrojne postupke dekonstrukcije i resemantizacije, na primjer intermedijalnost, kružnost struktura, otvaranje prema drugim tekstovima, autocitatnost, citatnost, metatekstualnost; kliznost pozicije i identiteta; kliznost empirijskog subjekta (Rem 2020). Stojevićev opus uključuje negaciju normativnosti, konvencionalnosti i prirodnosti, no tom negacijom tradicija se istovremeno i afirmira (Gajin 2014; Stamać 2014).

Dosad nije provedeno istraživanje o semiotici romana "Balade o Josipu". Književni znanstvenici (Igor Gajin 2014; Goran Rem 2020) uočavaju da će se recipijent prvenstveno usredotočiti na formu, a ne na sadržaj romana. Na razini forme teksta, mnogobrojne fusnote nalikuju "diverziji" i odvlačenju pozornosti čitatelja (Rem 2020: 178), no valja se upitati *zašto* je tomu tako. U ovom radu, pokazat će se da su intermedijalne, autoreferencijalne i metatekstualne strategije distrakcije namijenjene olakšavanju čitateljeve percepcije o jednoj vrlo teškoj, zahtjevnoj i društveno relevantnoj temi, te da je cilj autoironijskih i dekanonizacijskih postupaka bio povećati protočnost poruke u priči. Autoreferencijalne i metatekstualne strategije ukazuju na uporište priče u realnoj stvarnosti, a intermedijalnost i intertekstualnost imaju funkciju ukazivanja na određene društvene i psihološke pojave.

Cilj ovog rada je pomoću semiotičke metode Levi-Straussa, grupiranjem događanja u četiri skupine i izoliranjem binarnih opreka, ustanoviti sljedeće karakteristike teksta: a) zemljopisnu shemu, b) kozmološku shemu, c) binarne opreke, d) sociološku shemu, e) tehnološku shemu, f) sveopća načela (1988: 150-152), sa svrhom identificiranja temeljnih poruka koje tekst šalje.

Postmoderni roman "Balade o Josipu" već u naslovu ima dvije važne reference – na "Balade Petrice Kerempuha" Miroslava Krleže – i biblijsku priču o Josipu. Krleža se smatra najvećim hrvatskim književnikom, a Biblija je temeljna knjiga judeokršćanske civilizacije. Dva kanona – književnokulturni i religijski – kod čitatelja evociraju određene konotacije na podsvjesnoj

²⁹⁴ Kao što se, čitajući "Povratak Filipa Latinovicza", čitatelji često hvataju u zamku psihoanaliziranja Filipovog krhkog umjetničkog ega i njegovog odnosa s majkom, previđajući pritom opreke i poruke koje tekst šalje.

razini. "Balade Petrice Kerempuha" imaju nacionalni i širi kulturalni značaj, a i same referiraju biblijske znakove – dok je biblijska konotacija mnogo suptilnija, ali prisutna.

VIII. I. Semiotička analiza mitema po Levi-Straussu

Događaji u romanu podijeljeni su u četiri kategorije mitema prema Levi-Straussu (1989). Ključne opreke postavljene su između otkrivenog (Priče) i skrivenog (Tajne). Korištenjem načina pripovijedanja koji je Donat, opisujući stil Goldsteinovog romana "Pamfilot iliti pripovijesti dokonjaka", nazvao kabalistički kriptičnim (1971: 145), tekst ukazuje na višeznačnost svake poruke. Dijalozi u "Baladama o Josipu" većinom su fokusirani oko nemogućnosti saznavanja ičega.

Pripovjedač je novinar imenom Milorad Stojević (čime se duplicira stvarnost u kojoj autor knjige nosi to ime), a njegov je cilj otkriti istinu o Josipu Stossu. Na početku, pripovjedač ne zna apsolutno ništa, pa niti čime se bavi čovjek kojega je došao intervjuirati. Josip Stoss je poznat, ali ne zna se po čemu, niti zašto. Svrha jednog novinara je otkrivanje "Stvari" i pisanje "Priče" o tim stvarima. Međutim, Stvari su obavijene Tajnom, kako je to u romanu postulirano²⁹⁵. "Puka banalna istina" opisana je kao "nešto što shvaćaju i idioti, ali ne i novinar *Vijesti*" (1997: 154).

Stojević nastoji saznati tko je uopće taj popularni čovjek kojeg fotografira "čovjek imenom *Foto-Turres*" (pri čemu je taj opis fotografa također vrsta skrivanja podatka o identitetu te osobe). Nastojeći saznati po čemu je Stoss poznat, novinar dolazi do Stossa i kaže mu skrušenim glasom "Poznata ste ličnost", a on, umjesto da oda informaciju, odgovara protupitanjem: "Po čemu?" (1997: 15). Protupitanje Stossovo zapravo zrcali novinarovo neznanje, ukazujući na prividnu proturječnost – onaj tko ne zna, ne može ni saznati. Međutim, život u "neznanju" o "Tajni" zapravo je prosječan život čitatelja "*Vijesti*", za kojeg je navedeno da ima 500 preplatnika, od čega 450 brojeva završi u peći da ih je itko pročitao. Većina ljudi zadovoljna je viješću o "poznatoj ličnosti", koja ne govori tko je to uistinu. Površni prikaz informacija u novinama "*Vijesti*" stoga nije izuzetak, nego pravilo. Novinar, koji treba pisati o Stossu, ni sam ne zna tko je osoba od koje treba dobiti intervju: "Shvatih kako je J.J.O.S. neka medijska osoba izuzetna značaja" (1997: 9). Stoss, da bi izbjegao govoriti o sebi, počinje prepričavati Priču o povijesti fotografiranja. Još jedan način za protumačiti Stossovo protupitanje je bojazan o tome da je novinar "razotkrio" neke aspekte Priče o njegovom životu, koju on želi čuvati tajnom.

"Ni od koga nisam mogao ni doznati tko je on. Ni od institucije koja se zove *Foto-Turres*, niti od glavnoga, i jedinoga, urednika *Vijesti*. Shvatih tek poslije kako je tajna, slatka ili ona druga, koja je mene zanimala, obavijena neznanjem" (1997: 11). Tekst ukazuje na nemogućnost *znanja* Tajne – jer kad bi se znala, ne bi bila Tajna, zbog čega je obavijena neznanjem. S obzirom da nitko ne zna što je sadržaj te tajne, o njoj svi govore, pritom ju zapravo prikrivajući: "A tajna je tajna. Znači stvar o kojoj znamo svi sve, obrazložimo je, a o njoj pojma nemamo" (1997: 12).

Događaji iz prve skupine obuhvaćaju Stvari, podatke koji nisu skriveni, nego su činjenice dostupne javnosti (u medijima i arhivima), premda ih malotko uistinu temeljitije proučava. Događaji u drugoj skupini obuhvaćaju ono što je skriveno (Tajnu), o kojoj se ne govori i koja je načelno nedostupna, koju nikad nije moguće do kraja spoznati. Treća skupina obuhvaća

²⁹⁵ Budući da roman povremeno koristi velika početna slova za isticanje određenih riječi, tako će biti i u ovom radu.

događaje koji bi trebali odvući pažnju od Tajne – kod Josipa Stossa, to je gluma, u doslovnom i prenesenom smislu. On simulira život kako bi se odmaknuo od Tajne i držao ju skrivenijom. U četvrtom stupcu nalaze se događaji koji predstavljaju Priču, način na koji se predstavlja određeno "saznanje", koje ukazuje na dublje skrivenu Tajnu, premda tek na površnoj razini. U ovoj skupini su situacije koje opisuju površni identitet Josipa Stossa – činjenica da prevodi Krležu na jidiš vrlo je neobična i stoga "razotkriva", odnosno ukazuje na dublje skrivenu Tajnu o kojoj on ne želi govoriti.

Važno je napomenuti da su događaji u tablici poslagani kronološki, redosljedom kojim se "realna" zbivanja odvijaju, a ne redosljedom kojim novinar doznaje te informacije. Riječ je o romanu skrivenoga, koji bi se mogao svrstati u žanr *mystery-crime* romana s ciljem otkrivanja određene istine, odnosno objašnjenja pozadine jednog ubojstva i razrješenja enigmatičnog slučaja. U napomeni čitateljima, sadržana je i žanrovska naznaka: "Shvaćate li me da sam se osjećao kao detektiv iz američkih romana, koje sam uvijek pažljivo čitao" (Stojević 1997: 26). Sadržane su mnoge karakteristike tog žanra: novinar intervjuira svjedoke, skuplja podatke i informacije koje zatim verificira u arhivima i knjižnicama, na internetu ne pronalazi ništa.

Događaji prvog stupca neutralni su i biografski podatci – Josip Stoss rođen je 1927. godine u Crikvenici od majke Židovke, a dvije godine kasnije rođen je njegov polubrat Ivo Feuerbach. O svom podrijetlu Stoss ne govori otvoreno, premda su zbog njegove fiksacije na jidiš poprilično očekivani. Apsolutno skriveni i tajni aspekt njegovog identiteta predstavlja činjenica da je za vrijeme nacizma bio u koncentracijskom logoru, ali ga je sa 17 godina postavljen za kapoa, zatvorenika-upravitelja logora, koji nije uspio spasiti majku od stradanja. Polubrat preživljava i ostaje ogorčen na Josipa, čekajući cijeli život osvetu. Kako bi se fizički i emocionalno udaljio od "tajne", Josip Stoss ju supstituirao glumom. S glumačkom trupom odlazi i utjelovljuje različite likove. Njegova je specijalnost imitiranje američkih glumaca, što ukazuje na aspekt odmicanja od vlastitog identiteta i prošlosti te početak simulacije novog života. Nasuprot simulaciji novog života je realni novi život, koji za Josipa nastupa upoznavanjem glumice Dore i njezine kćerke Lune, s kojima započinje novu Priču. Lunu šalje u židovsku školu, gdje ona uči jidiš, što konotira mogućnost novog ostvarenja židovskog identiteta. Budući da Luna utjelovljuje novi početak za židovstvo, Josip Stoss realno i simbolički započinje vezu s njom. Ta veza ima simbolički značaj jer se nalazi u području Tajne (skrivenoga). Veza s Dorom bila je nalik simulaciji jer su oboje glumci; Luna je autentično prihvatila svoje židovstvo i sama se počela baviti jidiš prevoditeljstvom, za razliku od Dore, koja je uporno tvrdila da nije Židovka. O Stossovom skrivanju vlastite prošlosti govori i činjenica da se nikad nije fotografirao, iako je bio glumac – svoj lik predstavljao je fotografijama američkih glumaca koje je imitirao kao član glumačke trupe. Dio "Priče" o Josipu Stossu je njegova reputacija velikog prevoditelja, iako nitko nikad nije pročitao njegove prijevode, što predstavlja još jednu naznaku "Tajne", koja će se nehotice razotkriti pojavljivanjem "deus ex machina" Ive Feuerbacha, tajnovite i nerazjašnjene figure bivšeg logaraša u Buchenwaldu, pred kraj romana.

To je prethodna priča, nedostupna Stojeviću. No njegov osobni razvoj teče zrcalno ovoj predpriči o Josipu Stossu. Stojević je novinar u crikveničkim "Vijestima", a "svi u birtiji Galeb znaju" za njegovo židovsko podrijetlo. On nema Tajni, nego je prigrlio taj aspekt svog identiteta, čemu ide u prilog baza fotografija koje dokumentiraju aktivnosti Židova u Crikvenici prije 2. svjetskog rata. Međutim, fotografije su ponovno lažne (simulacija) – riječ je o razglednicama Crikvenice, prizorima iz američkih filmova i naslovnica svjetskih jazz-

albuma, za koje piše da prikazuju birtiju "Galeb"²⁹⁶. To ukazuje da čak i protagonistovo otvoreno "razotkrivanje" židovskog identiteta skriva Tajnu o realnoj prošlosti, koja je nestala dolaskom nacizma. S obzirom da o aktivnostima crkveničkih Židova, ukazuje roman, nema mnogo podataka, valja ih reprezentativno ilustrirati holivudskim fotografijama koje barem mogu rekreirati dio te atmosfere. Prikazivanje crkveničkog židovskog života 1930-ih prizorima iz američkih filmova i fotografijama Franka Sinatre, nastoji se razotkriti tu Tajnu, ukazati da je ta prošlost realno postojala, čak unatoč pokušajima da se ona uništi. Pritom je konotacija da čak i priča protagonista Stojevića – kolikogod bio transparentan o svom židovstvu – ima skrivene elemente, vezane uz 2. svjetski rat, o kojima se ne govori, čak niti ne razmišlja. Stojević se prisjeća kako ga je baka Barica podučavala jidišu, ali što je bilo s drugom rodbinom, ne doznaje se. Konotacija je pritom da Stojević predstavlja prosječnog stanovnika Hrvatske – čitatelj na početku čitanja nema razlog pripovjedača okarakterizirati pripadnikom jedne singularne društvene skupine. Svaka skupina ima svoju povijest i traumatične, skrivene aspekte o kojima se ne govori otvoreno.

Kada Stojević u redakciji "Vijesti" konačno doznaje (površan i nepotpun) podatak da je Stoss "jedini prevoditelj najslavnijeg hrvatskoga književnika Miroslava Krleže" (1997: 23), riječ je o krnjem podatku kojim se taji ključni dio informaciju. Na koncu, Stojević dobiva potpunu činjenicu da je Stoss prevoditelj na jidiš, no urednik inzistira da je to "no, jezik nekih nobelovaca" (1997: 23). Jidiš se svrstava uz određenu društvenu skupinu (nobelovce), pritom konotirajući da je riječ o vrlo udaljenom jeziku koji govori samo malen broj ljudi, fizički i društveno udaljenih, vezan uz intelektualne krugove. Pripovjedač Stojević se zbunjuje i nastavlja ponavljati: "jidiš... jidiš... jidiš..." – vrtilo mi se u glavi, kao da znam o čemu se radi. A, radilo se, jednostavno, o tome da sam ga govorio u svojoj kuhinji" (1997: 25). Jidiš je za njega neposredna okolnost uz koju je odrastao, a ne udaljeni jezik nobelovaca. No, čim pripovjedač dolazi blizu mogućem razotkrivanju vlastite prošlosti, počinje izbjegavati njezino iznošenje te govori o *macesu* (*matzot*) koji se može raspasti zbog vlage u kuhinji (1997: 25). Jezik teksta je neposredan, identificirajući recipijenta kao bliskog sugovornika. Pripovjedač se obraća čitatelju kao prijatelju, podrazumijevajući da on, kao i "svi iz birtije Galeb" (1997: 25), znaju sve o *macesu*, jidišu i obrezivanju.

Čak i kada govori o "priči svog života" (1997: 95), novinar Stojević zapravo piše kratku povijest kulture 20. stoljeća. Zašto je tomu tako, pripovjedač obrazlaže u uvodu te priče: "Bog je napisao Pismo za Sve i Svima, i Tko God je poslije Njega pisao, samo je prepisivao Njegove Riječi u tako sitnim dijelovima značenja, koliko je Pismopisac mali pred Njim" (Stojević 1997: 95). Ukratko, pisanje bilo kakve priče bilo bi samo kopiranje, zbog čega i ne treba pretenciozno inzistirati na velikoj Priči, odnosno Pismu. Umjesto toga, valja pisati samo malene priče, metatekstualne, autoreferencijalne i autoironične. Prema tome, pripovjedačeva ironija nije usmjerena prema kanonu, kojeg duboko poštuje, nego prema samome sebi i prema nemogućnosti ikoga napisati nešto što već nije napisano. Čak se i motivacija za pisanje ovog romana (na metarazini) objašnjava kao rezultat razgovora s Gospodom, koji je dao ideju za priču novinaru Stojeviću. Vidjevši da je novinar nesretan tijekom alkoholiziranja u birtiji "Galeb", Gospod mu je obećao da će ga pokušati učiniti sretnim, a u međuvremenu, neka se pozabavi pisanjem ovog romana. Na taj način, sve zasluge za svaki tekst ikad napisan pripisuju se Gospodu. Iz perspektive metatekstualnosti, riječ je o apsolutnom afirmiranju ključne dimenzije kanona – da je Gospod dao ljudima Bibliju i nakon toga, ljudi su nastavili samo

²⁹⁶ O intermedijalnosti u romanu već je napisan rad (Rem 2025).

prepisivati. Pod Pismopiscem ovdje se misli na Mojsija, koji je napisao Toru, ali potencijalno i o drugim suautorima, za koje se ovim fragmentom konotira da nisu pisali samostalno, nego božanskim diktatom. Svako kasnije pisanje postaje kopiranje, ali original i dalje ostaje originalom.

Sada zaintrigiran, Stojević odlazi do Stossove kuće u Kali (no on često umjesto toga boravi u hotelu znakovitog naziva *Therapia*, pred kojim redovito pije absint). Na ovom mjestu Stojević upoznaje Lunu s kojom će kasnije razviti vezu – ona ga podsjeća na Betty Boop, što ukazuje na još jedan način zamjene stvarnosti simulacijom. Umjesto da upoznaje pravu Lunu, promatra ju kao lik iz crtića. Kasnije će, tijekom razgovora na travi, pomisliti da je njezin govor ritmičan nalik pjevanju Julie Andrews u "Sound of Music", a tek na samom kraju romana, naglasit će da sada pred njim više nije Betty Boop, nego Luna Stoss: "Ona ulazi u redakciju *Vijesti*. Sjećate li se onih *crta po sredini*. Ako ne, pogledajte ih. Hodaju s njom. Te *crte*. Ona je, najedanput – Luna. Ne mijša se s Betty Boop ni s Julie Andrews" (1997: 149). Ulazak stvarne Lune, nasuprot likovima iz filmova, označit će novi početak za njih dvoje, ali i za židovsku kulturu: "Ona i ja prevodimo *Balade Petrice Kerempuha* na jidiš. Zna, ono što je nestalo u onoj secesijskoj peći s bordurama u *Vijestima*" (1997: 177).

Cijeli prvi dio romana nijednom ne uključuje aspekt Priče koja otkriva realnost (4). Čak i priče koje se u prvom dijelu romana pojavljuju služe samo za distrakciju, odnosno u svrhu glume (3). Stoss odgađa intervju novinaru Stojeviću sve dok ovaj ne pročita njegove prijevode, što nije moguće, budući da nigdje nisu dostupni, na taj način pokušavajući izbjeći govorenje svoje Priče. Premda se odmah zaljubio u Lunu, Stojević se počinje viđati i s Dorom, nadajući se otkrivanju Tajne o Stossu. "To sam želio. *Njega*, a ne Doru" (1997: 123).

Stoss prima zasluge i nagrade za prevoditeljski rad, što je dio Priče o njemu kao slavnoj ličnosti, premda nitko te prijevode nije vidio. Kada tijekom simpozija "Stric Vuje" jedan židovski posjetitelj postavlja pitanje o tome gdje se mogu pročitati prijevodi, organizatori skupa odgovaraju da je sve "već poznato" (1997: 55), odgađajući daljnji razgovor, no tim se pitanjem ipak razotkriva dio Priče, odnosno razvija se svijest kod posjetitelja o tome da ipak nije sve već poznato.

Luna daje intervju Stojeviću, ali njime zapravo ništa ne govori, odgovarajući samo u vrlo općenitim frazama. Na pitanje koja je razlika između crikveničkog i kalifornijskog mora, ona odgovara: "To je neusporedivo. Neusporedivo" (1997: 62). Ubrzo nakon toga, intervju daje i Josip Stoss, no Stojeviću je pritom nelagodno zbog tih silnih nastojanja proniknuti u Stossovu tajnu. Premda Stoss govori o svom prevoditeljstvu na jidiš, cijelo vrijeme osjeća da Stojević pokušava iz njega izvući podatke te zaključuje u sebi, ne izgovarajući naglas: "mene sve tajne progone. Ne bih želio da dođete do njih" (1997: 77).

Na koncu, Stossov polubrat pojavljuje se kao "deus ex machina" i predaje novinaru Stojeviću papir s tvrdnjama o Stossovom podrijetlu, koje Stojević provjerava u arhivu i zatim zapisuje kao cjelovitu Priču (u formi ovog romana). Svijest o podrijetlu počinje se dodatno buditi u Stojeviću nakon zaljublivanja u Lunu, koja je Luna, a ne više Betty Boop, te zaključuje da bi, budući da je njegova baka bila jidistica, mogao i on postati. Luna doznaje da je njezin otac Ivo Feuerbach, spaljuje stare prijevode koje je radila za Stossa i odlazi upoznati Feuerbacha, nakon čega Feuerbach upuca Stossa (vjerojatno čuvši da je ovaj iskorištavao njegovu kćerku), a Dora odlazi u Ameriku. Roman završava Pričom, odnosno novim početkom za par – Stojević i Luna nastavljaju zajedno prevoditi hrvatsku književnost na jidiš i graditi mostove među kulturama.

Na taj način, čuvaju i sjećanje na Josipa Stossa, još jednu (zakašnjelu) žrtvu Šoe, koji je smatrao da se ne čini dovoljno za očuvanje kulture jidiša u hrvatskom društvu. O marginalnom statusu jidiša kao apstraktnog *jezika nobelovaca*, Josip Stoss govori: "to je jezik koji je u Hrvatskoj zanemaren, premda bi on morao doći u svaku kulturnu hrvatsku kuću" (Stojević 1997: 76). Upravo to postaje misija Lune i novinara Stojevića.

Stvar (nije skriveno)	Tajna (skriveno)	Gluma (nije otkriveno)	Priča (otkriveno)
Prethodna priča			
1927. rođen Josip Stoss u Crikvenici			
1929. rođen Ivo Feuerbach u Crikvenici			
	Josip Stoss, njegova majka i polubrat završe u logoru		
	Josip Stoss sa 17 godina postaje kapo u logoru		
	majka Hilda je ubijena	polubrat Ivo preživljava i ostaje u Crikvenici	
		Josip Stoss migrira s glumačkom trupom	Josip Stoss upoznaje glumicu Doru s kćerkom Lunom
Josip Stoss uči Lunu jidiš i obrazuje ju na židovski način	Josip Stoss započinje vezu s Dorinom kćerkom Lunom	Josip Stoss ne pristaje se fotografirati, iako je glumac	Josip Stoss postaje slavan prevoditelj
Josip Stoss vraća se u Crikvenicu			
Radnja romana			
novinar Stojević susreće "poznatu ličnost" na Glavnoj plaži u Crikvenici		Stojević ga uspoređuje s likom iz sapunice	"poznati" Josip Stoss se fotografira za <i>Foto-Turres</i>
novinar Stojević u hotelu saznaje da Stoss za doručak jede dvopek s indijskim čajem i sokom od rajčice			"Kako krenuti u priču? O čemu s njim razgovarati?" (1997: 12)
Stojević susreće Stossa uz bazen hotela <i>Therapia</i> , uz piće	Stoss: "Znate li tko sam ja?"	"Poznata ste osoba u Crikvenici."	
	"Po čemu?" (1997: 15)	Stojević ne govori ništa	
	Stoss priča o povijesti fotografiranja		
	Stojević pokušava saznati u redakciji "Vijesti" po čemu je Stoss poznat	urednik govori da je Stoss "jedini prevoditelj" Krleža (1997: 23)	
	Stojević pita: "Na koji jezik je on prevoditelj?" (1997: 23)	urednik odgovara: "Na jidiš. To ti je neki, kako bih rekao, no, jezik... nekih nobelovaca." (1997: 23)	

Stojević se prisjeća da je odrastao uz jidiš u svojoj kuhinji	Stojević skreće temu na <i>maces</i> koji se raspada u vlažnoj kuhinji		
Stojević odlazi u Stossovu kuću u Kali i upoznaje Lunu		Stojević pomisli da Luna slična Betty Boop	Stojević primjećuje Lunine hulahopke s crtom na sredini
	Stoss odgađa intervju dok novinar ne pročita njegove prijevode	u arhivima ni na internetu nema tekstova koje je Stoss navodno prevodio	
Stojević susreće Lunu u birtiji "Galeb"	Luna ne govori dobro hrvatski i njezin izgovor "nalikovaše na šum tritona na uhu, a manje na nešto što bi se moglo imenovati razgovijetnim" (1997: 39)		Stojević očarano promatra Lunine hulahopke s crtama na sredini i nije mu važno o čemu ona govori
Stoss je već primio prevoditeljske nagrade kod gradonačelnika	zakasnivši, novinar Stojević drži izlaganje na primanju kod gradonačelnika, ali ne sjeća se o čemu	Stojević započinje vezu s glumicom Dorom, dublericom Veronike Lake	Stoss drži predavanje o <i>Baladama Petrice Kerempuha</i> i o jidišu
Luna govori Stojeviću da ju Stoss "iskorištava" za prevođenje	Stojević pomisli da bi bilo drukčije da je rekla da ju "koristi"		Stoss drži predavanje u Židovskom udruženju Hrvatskog Primorja o Hrvatima u Jeruzalemu
		Stoss, Dora i Luna putuju u Kaliforniju	
Stojević naizmjenično telefonira s Lunom i Dorom	Dora govori Stojeviću da Luna i Stoss "spavaju"	Stojević pita zašto netko u Kaliforniji ne bi spavao (1997: 49)	
	Dora govori Stojeviću da on ništa ne shvaća i ne razumije		Stojević se prisjeća da je njegova baka Barica bila članica Crikveničkog židovskog kazališta "Palma"
"Vijesti" su pokrovitelj simpozija <i>Stric Vuje</i>		govori se o Stossovom prevoditeljstvu, ali bez njega	židovski posjetitelj pita gdje bi mogao pročitati prijevod Krleže na jidiš
	organizatori odgovaraju da je već "sve poznato" (55)		
Stojević telefonira s Dorom	Dora govori Stojeviću da on ništa ne shvaća i ne razumije		
Stojević telefonira s Lunom			Stojević razmišlja o toplini Luninog glasa
Dora i Luna šalju pisma	Dora piše: "Sve samo ti rekla, a ne razumiješ" (1997: 58)	Luna piše o svojim doživljajima na putovanju	Stojević razmišlja kad će sljedeći put poljubiti Lunu
Stoss, Dora i Luna vraćaju se u Crikvenicu		Luna daje intervju, ali ne govori gotovo ništa	

Stojević susreće Stossa pred bazenom hotela <i>Therapia</i> uz piće			Stoss daje sadržajan intervju o prevoditeljstvu
	Stojević iščitava druge sadržaje "između redaka"	Stojević na balkonu ulice Kali ugleda Ivu Feuerbacha	
Ivo Feuerbach dolazi u redakciju "Vijesti" s podacima		Stojević piše "priču svog života" (1997: 95)	
Stojević utvrđuje vjerodostojnost podataka u arhivu			Stojević u formi "11 Feuerbachovih teza" objašnjava Stossovo podrijetlo i pozadinu
	Luna i Stojević razgovaraju o tajni i Tajni	Stojević piše kako mu je u birtiji "Galeb" Gospod uručio nacrt za ovaj roman (1997: 131)	Stojević se prisjeća da je njegova baka Barica podučavala jidiš u "sinagogici pokraj morca" i zaključuje da bi mogao postati njezinim nasljednikom, jidistom (1997: 113)
	Stojević doznaje da je Stossov polubrat, Ivo Feuerbach, Lunin otac	Stoss ne zna jidiš i nije pročitao "Balade Petrice Kerempuha"	Luna je cijelo vrijeme prevodila za Stossa
	Luna spaljuje prijevode u peći redakcije "Vijesti"	Stojević se pita jesu li ti prijevodi ikad i postojali	
		Dora se pakira	
Luna odlazi kod oca Ive Feuerbacha	Feuerbach ubija Stossa	Dora odlazi u Ameriku	Luna i Stojević se vjenčaju
Stojević je bio na suđenju Feuerbachu	Feuerbach je završio u zatvoru na 20 godina i nastavio pisati teze o Stossu	u crikveničkom Parku Primorja podignuta Stossova bista s natpisom: "Na vječni spomen glasovitome hrvatskome prevoditelju" (1997: 176)	Luna i Stojević nastavljaju prevoditi Krležu na jidiš

Tablica 1 – mitemska analiza Stojevićevih "Balada o Josipu" po Levi-Straussu

VIII. II. Komunikacijske i sociološke konotacije

Sociološka shema romana fokusira se na crikveničke Židove nakon 2. svjetskog rata. Svi oni dijele prošlost, sastavljenu od Priče (onog što je otkriveno), Stvari (realnih podataka koji nisu skriveni), Glume (kojom se odmiče od eksplicitnog spominjanja Tajne). Gotovo svi događaji su "duplicirani" – Stojević odlazi Luni, Stojević odlazi Dori; Feuerbach se vjenčava s Dorom, Stoss se vjenčava s Dorom; Stoss ima vezu s Lunom, Stojević ima vezu s Lunom. Svaki događaj ponavlja se dva ili čak tri puta. Dijalozi su sastavljeni od višestrukog ponavljanja jedne te iste rečenice kojima se sprečava na otvoreno iznijeti određena informacija. Ta ponavljanja nalikuju odjekivanju kroz komunikacijski kanal, pri čemu do recipijenta dolazi poruka u skrivenom, umjesto u otkrivenom obliku. Recipijent je taj koji mora dekodirati poruku, čitajući između redaka, odnosno "praznina između riječi". Propitujući čija je to priča, "moja ili vaša", pripovjedač direktno uključuje čitatelja, implicirajući da je i on sam sudionik u konstrukciji

značenja, pri čemu Josip Stoss može predstavljati skrivene aspekte njegove vlastite Priče. Svi likovi fluktuiraju oko naslovnog junaka Stossa, no on sam rijetko govori o sebi. Sve se događa njemu, a on u tome sudjeluje samo kao promatrač ili glumac, bez aktivne participacije. Drugih likova u romanu nema, osim bezimenog urednika "Vijesti", čiju poziciju kasnije preuzima Stojević – te reference na Josipovu i Ivinu majku Hildu, žrtvu Šoe.

Stojević susreće Stossa tri puta uz bazen hotela *Therapia*. Taj podatak je značajan jer se nalaze na moru (u Crikvenici), pa opet, Stoss ne koristi gradske plaže, nego bazen uz hotel, što još jednom svjedoči o nekakvoj "tajni" koju ne želi otkrivati pojavljujući se pred ljudima. Na plaži ga se zatječe samo tijekom *photosessiona*, ali on pritom imitira američke glumce, a ne sam sebe. S obzirom da Stoss ima dvije nekretnine u Crikvenici, jedna od kojih je vila staklenih zidova, nejasno je zašto odsjeda u hotelu *Therapia* – ako ne zbog terapija koje hotel nudi. Josip Stoss na početku je uspoređen s likom iz sapunice: "Hotel *Therapia* u Crikvenici bješe, kako se u klasičnim romanima kaže, boravište čovjeka iz *soap-opere*, to jest sapunice, J. J. O. S.-a" (Stojević 1997: 12).

O tome da je Stossov život nalik predstavi konotira se kroz cijeli roman, uključujući opise finalnih prizora: "Luna izlazi iz kuće svog oca Ive Feuerbacha. Odlazi preko puta. U kuću J. J. O. S.-a iz soap opera, opereta i ostalih sličnih gluposti koje se zbivaju samo na pozornici. A pozornica je na sebi imala sljedeća zbivanja" (1997: 170).

O liku Ive Feuerbacha čitatelj ne doznaje apsolutno ništa, stoga njegov život uistinu ostaje Tajna. Od čovjeka iz birtije "Galeb", novinar doznaje da je Ivo Feuerbach svima rekao kako je njegov otac, Nijemac Herbert, stradao u nesreći u jedriličarenju, ne spominjući nikom da je zapravo bio Židov te da je ubijen u Buchenwaldu. Taj mistični polubrat Josipa Stossa pojavljuje se na balkonu jedne od kuća u Kali i zatim donosi papir s informacijama u redakciju "Vijesti", a bez da se o njemu samome išta doznaje. Zbog toga ga se može interpretirati kao "negativnu stranu" Josipa Stossa, aspekt njega samoga. Slično tomu, lik Josipa Stossa može se tumačiti kao aspekt protagonista Stojevića (na što ukazuje i sličnost prezimena Stoss i Stojević). Dora i Luna također se mogu promatrati kao dvije verzije jedne osobe. Promatrajući život Stossa, Stojević je primijetio opasnost kakvim bi i sam mogao postati jednog dana, što je svakako odlučio izbjeći: "No, nikada ne pomislite da sam Ja postao On. To je samo filozofsko pitanje i nema veze sa životom" (1997: 178).

Dora	Luna
piše o nemogućnosti komunikacije sa Stojevićem	piše o svojim iskustvima, osjećajima i mislima
govori o Stossu i Luni	govori o svojim proživljavanjima
govori razgovijetno	govori nerazgovijetno
Stojević ju ne razumije	Stojević ju razumije
glumica	prevoditeljica s hrvatskog na jidiš
dublerica Veronike Lake	inkarnacija Betty Boop
bila u vezi s Feuerbachom	Feuerbach joj je otac
bila u vezi sa Stossom	bila u vezi sa Stossom
bila u vezi sa Stojevićem	u vezi je sa Stojevićem
"Mi nismo Židovi"	prihvaća svoje podrijetlo
ima tajne o kojima ne govori	ima tajne, ali kasnije ih ipak ispriča Stojeviću
jezici. 1) hrvatski, 2) engleski	jezici: 1) engleski, 2) jidiš, 3) hrvatski
na kraju se vraća glumačkoj trupi	na kraju ostaje sa Stojevićem i nastavlja prevoditi na jidiš

Tablica 2 – komunikacijske konotacije ženskih likova u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

Neke od ključnih razlika između Dore i Lune su stav prema vlastitom podrijetlu i s time povezanim tajnama. Dora apsolutno demantira da je Židovka, dok Luna o tome otvoreno govori. Luna ima određene tajne, ali je ipak spremna o njima govoriti. Dok Dora izvrsno govori hrvatski, ali taji informacije, Luna neposredno i autentično iznosi svoje misli i osjećaje, iako "frflja hrvatski" te ju se jedva može razumjeti. Iako je Lunin govori nalik "šumu tritona", nju Stojević izvrsno razumije; ipak, Doru, koja govori gramatički savršeno, uopće ne razumije. Čitavi njegovi dijalozi s Dorom svode se na predbacivanje međusobnog nerazumijevanja. S druge strane, Lunine rečenice Stojević često ne uspijeva dešifrirati, ali uživa sjediti uz nju i promatrati ju, a kasnije uspijeva u glavi sastaviti nekakvu "priču" o sadržaju koji je ona željela podijeliti. Iako njezin govor on akustički ne razumije, razumije ju emocionalno; vrlo elokventnu i rječitu Doru, Stojević razumije akustički, ali ne i emocionalno: "Dora je zračila onime što svi pokušavamo reći, a nikada ne znamo izgovoriti" (1997: 80). Tu je riječ o generacijskoj razlici: Židovi koji preživljavaju Šou (Ivo, Josip, Dora) navikli su govoriti vrlo razgovijetno, pritom ništa ne govoreći, dok sljedeća generacija (Stojević, Luna) više nema potrebe za time.

Ivo Feuerbach	Josip Stoss	novinar Stojević
bio u vezi s Dorom	bio u vezi s Dorom	bio u vezi s Dorom
Lunin otac	bio u vezi s Lunom	u vezi je s Lunom
majka Hilda ubijena u Šoi	majka Hilda ubijena u Šoi	baka Barica umrla na Jom Kippur
bio zatvorenik u logoru	bio kapo u logoru	/
/	simulira prevođenje na jidiš	odrastao je uz jidiš
visok 180 cm, 60 godina, sivkasto odijelo, dugačka brada, crvene oči (1997: 91)	ilustriran fotografijama glumaca: Tennessee Williams, Ben Turpin, Antonin Artaud, Georges Melies (1997: 17-20)	o sebi govori kroz kratku povijest kulture 20. stoljeća
/	glumac, imitator, mađioničar	novinar

Tablica 3 – komunikacijske konotacije muških likova u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

Kao što su Dora i Luna poprilično slične, likovi Ive Feuerbacha, Josipa Stossa i Stojevića međusobno nalikuju. Sva trojica bila su u vezi s Dorom, a postoji poveznica i s Lunom. O

Stojevićevim precima ne doznaje se ništa, osim da je baka Barica bila jidistica u sinagogi te da je umrla na Jom Kippur. Ipak je primjetno da je svaki od te trojice likova opisan na potpuno različit način. Ivo je opisan konkretnim navodima o visini, dobi i duljini brade, dok je Stoss opisan kao čovjek koji često mijenja izgled, ovisno o glumcu kojeg imitira u glumačkoj trupi *Point Sur*: "Radi se, dakle, o kraju *onoga* rata, pa to svjedoči i o sposobnostima Našega Prevoditelja da pregazi Veliku Baru – i da pretvorbama u različite likove zataška svoj pravi lik" (1997: 18). Novinar Stojević pronalazi isječak iz američkog časopisa u kojemu piše "*a Joseph će Stoss, na čije smo višestruke glumačke prijetvorbe već naučili za gostovanja u Bostonu, zaigrati čak u trima ulogama (Ben Turpin, Antonin arnaud i Georges Melies)*" (1997: 19).

Josip Stoss je glumac, imitator, čak i mađioničar zbog svoje čarobne mogućnosti potpunog preuzimanja izgleda drugih osoba – ovdje je vidljiva alegorija o životu Židova poslije Šoe, koji su se nastojali na sve moguće načine udaljiti od prethodnih iskustava i započeti novi život. Njegova motivacija za obrazovanje Lune u židovskoj religiji i podučavanje jidišu bila je osjećaj krivnje zbog iskustva s logorom. Luna je, razvijajući emocionalni odnos sa Stossom, suosjećala i zbog toga mu odlučila pomoći s prijevodima. O prošlosti Josipa Stossa, Luna govori: "Poradio je na tome da se Balade Petrice Kerempuha prevedu na jezik na koji još nije prevedeno to epohalno djelo. Vraća se sada na izvore svoga podrijetla (...) i onda je odlučio tome gotovo najznačajnijem hrvatskom djelu posvetiti svoj život" (Stojević 1997: 36). No, svaki put kad se njezin govor o Stossu približi temi Šoa, pripovjedač prekida njezino pripovijedanje, ne prenosi ga dalje čitatelju, nego umeće "Bla-bla-bla.... Bla-bla-bla... Bla-bla-bla" te počinje komentirati Lunin izgled: "Zamjećujete li ta prsica? (...) Bokovi na barskoj stolici ponešto su širi" (Stojević 1997: 36).

Pojavljivanjem novinara Stojevića, ona se uspijeva odvojiti od svog očuha, Židova generacije preživjelih, i razvija odnos sa Židovom druge generacije, s kojim je komunikacija lakša i prirodnija. Oni se razumiju emocionalno, čak iako ne uspijevaju dešifrirati svaku riječ koju govori ona druga osoba. Stojević se plaši Stossa, odnosno njegovog autoriteta: za jednog novinara, ugled jednog slavnog glumca i nagrađivanog prevoditelja djeluje prijeteće.

No, Stoss se također plaši Stojevića, odnosno mogućnosti otkrivanja tajne o njegovoj prošlosti. Naznake njegove unutrašnje tuge vidljive su u neobičnim dijalozima s protagonistom, koji uporno želi od Stossa dobiti intervju. "Znate li da ja ne dajem interviewe?", upitao je Stoss, a zatim se potpuno zablokirao, ponavljajući samo: "Ne znate... Ne znate..." (1997: 30), kao da želi naznačiti postojanje nečeg što protagonist *ne zna*, odnosno tajne o svojoj prošlosti. Zatim dodaje turobnim glasom: "Ja sam jedini prevoditelj Petrice Kerempuha na jidiš. *Jedini...*", a pripovjedač ilustrira težinu koju je osjećao čuvši Stossove riječi: "ovo *Jedini* slomilo mi je noge" (1997: 31).

O izgledu novinara Stojevića ne zna se ništa, osim da je prikazan na jednoj od fotografija suđenja Feuerbachu u polucilindru, a njegova životna priča zapravo je povijest kulture 20. stoljeća. Kao postmoderni čovjek, on svoj identitet gradi na temelju utjecaja medija, prvenstveno glazbe i filmova, zbog čega je "priča o njemu" zapravo priča o medijima koji su formirali njegove ukuse.

VIII. III. 1. Tehnološke konotacije

Fotoaparat *Canon* opisan je kao blještavilo (lažno svjetlo) koje zaklanja sunce (autentično svjetlo), stvarajući određeni privid. Fotoaparatom se stvaraju slike, opisane u tekstu kao

"varke". U tekstu, o vizualnim medijima piše sljedeće: "slika neka bude varka, neka bude čista prijevara, u što ćete se osvjedočiti i sami, kada vam priložim drugačije fotografije (...) lik promovira nevinost koju želim, a ne onu koja je stvarna" (Stojević 1997: 90) Stoga, fotografije služe *skrivanju* realne stvarnosti i promoviranju onakve kakvu se želi. Likovi na fotografijama ne prikazuju istinitu stvar, nego ju skrivaju, u što se čitatelji "Balada o Josipu" mogu uvjeriti budući da je jedna osoba prikazana fotografijama *različitih* glumaca. Također se ukazuje na to da se Priča može mijenjati ovisno o kutu gledanja, odnosno slikama koje se prilože. Pritom je riječ i o stavu prema vizualnosti uopće. Tekst ukazuje da je svaka fotografija varka, odnosno simulacija zbilje, zbog čega Druga zapovijed u židovstvu zabranjuje upotrebu vizualnih umjetnosti: "Nećeš učiniti za sebe kip niti sliku ičega što je gore na nebu, dolje na zemlji, ili u vodi ispod zemlje,"²⁹⁷.

Dim, cigarete, alkohol, vatra, peć u romanu se dovode u vezu s nacističkim krematorijem. Prezime Stossovog polubrata je Feuerbach (Feuer – vatra). Dok cigareta ima neutralnu konotaciju kao nešto što se konzumira u birtiji "Galeb", dim poprilično prijeteći okružuje likove, reminiscirajući na prizor iz konclogora. Kad Luna zapali Stossove prijevode, tekst povlači direktnu paralelu između cigareta, alkohola (koji konotira zapaljivu tvar), vatre u peći i krematorija: "Dakle, jasno je kao *na dlanu*, mi pušimo *one* cigarete i *ono* piće. Jasno mi je i to da je *onaj* rukopis pretvoren u pepeo, na sličan način kao što je to J. J. O. S. činio s ljudima. Ima to *strašno* psihoanalitičko značenje" (1997: 155). Navodi se da je alkohol nešto što se puši, a ne pije. Alkohol kroz cijeli roman pojavljuje se kao prisutna pozadinska stvar – Josip Stoss pri svakom susretu sa Stojevićem ima alkohol u ruci, a i protagonist ga često konzumira. "Psihoanalitička" konotacija alkohola i cigareta kao štetnih tvari pomoću kojih se nastoji potisnuti tajna (vezana uz neko negativno i destruktivno iskustvo) stalno je aktivna tijekom romana, kad se čitatelj zapituje za razloge čestog spominjanja cigareta i alkohola. Konotacija je pritom, nažalost, vezana uz Šou, katastrofu opisanu u znanstvenoteorijskom smislu kao nehumani, visokotehnologizirani sustav uništavanja, pri čemu se odnos između počinitelja i žrtve maksimalno umanjio – kako zaposlenici logora ne bi morali osobno ubijati žrtve, uspostavljen je sustav plinskih komora itd. Tehnologija stoga u romanu također ima negativne konotacije – tehnika fotoaparata proizvodi iluziju, a tehnika peći, čak i u širem smislu vatre kao izuma, konotira uništavanje. Kako je moguće da novinaru Stojeviću, kad vidi prizor zapaljenih papira, u glavi bljeska scena uništavanja pomoću vatre u konclogoru?

Tehnološki medij koji ima pozitivne konotacije je telefon, zahvaljujući kojem Stojević održava vezu s Lunom za vrijeme njezinog putovanja u Ameriku, ali i prvi put doznaje jednu tajnu od Dore – podatak o Luninoj vezi sa Stossom. Stoga se u fizičkoj udaljenosti prvi put otkriva dotad prikriveni podatak. Kako je evidentno u "priči o pripovjedaču", ali i na drugim mjestima, protagonist se snažno poistovjećuje s figurama, stvarnim i izmišljenim, vezanim uz kulturu 20. stoljeća. Glazba, filmovi, raznovrsni mediji – ostavljaju snažan pozitivan utjecaj na izgrađivanje osobnosti protagonista.

²⁹⁷ לא תעשה-לה לֵהֶסֶל וְכַל-תְּמוֹנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם וּמַמְעַל וְאֲשֶׁר בְּאָרֶץ מִתְּחַת וְאֲשֶׁר בַּיָּם וּמִתְּחַת לְאָרֶץ: (Knjiga izlaska 20: 4)

pozitivne konotacije	neutralne konotacije	negativne konotacije
Tehnološka shema		
telefon (omogućuje povezivanje)	fotoaparatus (kreira simulaciju stvarnosti)	vatra, peć, dim, cigarete, alkohol
glazba, filmovi		
Zemljopisna shema		
Crikvenica	Kalifornija	Buchenwald (prošlost)
plaža	bazen	
zgrade u Kali	hotel <i>Therapia</i>	
Sociološka shema		
Milorad Stojević	Josip Stoss	okupatori (prošlost)
Luna Stoss	Dora Stoss	
	Ivo Feuerbach	

Tablica 4 – tehnološke, zemljopisne i sociološke konotacije u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

VIII. III. 2. Zemljopisne konotacije

Temeljna zemljopisna opreka jest ona između Crikvenice i Kalifornije, dva mjesta uz more, a ipak, prema Luninim riječima, međusobno neusporediva. Pritom pamćenje Buchenwalda ima negativnu konotaciju, zbog čega Stoss i nastoji izbrisati to mjesto iz sjećanja, ali Ivo Feuerbach ga zato čuva u mislima, ne uspijevajući prestati misliti o tome. Dvojica braće tako se sukobljavaju – nalik Kajinu i Abelu, pri čemu jedan od njih naizgled profitira dobivajući poziciju upravitelja logora – ali kasnije se situacija obrće. Ivo Feuerbach je taj koji će ubiti Josipa Stossa i dobiti kćerku Lunu. Stossov život bit će temeljen na imitaciji američkih glumaca i pohađanju "terapija", kako se sugerira u romanu, premda će dobiti nagrade, neće se osjećati zaslužno s obzirom da prijevodi nisu bili doista njegovi.

Kako je već objašnjeno, Stossov život nalik je simulaciji, na što se ukazuje i navođenjem da Stoss za plivanje koristi isključivo bazen s kloniranom vodom – a ne more. Premda je novinar na plaži po prvi put ugledao Stojevića, tada nije razgovarao s njim. Tek sljedeći put, kad ga je susreo pored bazena, uspio je stupiti u dijalog s njim: "Razgovor se vodio, kako se kaže, pred bazenom" (Stojević 1997: 13). Prema tome, bazen treba promatrati kao znak. Bazen je vrsta *simulacije mora*, metonimije mora "u malom": riječ je o plitkom udubljenju obojanom plavim pločicama, s malenom količinom tekućine koja cirkulira, s umjetnim dodanim elementima i bez života. More je nasuprot tome duboko, prostrano, ispunjeno životom i povezano sa svim vodama u svijetu. Život Židova koji su preživjeli Šou – Stossa, Dore, Ive – nalik je bazenu, koji je ispunjen malenom količinom vode i obojan umirujuće plavim pločicama – ali plivanje u bazenu uvijek je površno, tjeskobno, ograničeno – ne može se ići niže od određene dubine. Na taj način osigurali su se od susreta s nepoželjnom "tajnom" iz prošlosti. Ako se sve zadržava na površini, ne može se doprijeti do neželjenih sjećanja. Život Lune i Stojevića je drukčiji: kao pripadnici druge generacije preživjelih (budući da se Josip Stoss naziva Stojevića "mladićem", pretpostavlja se da je mlađi od njega, bliže Luninim godinama), oni su odrasli u kontekstu "bazena", t. j. bijega od traume, ali su kadri suočiti se s time. Oni ne žive u strahu i tjeskobi, nego otvoreno govore o svom židovskom identitetu (Luna u intervjuu, a Stojević svim prijateljima u birtiji "Galeb", u kojoj, sugerira se, ima još Židova poput njega), učili su jidiš i žele čuvati jezičnu kulturu "židovskih kuharica i nobelovaca". Istovremeno čuvaju sjećanje na Josipa Stossa, kojem je u Crikvenici podignut spomenik.

Umnažanjem i raspršivanjem identiteta Josipa Stossa, čiji se različiti aspekti prikazuju likovima američkih glumaca, oslabljuje realni identitet subjekta "zamjenom njegovih identitetnih odrednica s odrednicama identiteta likova iz nekoga umjetničkog, kulturnog ili massmedijskog teksta" (Rem 2010: 51). Riječ je o dehumanizirajućem mehanizmu nacističkog sustava, kojim se brišu identiteti pojedinaca te im se pripisuju druga značenja. Josip Stoss mijenja ime triput tijekom života – u Jugoslaviji netom poslije rata je Osip, u SAD-u je Joseph, što sugerira još jednu dimenziju raspršivanja i umnažanja identiteta (Pejičić 2018: 23). Funkcija prikazivanja Josipa Stossa fotografijama glumaca jest vizualni prikaz njegove dehumanizacije nakon 2. svjetskog rata, nakon čega, kako čitatelj doznaje, on odbija fotografirati se, osim ako pritom ne imitira nekog drugog. Zbog višestrukih imena i fotografija različitih glumaca koji ga prikazuju, Stossov identitet se razlaže "do nerazpoznatljivosti (...) prizivajući na taj način paradoksnog identiteta koji se može ostvariti samo u svojoj različitosti, odnosno poništavajući sebe samoga" (Marot Kiš 2014: 180, 181).

Pojednostavljeni prikaz Lune slikama Betty Boop svodi kompleksnost njezine osobnosti na stereotipne karakteristike (Pejičić 2018: 26). Premda je protagonist fasciniran Lunom na pozitivan način, on nju na početku doživljava kao lik iz crtića – ovakvom stereotipizacijom ponovno se postiže konotacija dehumanizacije i nacističkog pogleda na čovjeka²⁹⁸. Tek u kasnijoj fazi, protagonist i Luna ostvaruju komunikaciju, postižu razumijevanje, nakon čega počinju jedno drugo gledati kao cjelovite osobe, ne likove iz medija. Pritom se šalje važna poruka – da čovjeka ne treba percipirati u skladu sa stereotipima, čak ni kada su oni pozitivni – nego ga u potpunosti upoznati.

Kao što roman "Čuješ li nas, Frido Štern" ukazuje na nemogućnost recipročne komunikacije kao uzrok Šoe, što je već vidljivo iz naslova (Rem 2025), "Balade o Josipu" ukazuju na probleme dehumanizacije, depersonalizacije i oduzimanja identiteta, uzrokovane nepoznavanjem drugoga. Šalje se pritom poruka o važnosti – ne samo intelektualnog spoznavanja sadržaja o kojem drugi govori (kao što je slučaj u disfunkcionalnom razgovoru između Dore i Stojevića) – nego i emocionalnog suživljenja s perspektivom drugog. Premda Stojević u početku ne razumije Lunu zbog njezinog naglaska, on ulaže poseban trud da bi se uskladio s njezinim emocionalnim stanjem – i tada ju počinje razumjeti. Ona više nije slika, Betty Boop, nego Luna, osoba.

Kako bi se tema *Šoa* mogla koristiti u obrazovne svrhe čuvanja sjećanja kroz medijske sadržaje bez pretjeranog traumatiziranja autora i recipijenata tih sadržaja, korišteni su određeni humorni učinci kao vrsta distrakcije (Sover 2022: 219). Jeza ne proizlazi iz onoga što se kaže, nego iz onoga što se odvija u pozadini, što ostaje neizrečeno. Sličnu strategiju koristi i ovaj roman – analizirajući peritekstualne i intertekstualne elemente, praznine među slovima i paragrafima, čitatelj će na podsvjesnoj razini percipirati radnju koja govori o transgeneracijskoj traumi Josipa Stossa, bivšeg zatvoreničkog nadzornika iliti kapoa u Buchenwaldu, čija generacija čuva to sjećanje tajnim, istovremeno pokušavajući graditi novu Priču o sebi, fizičkim i mentalnim odmicanjem iz prošlosti. Sljedeća generacija Židova, koju označavaju protagonist, novinar Stojević (koji nosi isto ime kao i autor romana), i Luna Stoss, uspjeh će se dovoljno odmaknuti od tih okolnosti, promatrajući povijest kao Stvar, zaključujući da sada treba pisati novu Priču – i posvetiti život promicanju kulture jidiša.

²⁹⁸ Slična vrsta alegorije koristi se u poznatoj seriji stripova Arta Spiegelmana "Maus" (1980.-1991., *Raw*).

VIII. III. 3. Binarne opreke

Roman započinje navođenjem opreke između smiješnog i ozbiljnog: "Ponekad čovjek u svome osjećanju nečega što se dogodilo, ili što se još uvijek događa, vidi četiri mogućnosti: ono što mu je nekada bilo smiješno, sada je ozbiljno. Obrnuta verzija glasi – ono što je nekada bilo ozbiljno, sada je smiješno. Potom, ono što je nekada bilo smiješno, i sada je (smiješno). Naposljetku, što vam nije bio problem pretpostaviti – ono što je bilo ozbiljno, i sada je (ozbiljno). Onoga, ili toga, čega nema, ovdje je" (1997: 7).

Opća poruka romana je da svaka Priča (pisano velikim slovom) skriva neku Tajnu, iza koje se nalazi Stvar koju treba dešifrirati. Tekst je postavljen kao šifrirani kod, u koji tek treba prokuknuti, a što je zadaća npr. židovske interpretacijske strategije *sod*, koja traži značenja izvan doslovne razine (*peshat*), implikacija (*ramez*) i analogija (*derash*). Također je vidljiva opreka između Stvari i Priče – Priča razotkriva Stvari, implicirajući pritom postojanje još neke neotkrivene Tajne. Teza romana stoga je metateza, vezana uz književnost kao kompleksni proizvod jezika koji nikad nije posve shvatljiv, a nerijetko saznanje, umjesto da razjašnjava, otvara još više pitanja.

Postoji opreka između slatke (pozitivno konotirane) tajne i "one druge" (negativno konotirane): "Shvatih tek kasnije kako je tajna, slatka ili ona druga, koja je mene zanimala, obavijena neznanjem", uz fusnotu: Ili Tajna, kako ću je gdjekad, ili kadšto, shvaćati, ako sam uopće, do samoga kraja išta shvatio" (1997: 11). Svakim novim saznanjem, postavlja se novo pitanje: "Budući da ja znam da ste na onome stupnju kada možete pratiti moju priču, ne dvojim kako pretpostavljate da priča dobiva rupu, šupljinu, pećinu, prazninu... a, mislite li kako je i sam nisam svjestan? Grdno se varate" (1997: 72). Stoga roman postavlja i tezu o mogućnosti saznavanja – ičega.

Tablica prikazuje neke od opreka navedenih u romanu, od kojih je najuočljivija ona između Tajne i Stvari, kao i Priče i odsutnosti Priče. Nakon spaljivanja Stossovih prijevoda, Stojević zapitkuje Lunu: "Spalila si *svoju* priču? – povukoh i ja dim *one* cigarete i otpih obilatiji gutljaj *onoga* pića?" (1997: 154). Riječ "ono" pritom ima konotaciju dijeljenog iskustva između pripovjedača i Lune, u koje se sada uvlači i čitatelj, koji nije samo recipijent, nego i aktivni sudionik zbivanja. Luna objašnjava da je to zajednička priča, a Stojević nastavlja razmišljati zbog čega Luna sama nije kapitalizirala prijevode koje je radila za Stossa. Svako razrješenje protuslovlja u romanu evocira nova protuslovlja. Premda se opreka između Tajne i Stvari prividno rješava formuliranjem Priče, ta priča zapravo otvara mnogobrojna nova pitanja, ukazujući na prethodno implicirana, ali zapravo skrivena značenja. Prema tome, ovaj postmoderni roman netipičan je u procesu razrješenja opreka. Između onog što se kaže i onog što se implicira, uvijek ostaje nedorečenost.

smiješno	ozbiljno
Priča (<i>derash</i>)	Tajna (<i>sod</i>)
Stvar (<i>peshat</i>)	implikacija (<i>ramez</i>)
znanje (jidiš kao kuhinjski jezik)	neznanje (jidiš kao "jezik nekih nobelovaca")
stvarnost	apokrif
slika (varka)	tekst (istina)
izgled	karakter
dokument	Pismo / Priča
autentičnost	Gluma

Tablica 5 – binarne opreke u Stojevićevim "Baladama o Josipu"

Nadalje je prisutna opreka između slike (koja je uvijek varka) i priče, odnosno napisanog teksta, koji može biti istinit, a ako to nije, onda je riječ o apokrifu: "no kako je u životu (...) gdje teško razlučiti što je stvarno a što apokrifno" (1997: 89). Pripovjedač zaključuje da treba gledati total, a detalje pritom smatrati apokrifnima. To je u skladu s židovskim promišljanjem o eshatološkom iščekivanju, gdje su detalji nebitni, a samo šira slika je važna. Dokumentima koje Stojević proučava u arhivu suprotstavljeno je Pismo, odnosno Priča, koja se piše sastavljanjem tih podataka u jedan logički slijed.

Opjeci između slike i teksta analogna je i opreka između izgleda i karaktera: Luna i Dora naizgled su slične, kako je pokazano u tablici usporedbi; pa ipak, njihov karakter je različit, što je primjetno prvenstveno u načinu njihove komunikacije. Također je važna opreka između realnog, autentičnog života – kakvim žive Luna i novinar Stojević – i glume, odnosno strategije prikrivanja stvarnosti – kakvim žive Dora, Josip i Ivo.

Osim skrivenog i otkrivenog, postoji i opreka između neznanja i znanja. Samo zato što se nešto ne zna, ne znači da nije istinito; pa ipak, saznavanjem nečeg, aktivira se uzročno-posljedični slijed. Premda Ivo Feuerbach već posljednjih 45 godina ima sve podatke o Josipu Stossu, on to ne "zna" zasigurno. Za njega, ti su podatci još uvijek apokrifni. Predavanjem tih informacija novinaru, Feuerbach ga dapače moli da on vjerodostojnost tih podataka provjeri. Tek novinar je taj koji *saznavanjem* istinitosti podataka oslobađa Feuerbachovu "vatrenu" želju za kažnjavanjem Josipa, koja je dotad bila tek latentna. Stvari iza Tajni se razotkrivaju i formiraju u Priču – koja ima svoj logičan slijed, odnosno predviđenu određenu vrstu posljedice. Ovdje je riječ o znanju shvaćenom na način Drveta znanja dobra i zla – konzumiranjem s njega, čovjek spoznaje da je razodjeven – i izlazi iz Edenskog vrta. Tek spoznavanjem Priče o Stvarima, aktivira se posljedica.

U skladu s formulom Levi-Straussa (1989: 225): $F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{(a-1)}(y)$, glavnom junaku (b) koji predstavlja dobro (y) suprotstavlja se netko ili nešto (a) što predstavlja zlo (x). Glavni junak (b) je trebao biti taj koji će ubojstvom (x) aktera koji predstavlja zlo (a-1) dovesti do trijumfa dobra (y).

Ovaj roman ne uspostavlja opreku između dobra i zla, nego između skrivenog i otkrivenog, smiješnog i ozbiljnog, Priče i Tajne, stvarnosti i apokrifa, autentičnosti i glume. Kad likovi *spoznaju* Stossovu tajnu – ili jedanaest tajni raspršenih u "jedanaest Feuerbachovih teza" – to saznanje dovodi smrt Josipu. Ivo Feuerbach postaje neočekivani junak (ili antijunak), koji ubija

Glavnog Junaka²⁹⁹ Stossa. Riječ je o razrješenju nepovoljne situacije bivšeg kapoa – istovremeno žrtve i sudionika nacističkog režima. Taj paradoks unutar bića Josipa Stossa bio je aktivan i snažan, a njegov osjećaj krivnje projicirao se u osobi polubrata Ive Feuerbacha, koji ga zbog toga ubija.

Stoga se formula može interpretirati na ovaj način u kontekstu "Balada o Josipu": glavni junak ili realizator finalne akcije na koncu je Ivo Feuerbach, koji je preživio konclogor, a u činu ubojstva svog kapoa, polubrata Josipa Stossa, on vidi osvetu za sve ubijene Židove. Prema tome, Ivo Feuerbach (b) predstavlja zakašnjelog heroja, koji skoro 50 godina kasnije ubija (x) Josipa Stossa (a-1), kojeg smatra odgovornim (a) za smrt svoje majke (x). Ivo Feuerbach svojim postupkom simbolički ostvaruje subjektivno percipiranu pravdu u ime svih žrtava Šoe (y).

VIII. III. 4. Kozmološke konotacije

Na razini kozmoloških konotacija, roman dekonstruira cijelu priču o drugom čovjeku kao neprijatelju – ili uopće o postojanju neprijatelja. Josip Stoss nije neprijatelj, nego je i sam žrtva Šoe, o čemu svjedoči njegov život pod krinkom raznovrsnih glumaca – no Ivo Feuerbach prebacuje na njega cjelokupnu odgovornost.

Ukazuje se da je "Pismoznanc mali pred Njim" (1997: 95), pritom konotirajući knjigu "Job", u kojoj je naglašen kontrast između svemoći Gospoda i ograničene perspektive čovjeka. Sve negativne događaje povijesti malene su u odnosu prema Gospodu, koji je u 20. stoljeću, između ostalog, stvorio *jazz* i *slapstick* – ali ne i balet. Ovaj humoristički osvrt istovremeno ukazuje na pozitivnu (mesijansku) judeokršćansku svijest da se, unatoč svemu, svijet pokreće u pozitivnom smjeru. Osim izuzetno negativnih događaja koji su obilježili 20. stoljeće, stvoreno je i mnogo toga lijepoga – glazba, filmovi – a humor je imao ključnu funkciju održavanja morala ljudima u najtežim trenucima.

Kozmološke konotacije postavljene su u "priči o pripovjedaču", gdje se navodi jedna verzija priče o "Postanju", kako to navodi roman, s posebnim osvrtom na medije 20. stoljeća. Opisan je kozmološki sustav u kojemu Gospod i nekadašnja lažna božanstva, a sada demoni, miroljubivo koegzistiraju – prikazani su kao Božji Prijatelji, a ne protivnici, zapravo nastali od poganskih božanstava koja su se osjećala napušteno nakon što veći dio svijeta prihvaća judeokršćanstvo: "Živjeli su i dalje kao prije, ali sada kao demoni. Gospodu to nije smetalo jer je konačno stekao Prijatelje, koji će mu praštati za Nesavršenstvo Svijeta što ga je stvorio, za ono što Istočna i Zapadna kultura nazivaju – Ljepotom. I od toga paradoksa (...) Božje Postanje i dalje živi" (1997: 96).

Ukazuje se na univerzalnost općih principa čovječanstva. Posljednjom rečenicom paragrafa ukazuje se da je Postanje ono što i dalje živi, odnosno da se svijet uvijek iznova ponovno stvara, što je jedna od temeljnih premisa judeokršćanstva – biblijske priče nisu smještene u udaljenu prošlost, nego su i dandanas aktualne, a svaki čovjek ih osobno proživljava. Tako je priča "Postanja", odnosno "Knjiga postanka", dovedena u vezu s genezom kulture i masovnih medija 20. stoljeća.

Ovaj ekskurs, odnosno umetak u glavnu narativnu liniju, funkcionira kao midraš čiji je cilj aktualizirati izvornu biblijsku priču i učiniti ju bliskom recipijentu, uz korištenje humora za olakšavanje čitateljske percepcije ove zgusnute i arbitrarno umetnute priče, u kojoj piše da

²⁹⁹ O Josipu Stossu, pripovjedač kaže: "On je, poslije mene, Glavni Junak" (Stojević 1997: 27).

Gospod "voli ljude kao što je publika voljela Fatsa Navarra, kada bi na svojoj žutoj trubi izvodio precizne atake" (1997: 96).

Ukazuje se na kozmološko jedinstvo svijeta u judeokršćanstvu: "vladalo je jednoboštvo – Gospod je bio Jedan i Jedini" (1997: 95), ali i metafizičko jedinstvo u kojem su demoni samo dio jedna podskupina anđela unutar božanske hijerarhije³⁰⁰. Dekonstruira se ideja o lažnim božanstvima kao protivnicima – i oni postaju Prijateljima. Zrcaleći takve skladne kozmološke odnose, na Zemlji novo jedinstvo među svim kulturama Istoka i Zapada započinje otkrivanjem Mistične Supstancije, *slapsticka*, čime humor (ono što je smiješno) pobjeđuje nad onim što je ozbiljno (1997: 7), konotirajući novo Postanje nakon kraja svijeta.

Ukazivanjem na međusobno ujedinjene kozmološke sile u pozadini događanja, čitatelju se šalje motivirajuća poruka o "novom Postanju" razvoja masovnih medija i kulture 20. stoljeća, zahvaljujući kojima se svijet izgrađuje ponovno nakon kolapsa. Masovni mediji u kozmološkom kontekstu imaju isključivo pozitivnu konotaciju.

Kozmološke konotacije	
Gospod	lažna božanstva/ demoni / Prijatelji
Pismo	maleni Pismoznanac
Stvoritelj	Stvoreno
Mistična Supstancija	jazz i slapstick

Tablica 6 – kozmološke konotacije u Stojevićevim "Baladama u Josipu"

VIII. IV. Konotacija sintagme "Lijepi Josip"

Veza između Josipa Stossa i biblijskog Josipa prvi put se uspostavlja kada Ivo Feuerbach govori da je Stoss kao mladić bio poznat po nadimku "Lijepi Josip". Svjedok iz birtije Galeb govori novinaru: "Svi su ga zvali Lijepi Josip, jer je ona na tome inzistirala (...) razumijete me, zar ne?", iako je izgledao prosječno (1997: 102). Sintagma "Lijepi Josip" dolazi iz načina na koji se tradicionalno opisivao biblijski Josip, za kojeg u izvornom tekstu piše da je bio "lijepe građe i lijepog izgleda" (Knjiga postanka 39: 6³⁰¹).

U staroj hrvatskoj književnosti, postoji mnogo varijanata priče u kojima se eksplicitno spominje sintagma "Prekrasni Josip", počevši od "Oksfordskog glagoljskog zbornika"³⁰² (15. stoljeće); slijedi ćirilčno "Čtenje prekrasnoga Josipa" u zborniku "Libro od mnozijeh razloga" (1520), "Kako bratja prodaše Josipa" (16. st., Mavro Vetranović) "Skazanje od Osipa, sina Jakova patrijarke" (17. st.), "Spjev Josipa patrijarke" (1770., Lukrecija Bogašinović), "Josip poznat od svoje braće" (1791, Aleksandar Tomiković), Josip, "Sin Jakoba patrijarke" (1820., Grga Čevapović) (prema: Kolar 2016). Priča o biblijskom Josipu očigledno je imala veliki značaj u staroj hrvatskoj književnosti.

S obzirom na višestoljetnu tradiciju raznovrsnih adaptacija priča o Josipu, očekuje se da hrvatski čitatelj u "kolektivnom podsvjesnom" poznaje referencu na "prekrasnog Josipa", a

³⁰⁰ Židovska teozofija promatra anđele i demone kao sudionike božanske administracije, pri čemu demoni nisu "zli", nego ispunjavaju funkciju koja im je dodijeljena.

³⁰¹ וְיִהְיֶה מְרֵאָה (Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

³⁰² Kodeks je nazvan "oksfordskim" prema gradu u kojem se nalazi od 1817. godine.

svaki čitatelj judeokršćanske kulturne pozadine poznaje biblijsku priču o Josipu, čak i ako mu sintagma "Lijepi Josip" nije nužno poznata³⁰³.

Biblijski Josip, poznat u staroj hrvatskoj književnosti kao "Prekrasni Josip", kao sedamnaestogodišnjak je prodan u egipatsko ropstvo, gdje završava u zatvoru, ali napreduje, uzdiže se i postaje faraonovim zamjenikom. Josip Stoss kao sedamanestogodišnjak je zatočen u koncentracijski logor, gdje postaje kapo, a zatim i Oberkapo, odnosno stječe najviši mogući čin nadzornika. Pozicija kapoa u kontekstu Šoe je ambivalentna – s jedne strane, oni su također bili zatvorenici – ali s druge strane, često su promatrani kao suradnici nacista. Neki od njih koristili su svoju funkciju da pomognu drugim zatvorenicima, dok su neki drugi bespogovorno slušali naciste, odnoseći se okrutno prema "podčinjenim" zatvorenicima (US Holocaust Memorial Museum, online). Premda su i sami zatočeni, imali su mnogo bolje uvjete života od običnih zatvorenika, koje su nadzirali. Analognu tomu: iako je biblijski Josip doveden u Egipat kao rob, zapravo mu je brzo dodijeljena vrlo visoka pozicija. Od svih robova, on nije radio težak fizički rad, nego je bio upravitelj nad Potifarovim robovima (Knjiga postanka 39: 4). Biblijski Josip prototip je osobe koja je "u svemu imala uspjeha", bez pretjeranog ulaganja truda (Knjiga postanka 39: 3). Na taj način promatrao je Ivo Feuerbach svoga polubrata: kao nepravedno privilegiranog čovjeka, što je ekvivalentno osjećajima ljubomorne polubraće biblijskog Josipa. Ivo je smatrao kako Josip svoju poziciju nije zaslužio – te da nije učinio ništa da spasi njihovu majku Hildu. Dok Josip Stoss ima jednog ljubomornog polubrata, biblijski Josip ih ima čak deset – samo s bratom Benjaminom ima odličan odnos.

Dok je Josip Stoss proveo dvije godine (1944. i 1945.) kao nadzornik u logoru smrti, biblijski Josip proveo je minimalno dvije godine u zatvoru; prema mnogim interpretacijama, riječ je o čak 12 godina zatočeništva (Bereshit Rabbah 86: 6), nakon čega tumači faraonove snove i postaje faraonovim zamjenikom. Kao što biblijski Josip u slikama iz snova vidi analogije stvarnosti, Priču, a ne samo varku – Josip Stoss u fotografijama vidi potencijalnu supstituciju za stvarnost. Nakon 2. svjetskog rata, Stoss razvija averziju prema fotografiranju i prikazan je isključivo slikama drugih osoba – ili je fotografiran u trenutcima imitiranja drugih osoba. Prema tome, fotografije koje realno prikazuju nešto drugo – na razini konotacija ukazuju na likove iz priče i njihov životni prostor. Na taj način Josip Stoss u fotografijama (koje prikazuju neku Stvar) zapravo vidi rješenje Tajne, potencijalnu Priču, kojom se govori nešto posve drugo. Stoss postaje glumcem, imitirajući raznovrsne Amerikance; biblijski Josip u potpunosti usvaja izgled, jezik, govor i ponašanje Egipćana, ne odajući ničime svoje podrijetlo, zbog čega ga braća nakon odlaska u Egipat radi kupovine žita ne mogu prepoznati (Knjiga postanka 42: 23). Kako bi se bolje uklopio u sredinu, biblijski Josip također dobiva egipatsko ime – kao što Stoss dobiva američko ime.

Biblijski Josip uzdiže se do faraonovog savjetnika za financije i uživa u obilju, za vrijeme dok ostali Izraelci gladuju zbog krize. Analogan tomu je napredak i uzdizanje Josipa Stossa, koji poznaje "slavnom ličnošću" te dobiva mnoge nagrade za svoje prijevode na jidiš – no realno, kako to objašnjava Luna, "Sve su te stvari dio priče čovjeka koga prati *grižnja savjesti*" (1997: 142). Svaki put kad netko spomene Šou, novinar Stojević skreće s teme, fokusirajući se na jidiš – i na budućnost. Biblijski Josip zahvaljujući svojim uspjesima omogućuje Izraelcima dolazak

³⁰³ Pripovjedač Milorad Stojević obraća se prvenstveno hrvatskom i židovskom čitatelju.

u Egipat, gdje nema krize³⁰⁴. Biblijskom Josipu klanjaju se braća koja su ga prodala u ropstvo – a Josip Stoss nakon povratka u Crikvenicu dobiva mnogobrojna priznanja i nagrade za svoj prevoditeljski rad. Biblijski Josip oprašta polubraći zbog prodaje u ropstvo, a Josip Stoss oprašta zbog Šoe. Obojica postaju bogati i slavni – biblijski Josip nastavlja živjeti u palači, a Josip Stoss posjeduje dvije kuće u Crikvenici, jedna od kojih je staklena vila.

Biblijski Josip	Josip Stoss
"Prekrasni Josip"	"Lijepi Josip"
egipatsko ropstvo	njemačka okupacija
prodan u ropstvo sa 17 godina, završio u zatvoru	odveden u koncentracijski logor sa 17 godina, zatočen
postavljen za nadzornika nad robovima Potifara	postavljen za kapoa u logoru
u slikama iz snova vidi analogiju stvarnosti	u fotografijama vidi analogiju nekih drugih prizora i događaja
neugodna mu je spoznaja da on u Egiptu uživa, a Izraelci gladuju	osjeća se krivo zbog stradalih
putnička karavana ga je prodala u Egipat	poslije rata bio članom putujuće glumačke trupe
ostvario uspjeh u Egiptu, postao faraonovim zamjenikom	postao uspješan prevoditelj
braća mu se klanjaju	povratkom dobio velika priznanja
usvaja izgled, jezik i ponašanje Egipćana	usvaja izgled, jezik i ponašanje Amerikanaca
uzima egipatsko ime Cafnat Paneah ³⁰⁵	uzima amerikanizirano ime Joseph
oprašta zbog prodaje u ropstvo	oprašta zbog Šoe
živi u faraonskoj palači	ima dvije kuće u Crikvenici – jednu kamenu i jednu staklenu vilu
postaje bogat	postaje bogat
jedan brat i desetorica polubraće	jedan polubrat
povezuje izraelsku i egipatsku kulturu dovođenjem Izraelaca u Egipat	otvara komunikacijske kanale između Židova i Hrvata prevođenjem Krleže na jidiš

Tablica 7 – odnos između biblijskog i Stojevićevog Josipa

U tekstu Tore, Josip se ističe kao najvažniji od dvanaestorice braće, premda će kasnije tijekom povijesti dominirati Yehuda (od kojeg će poteći kralj David) i Benjamin (koji će opstati do danas)³⁰⁶; također će se istaknuti Levi (od kojeg će poteći koheni i leviti, relevantni u doba Jeruzalemskog hrama). Upravo Josip predstavlja prototip predmesije (*Moschiach ben Yosef*), koji bi prema nekim interpretacijama trebao najaviti pravog mesiju (*Moschiach ben David*) (Rivlin, Kol Hator 1: 2). U tekstu je naznačeno: "ovo je *priča*³⁰⁷ o Jakovu i Josipu"³⁰⁸; upravo o njima, a ne o drugim relevantnim osobama. Komentatori objašnjavaju da je to zbog sličnosti između Jakova i Josipa. Josipov čitav život bio je već "najavljen" Jakovljevim životom: obojica su prvorodeni (Jakov je otkupio prava prvorodenog); braća su ih mrzila i htjela ubiti; majke su im prolazile emocionalni i tjelesni stres; bili su pastiri; dvaput su opljačkani; živjeli su u egzilu; Jakovljevi uspon započinje snom u Betelu, a Josip se uzdigao u Egiptu zbog dara interpretacije

³⁰⁴ U ovom trenutku Priče to je pozitivna Stvar – no vrlo brzo će se pretvoriti u egipatsko ropstvo, koje će trajati 400 godina. Komentatori objašnjavaju da je Josipov "silazak" u Egipat bio elegantan način za početak egipatskog egzila (Midrash Tanchuma, Vayeshev 3: 5)

³⁰⁵ צָפְנַת פְּנֵהָ (Knjiga postanka 41: 45, Biblia Hebraica Stuttgartensia, online)

³⁰⁶ Proročanstvo koje se trebalo odnositi na Josipa, kasnije je pripalo Benjaminu (Bavli, Sotah 36b: 16). Također, prava prvorodstva, koja su trebala pripasti Rubenu, kasnije su pripala Yehudi (1 Ljetopis 5: 1-2; Midrash Tanhuma, Vayeshev 1: 8).

³⁰⁷ Ili: povijest.

³⁰⁸ אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף (Knjiga postanka 37: 2)

snova; obojica su riješili velik ekonomski problem; obojica su pokopani u Izraelu (Bereshit Rabbah 84: 6). Niz se može nastaviti i Josipom Stossom, koji je također prvoroden; ima jednog brata koji ga mrzi i želi ubiti; majka mu je prolazila stres tijekom Šoe; proveo je dugo vremena u egzilu; njegov život je nalik snu, odnosno simulaciji; u jednom periodu bavio se poduzetništvom i sudjelovao u ekonomskim zbivanjima; na koncu je pokopan u Hrvatskoj, gdje mu je također podignut spomenik. Kao što je povijest Jakova najavila Josipov život, antička priča o Jakovu i Josipu najavljuje cijeli niz životnih priča aktualnih u sadašnjosti.

Rabinski komentatori povezuju Josipov egzil s njegovim vlastitim postupcima (Bereshit Rabbah 86: 1), argumentirajući da su braća bila ljutita na njega jer je širio o njima zlobne glasine koje možda jesu, možda nisu istinite, ali ih nije bilo primjereno iznositi na taj način (Knjiga postanka 37: 2). U "Baladama o Josipu", Josip Stoss otišao je u egzil poslije Drugog svjetskog rata zbog svojih vlastitih negativnih postupaka. Premda je on uistinu žrtva Šoe, kao što je Josip žrtva svoje braće, obojica su morali pobjeći zbog nečeg što su učinili. Josip Stoss bojao se da će biti osuđen zbog kolaboracije, a biblijski Josip toliko se želio udaljiti od braće – da je dopustio biti prodanim u ropstvo, uopće se ne opirući (Bereshit Rabbah 86: 2).

Dok je Josip Stoss bio glumac, koji se skrivao iza likova drugih glumaca, biblijski Josip skrivao se iza modnog stila koji je privlačio pažnju svih ljudi, istovremeno odvrćajući od njegovih eventualnih fizičkih nedostataka. Opisan je kao mladić koji je mnogo ulagao u vlastiti izgled, nosio najbolju odjeću i uvijek imao uređenu frizuru (Bereshit Rabbah 84: 7). Josipovi potomci bit će povezani s idolopoklonstvom (Bereshit Rabbah 86: 1). Josipu će njegova taština i usredotočenost na vlastiti izgled donijeti nekoliko problema: Egipćanin će ga kupiti "za sebe" (Bereshit Rabbah 86: 3), zatim će ga domaćica kuće u kojoj je služio spopasti specifičnim poganskim metodama i zahtjevima – a zatim će završiti i u zatvoru (Bereshit Rabbah 87: 3-7).

Znanje jezika vrlo je važno u biblijskoj priči o Josipu – ali i "Baladama o Josipu" (1997). Josip Stoss višeput mijenja imena i identitete, što ukazuje da je vjerojatno migrirao više nego što je to u tekstu napisano. U SAD-u uzima ime Joseph, ali podrijetlo njegovog trećeg imena Osip nije uopće objašnjeno pa se može pretpostaviti da je neko vrijeme proveo i u Rusiji. Biblijski Josip izvrsno se integrira u Egiptu upravo zbog svog znanja mnogobrojnih jezika. Prema Talmudu, Josip je učio sedamdeset svjetskih jezika te je u kontekstu tog obrazovanja njegovo ime promijenjeno iz Yosef u Yehosef: "Svjedočanstvo je postavljeno u Yehosefa kada je i(zi)šao zemljom Egipat³⁰⁹: čuo sam jezik koji nisam poznavao"³¹⁰. Promjena je nastala time što se dodalo (hosif)³¹¹ jedno slovo. Ova promjena nalik je onoj Josip-Joseph-Osip, riječ je samo o varijaciji jednog imena, ali kojom se označava promjena u njegovom identitetu. Vidjevši Josipovo znanje raznovrsnih jezika, faraon je pomislio da je riječ o stranom princu koji je greškom završio kao rob (Bavli, Sotah 26b: 20). Kao što je biblijski Josip bio u redovnom kontaktu s faraonom, Josip Stoss je u redovnom kontaktu s važnim osobama iz hrvatske i američke politike – "Joseph Josip Osip Stoss dobiva priznanje za svoj prijevod Balada (...) u Kaliforniji" (Stojević 1997: 55).

VIII. V. Semiotički odnos s drugim biblijskim tekstovima

³⁰⁹ Riječ *iziči* ima pozitivnu konotaciju: psalam objašnjava Josipov politički uspon u Egiptu njegovim znanjem stranih jezika, koje Izraelci nisu poznavali kad su došli kupovati hranu.

³¹⁰ וְדוּת אֶל בְּיָהוֹקֵף שָׁמֹר בְּצֵאתוֹ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם שָׁפַת לֹא-יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע: (Psalmi 81: 6)

³¹¹ הוֹסִיף (Bavli, Sotah 36b: 20)

"Onoga, ili toga, čega nema, ovdje je. Tako nekako valja početi" (1997: 7). Jednom od prvih rečenica u romanu, ukazuje se na utjecaj prošlosti na sadašnjost. Teza je pritom da Stossova prošlost još uvijek na neki način postoji. Premda se trudio, nikad se nije uspio od nje posve odmaknuti; iako te prošlosti realno više nema u sadašnjosti, posljedice su još uvijek prisutne. Teza o nepostojanju prošlosti dalje se razrađuje idejom da "početak seže tamo gdje ga kadšto i nema (...) Mislim da je to *jasno* svakome početniku" (1997: 7). Priča se bavi otkrivanjem *početka*, odnosno inicijalnog uzroka Stossovog prevođenja hrvatskih klasika na jidiš, premda taj početak više nije relevantan jer je smješten u davnoj prošlosti. "A što *stvar* jest, nećemo se dogovarati" (1997: 7), ovdje se naznačuje nevoljkost bavljenja samom stvari, odnosno činjenicom koju mnogi pokušavaju zaobići. O tome što jest, a što nije, može se razgovarati. "Nije li ovo, ipak, priča što vam je dugujem?" (1997: 9). Tekst naglašava važnost jezika (Priče) u kreiranju realnosti (Stvari). *Stvar* nije fiksna, nego se o njoj može dogovoriti, a jezik (govor i tekst) pritom je ključan. Tu je vidljiva referenca na Knjigu postanka, u kojoj je svemir stvoren riječima; čovjeku je također dana sposobnost kreiranja govorom, kao što je vidljivo kod Adamovog imenovanja životinja (Knjiga postanka 2: 19). U Tori je također ustanovljeno da čovjek ponekad sumnja u snagu riječi – i ne koristi njihov puni potencijal. Na primjer, Mojsije nije povjerovao da se govorom može narediti kamenu da iz njega poteče voda; zbog tog nije uspio ući u Obećanu zemlju (Brojevi 20: 12).

Josip Stoss na različite načine pokušava spriječiti protagonista Stojevića od otkrivanja tajne. Mnogi dijalozi govore ni o čemu: "-Po čemu? (...) -Po onomu po čemu ste" (1997: 14). Čak i Stojević zapravo *ne želi saznati* Stossovu potresnu prošlost, što postaje jasno u dijalogu sa Feuerbachom, kad ga protagonist zaustavlja tijekom iznošenja te informacije. Protagonist Stojević čak dvaput prekida Feuerbachovo svjedočanstvo o Šoi, skrećući na manje ozbiljne teme: "Sve je to potresno, gospodine Feuerbachu, ali zanima me teza o njegovu nepoznavanju jidiša – prekinuh ga"; "Da, ali jidiš... – inzistirao sam" (1997: 118).

Prema tome, *saznanje o zlu* u Stossovoj prošlosti dovodi se u vezu sa smrću: "s Drveta znanja dobra i zla, nemoj jesti [plodove] s njega, jer na dan tvog jedenja [plodova] s njega, umrijet ćeš umiranjem"³¹². *Saznanje* se objašnjava kao internaliziranje nečeg što je dotad bilo izvana – konzumiranjem plodova s Drveta dobra i zla, postaje teško razlikovati (izvana uneseno) zlo od dobra koje se otpočetak nalazi u unutrašnjosti, odnosno u duši (Kook 2009, 32: 24: 5). U "Baladama o Josipu", *saznavanjem* prošlosti Josipa Stossa, zlo koje je dotad bilo skriveno, sada postaje otkriveno i aktivira se u svijesti likova. Kad novinar izvlači na površinu taj podatak, on postaje aktivan i u svijesti Ive Feuerbacha, koji odlučuje ubiti Stossa, smatrajući da pritom ubija osobu koja za njega osobno ima konotaciju zla.

U Tori, znanje se povezuje uz žene. Evinu pogrešku tumači se bukom u komunikacijskom kanalu jer Adam, koji je čuo ovu rečenicu, nije točno prenio Evi, koja je tek kasnije odvojena u zasebno biće (Bavli, Avot DeRabbi Natan 1: 5). Stoga, ona je prva internalizirala plod s Drveta znanja dobra i zla – upravo zbog *neznanja* prave istine o tom drvetu. Da bi se izbjegle daljnje pogreške u prenošenju informacija, Toru je Mojsije predao prvo ženama; stoga, žene su prve *saznale* sadržaj Tore³¹³ (Tauber 2004). Ekvivalentno tomu, početak saznanja protagonista "Balada o Josipu" vezuje se uz Lunu Stoss, koja puno prije njega *zna*. Lunino otvaranje vrata na početku romana označava početak tog saznanja, otvaranje puta prema saznanju: "Dakle,

³¹² ומִצֵּץ הַדָּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֶכְלֶקָה מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת: (Knjiga postanka 2: 17).

³¹³ "Ovako reci kući Jakovljevoj, a zatim kaži sinovima Izraela". Kuća Jakovljeva je znak kojim se konotiraju žene, a izraz sinovi Izraela konotira muškarce (Knjiga izlaska 19: 3).

vrata mi otvara Luna, smješka se, gotovo da me zavodi. Kasnije doznajem kako je to točno, i u to nikada nemojte posumnjati, čak ni onda kada vas netko na to nagovori" (Stojević 1997: 29). Pripovjedač nastavlja tematizirati opreku između znanja i neznanja: Luna nudi mogućnost saznanja, ali istovremeno ga zavodi, odnosno *odvodi* na drugu temu, pokušavajući spriječiti otkrivanje tajne o kojoj novinar želi govoriti (isto što će i on činiti kasnije). "Svaka je tvoja očiglednost meni tajna. Gotovo i Tajna. Budi mi očiglednija", zamolit će ju kasnije novinar Stojević (1997: 135).

Na koncu će se razotkriti da je upravo Luna cijelo vrijeme sve znala, no skrivala je Stossovu tajnu. Znak *znanja* do kraja se razrađuje, naglašavanjem tog pojma u dijalozima novinara Stojevića i Lune: "-Zna li J. J. O. S. jidiš? / -Kako *zna li?* – malo uplašeno upita Luna" (1997: 136). Na koncu, Luna otkriva novinaru da Josip Stoss "nikada nije znao jidiš, osim jedne fraze koja znači *Vey ist mir!* Što znači *Žao mi je!*" (1997: 139). Još jedna skrivenost se otkriva; dakako, nije slučajnost da se *znanje* Josipa Stossa sastoji u izražavanju osjećaja *žaljenja*.

VIII. VI. Opća načela i poruka teksta

Na koncu, valja iznijeti zaključak o općima načelima koja proizlaze iz korištenja znakova s biblijskim konotacijama. Zašto novinar Milorad Stojević piše moderniziranu varijantu priče o nastanku svijeta – i postmoderni midraš o Josipu? Ovakav način korištenja biblijskih znakova eksplicitno uspostavlja poveznicu između sadašnjosti i davne, biblijske prošlosti, istovremeno aktualizirajući biblijsku priču za današnje čitatelje (hrvatske, židovske, ali potencijalno i druge, s obzirom da "priča o pripovjedaču" priziva sve narode Istoka i Zapada) – ali i ukazujući na činjenicu da su se loše stvari već događale u prošlosti, a ljudi su ipak nakon svake apokalipse uspjeli iznova izgraditi svijet i osloboditi se iz četiristogodišnjeg ropstva. Biblijski Josip porobljen je, postavljen za nadzornika nad drugim robovima, zatim zarobljen u tamnicu na dugo razdoblje, a na koncu je veoma neočekivanim obratom postao faraonovim zamjenikom, ne samo oslobađajući se iz osobnog ropstva, nego i spašavajući svijet od krize – jer su ljudi iz cijelog svijeta dolazili u Egipat kupovati žito. Biblijski Josip svoj je životni tijek promatrao kao božanski organiziran, s ciljem sprečavanja financijske i ekonomske katastrofe. Priča o Josipu, kako je već pokazano, ima velik značaj u hrvatskoj staroj književnosti, a vrlo je omiljena i u židovstvu i u kršćanstvu, zbog načina na koji se svaka prividno negativna situacija na koncu pokazuje pozitivnom, a Josip, zbog svojih pozitivnih karakternih osobina, uvijek biva nagrađen. Život Josipa Stossa slijedi dobar dio života biblijskog Josipa – od zarobljeničtva, preko povlaštenog položaja, egzila – do stjecanja slave i povratka svojim korijenima (hrvatskim i židovskim). Nažalost Josipa Stossa na koncu ubija polubrat Ivo Feuerbach – analogno tomu kako su polubraća ranije namjeravala ubiti biblijskog Josipa, što se ipak nije dogodilo, no ta je mogućnost u nekom trenutku postojala. Unatoč ubojstvu Josipa Stossa, ishod "Balada o Josipu" generalno je pozitivan jer donosi ujedinjenje dvoje Židova sljedeće generacije – Lune i novinara Stojevića – koji posvećuju život ujedinjavanju hrvatske / kršćanske i židovske kulture.

VIII. VII. Zaključak

Zaključno, "Balade o Josipu" namjerno odvlače pažnju čitatelja s ozbiljne aspekte Priče, fokusirajući se na smiješne aspekte. No, to ne znači da su ozbiljni aspekti nevažni, dapače, previše su važni da bi se tretirali olako, zbog čega su korištene strategije intermedijalnosti, autoreferencijalnosti, metatekstualnosti, autoironije – kako bi sveukupna poruka doprla do recipijenta, bez da ga previše emocionalno opteretiti. Pogotovo strategije intermedijalnosti i

intertekstualnosti služe ukazivanju društvenih i psiholoških problema s kojima se susreću likovi, Židovi nakon Drugog svjetskog rata, što dakako referira i realnu društvenu situaciju.

Prvoimenovana opreka između smiješnog i ozbiljnog dovodi se do krajnjih granica – finalnim obratom razotkrivajući tajnu iz prošlosti Josipa Stossa. Roman koristi učinak humora kako bi čitatelju ukazao pažnju na važnu i ozbiljnu temu – dugotrajne posljedice za Židove nakon 2. svjetskog rata. Likovi Židova rođenih kasnih 1920-ih – Josip Stoss, Dora Stoss i Ivo Feuerbach – prikazuju sociološku strukturu preživjelih, koji se silno pokušavaju fizički ili mentalno udaljiti od prethodnih događaja te započinju novi život. Neki od njih ostaju zatočeni u ogorčenosti i potrebi za osobnim realiziranjem pravde za žrtve, makar i na simboličkoj razini (Ivo Feuerbach), a neki se pokušavaju iskupiti posvećivanjem života židovskim tradicijama (kulturi jidiša, kao Josip Stoss).

Postupak radikalnog odmicanja od prošlosti doveden je do ekstrema doslovnim gubljenjem lika Josipa (odnosno, Josepha) Stossa, koji se kameleonski preobražava u različite američke glumce, potpuno "zataškavajući svoj pravi lik" (1997: 18). Od te generacije razlikuje se druga generacija Židova, koju čine Luna Stoss i novinar Milorad Stojević, koji se fokusiraju na "slatku tajnu" između njih dvoje, a o "onoj drugoj" tajni ne žele ništa znati – pa tako ušutkavaju osobe (npr. Ivo Feuerbacha) koji o tome nastoje progovoriti. O plošnoj percepciji čovjeka svjedoči i susret protagonista s Lunom, koju uporno poistovjećuje s Betty Boop, promatrajući ju kao skup određenih karakteristika (detalja), dok na kraju ne zaključuje kako je total važniji od detalja, a ona ipak nije Betty, nego – Luna. Stoga roman zagovara nužnost istinskog upoznavanja drugoga – i postizanja emocionalnog te intelektualnog razumijevanja (primjeri komunikacijskog nerazumijevanja su dijalozi s Dorom).

Ističe se opreka između skrivenog i otkrivenog. Saznavanjem određene činjenice, prethodna tajna se transformira u Stvar, a više Stvari međusobno se povezuje u Priču. No ipak, svako saznanje otvara nove nejasnoće. Roman stoga šalje i opću filozofsku poruku o teškoći saznavanja "istine": "Ne znam koliko istine ima u tome da Gospod nije Istina, ali joj je zasigurno Slična" (1997: 97).

Kako je već iz naslova vidljivo, "Balade o Josipu" evociraju biblijsku priču o Josipu. U ovom radu pokazane su sličnosti između biblijskog Josipa i protagonista ovog romana, također poznatog pod nadimkom "Lijepi Josip".

Roman također sadrži "moderniziranu" varijantu priče o "Postanju", kako se tekst na nju referira, pri čemu se zaključuje da svijet počinje iznova zahvaljujući jazzu i slapsticku. Vraćajući se na početnu opreku između smiješnog i ozbiljnog – šalje se poruka o važnosti humora. U kozmološkom smislu, roman zaključuje da ne postoji ultimativno zlo – jer su u ovoj "priči o protagonistu" lažna božanstva opisana su kao prijatelji Gospoda. Prema tome, sve je opisano kao dio jednog jedinstvenog sustava, sastavljenog od raznovrsnih funkcija, u skladu s judeokršćanskim načelima.

IX. Semiotička analiza "Abrahama Hebrejca" Krešimira Šimića (2025.)

Nakon obavljene analize nekoliko klasika iz povijesti hrvatske književnosti, bilo je nužno uključiti barem jednu posve novu knjigu. "Košer" Davora Špišića (2019), premda tematizira odnos između Židova i Slavena, nije uključivao dovoljno *biblijskih* znakova da bi mogao biti uključen u ovu analizu; "Vrijeme snova" Mirka Ćurića (2021) često referira Mojsija, ali forma zbirke priča pokazala se nepogodnom za ovakvu vrstu analize. "Biblijska trilogija" Mire Gavrana (2004) isključena je zbog tog što zapravo nijedna od tri knjige Gavranove trilogije ne tematizira osobe iz Tanakha, a lik Judite već je ekstenzivno analiziran tijekom bavljenja Marulićevom "Juditom". Književnost 21. stoljeća u Hrvatskoj nije se pokazala pretjerano bogatom biblijskim znakovljem. Za potrebe pisanja ove disertacije, donesena je odluka o bavljenju tekstovima koji se *eksplicitno* bave biblijskim znakovima. O elementima uključenima u podtekst, bez izravnog referiranja, mogao bi se napisati drugi rad. No *eksplicitnih* referenci nema mnogo.

Reprezentiranje 21. stoljeća pokazalo se izazovnim jer je teško govoriti o "reprezentativnosti" razdoblja koje još uvijek traje – i čija književna produkcija je vrlo aktivna – bez određenog povijesnog odmaka. Ne zna se koje nove knjige će postati klasicima i koje će preživjeti protok vremena. Osim toga, u 21. stoljeću knjige često opstaju na temelju tržišnih, a ne kvalitativnih pokazatelja, što dodatno komplicira stvar. Već se gotovo odustalo od uključivanja knjige koja bi predstavljala 21. stoljeće – kad je najednom, tijekom aktivnog rada na prethodnim tekstovima, osvanula informacija da je prije tri dana (!) objavljen "Abraham Hebrejac" Krešimira Šimića. S obzirom da je autor sveučilišni profesor, pretpostavila sam da je riječ o znanstvenoj knjizi. Ispostavilo se da je riječ o *prozi* – odnosno postmodernoj varijanti Priče o biblijskom Abrahamu, kojom se nabrajaju mnogobrojne mogućnosti tijekom njegovog života, koji do kraja ostaje Tajnim³¹⁴. Prema tome, vidljive su sličnosti u stilu, ali i načinu korištenja binarnih opreka, s "Baladama o Josipu" (1997).

Pripovjedač "Abrahama Hebrejca" je istraživač koji skuplja varijante priče o Abrahamu iz raznovrsnih izvora, namjerom ponovnog *pripovijedanja*, odnosno *kazivanja* te naracije: "Za istinitost Abrahamove povijesti nije presudna enciklopedija" (2025: 14). Čitatelja se automatski preusmjerava proniknuti u dublje poruke teksta o Abrahamu. Čitatelj želi vjerovati u sve iznesene detalje kao u realne *stvari* – no pripovjedač ga uporno odvraća, inzistirajući da je važnost *priča* u poruci koju šalju: "čitao sam različite legende i midraše (...) i povijesno-kritičke studije. Ali – jao! – one su mi se nerijetko činile, neka mi čitatelj oprostite na ovoj usporedbi, kao razmatanje omleta" (2025: 16). Pripovjedač živi u 2025. godini, što ukazuje da je udaljen od Abrahama o kojemu pripovijeda vremenski i prostorno, ali ipak osjeća prema njemu bliskost, kao da ga osobno poznaje.

Način na koji pripovjedač pristupa Abrahamu Hebrejcu sličan je načinu na koji novinar-pripovjedač u "Baladama o Josipu" pristupa Josipu Stossu, čovjeku kojeg poznaje, ali o kojemu zapravo malo toga zna. Kao što novinar-pripovjedač odlazi u arhiv i knjižnicu istraživati o Josipu (inkarnaciji biblijskog Josipa), tako i istraživač-pripovjedač iščitava midraše, legende i povijesno-kritičke studije o biblijskom Abrahamu, gradeći novu priču koristeći intertekstualnih i intermedijalnih strategija. Recipijent prati pripovjedačev istraživački proces – i sam u njemu sudjeluje.

³¹⁴ Stvar, Priča i Tajna temeljne su opreke u "Baladama o Josipu" (1997)

Priča o Abrahamu započinje njegovim rođenjem, no pripovjedač, umjesto da odmah opskrbi čitatelja *stvarima*, odmah naglašava da je u procesu svog istraživanja doznao kako se o tom ništa *ne zna*, odnosno da su *stvari* zapravo nepoznate: "O Abramovu rođenju sveti pisci šute. Nema nikakvih znamenja koja su ga najavila. Anđeli nisu dolazili (...) kada se rodio koliko znamo, nebom nisu letjeli kometi. Nijedan mudrac nije ga prepoznao kao proroka" (2025: 19). Već na početku vidljiv je metatekstualni i autoironični ton – kakav koristi i Milorad Stojević u "Baladama o Josipu" (1997). Osim uspostavljanja komunikacije s čitateljima, cilj ovog fragmenta je predstaviti Abrahama kao običnog čovjeka, s kojim se čitatelj i pripovjedač mogu poistovjetiti.

Naslov romana ukazuje na izraz kojim je Abraham nazvan u biblijskom tekstu³¹⁵. To je prvi put da se u Tori spominje riječ Hebrej. Prema rabinskim komentarima, riječi Ivri označava čovjeka koji je došao s druge strane rijeke Eufurat, a konotativno značenje je da se ta osoba nalazi "s druge strane" u odnosu na sve ostale; osim toga, također je riječ o osobi koja govori hebrejski (ivrit) te se znanje tog jezika pretvara u identitetsku odrednicu (Bereshit Rabbah 42. 8).

Cilj ovog rada jest semiotičkom analizom po Levi-Straussu (1988, 1989) ukazati na sociološke, tehnološke, kozmološke i zemljopisne konotacije analiziranjem binarnih opreka u romanu "Abraham Hebrejac" radi otkrivanja konkretnih poruka koje roman šalje.

IX. I. Značenje Abrahama

Biblijski Abraham smatran je patrijarhom triju dominantnih monoteističkih religija, koje se nazivaju i abrahamskim religijama. Njegov je značaj univerzalno poznat i priznat diljem svijeta, čak i izvan granica judeokršćanske kulture. Abraham je osoba koja ujedinjuje različite narode i kulture koje dijele monoteistička uvjerenja. Od svih biblijskih osoba, on ima najuniverzalniji karakter. U biblijskoj kronologiji, Adam predstavlja cjelokupno čovječanstvo, Noa je nositelj novog društva nakon Potopa – i zatim se više nitko ne ističe sve do Abrahama, koji je hrabro odlučio napustiti idolopoklonačku okolinu i otići u nepoznato. Stoga se Abrahamov pothvat smatra revolucionarnim (Kalmenson / Abraham 2024). Priča o Abrahamu stoga predstavlja revolucionarni pothvat pojedinca koji će ujediniti veći dio svijeta u monoteističkim uvjerenjima. Izbor Abrahama kao protagonista također ukazuje na nužnost kulturalnog "povratka korijenima" – upravo od njega potječu tri velike religije, pri čemu on predstavlja točku u kojoj su te tri kulture bile jedna. Kasnije dolazi do daljnjih grananja, no Abraham ostaje centralna osoba od koje je sve krenulo.

Danas su svi ovi podaci općepoznati, no roman "Abraham Hebrejac" vraća čitatelje direktno do biblijskog Abrahama kao osobe, njegovih osobnih proživljavanja, misli, osjećaja, želja i strahova. Roman se bavi prvenstveno pojedincem, običnim čovjekom koji preuzima veliku odgovornost i odlazi u nepoznato, ne znajući što ga tamo čeka. Abraham u tom trenutku ne zna da će od njega poteći tri globalne religije čije će širenje dovesti do ubrzanog napretka globalne kulture – u eshatološkom smislu, približavajući mesijansko doba – on je na početku priče samo jedan 75-godišnjak u idolopoklonačkom gradu, pojedinac koji propituje svijet u kojem živi, ali prividno nema nikakvu mogućnost učiniti trajnu promjenu u tom svijetu. Roman prikazuje kako Abraham polako, ali sigurno napreduje u smjeru za kojim je težio, unatoč sumnjama, problemima i peripetijama u svom privatnom i javnom životu.

³¹⁵ אַבְרָם הַיְבֵרִי "Abram ha-Ivri", prije promjene imena u *Abraham* (Knjiga postanka 14: 13)

U rabinskoj literaturi, Abraham se smatra cjelovitim čovjekom, "velikanom među divovima"³¹⁶, koji je imao potencijal biti stvorenim čak i prije Adama. No, ako bi prvi čovjek zbog dezorijentiranosti u novom svijetu pogriješio, više nitko ne bi mogao ispraviti njegovu pogrešku; zbog toga, Abraham je predodređen kao onaj koji će vratiti red u svijet nakon Adamove pogreške (Bereshit Rabbah 14: 6).

IX. II. Binarne opreke

U romanu "Abraham Hebrejac" uspostavljaju se opreke između slobode i ropstva, istine i neistine, stvari i priče, skrivenog i otkrivenog, vidljivog i nevidljivog, čovjeka i *Sasvim Drugog* (2025: 13). Kao svoju motivaciju, pripovjedač / istraživač navodi nužnost neprestanog *istraživanja značenja* biblijskog teksta: "Tora nije napisana crnom tintom na bijelom pergamentu, već crnom vatrom na bijeloj vatri", koja čeka "da se u svakoj generaciji čita iznova" (2025: 14).

Pri opisu rijeke Eufrat, korišteni znak *mreže* ukazuje na opoziciju između slobode i zarobljenosti. Rijeci koja slobodno teče suprotstavljena je mreža za ribolov. "Neki su se smatrali slobodnima jer nisu obavljali teške poslove. Za njih je život u mreži bio dobar" (2025: 24). Prirodnom navodnjavanju putem rijeke također je suprotstavljeno umjetno navodnjavanje korištenjem ljudske tehnike, s ciljem uzgajanja biljaka.

Socijalna stratifikacija u Uru najavljuje opreku između robova koji žive u niskim nastambama u kojima se ne mogu ni uspraviti – i njihovih gospodara: "Oni su živjeli u kolibicama izgrađenim od trske ili u niskim kućicama ravnih krovova izgrađenim od opeka ispečenih na suncu" (2025: 24). Međutim, ubrzo dolazi do inverzije odnosa između porobljenih i slobodnih: "Na krovovima takvih kućica bile su nastambe onih koji su (...) upravljali onima iznad kojih su živjeli" (2025: 24). Ovdje se već primjećuje najavljivanje budućeg stanja hebrejskih robova u Egiptu – koji su bili fizički porobljeni, ali ne i duhovno; duhovna porobljenost vezuje se uz njihove upravitelje, idolopoklonike. Robovi u Uru nisu razmišljali o takvim temama, nego "jednostavno su radili ono što su morali raditi", a njihovi upravitelji su se "manje-više smatrali slobodnima jer nisu radili teške poslove"(2025: 24). Ipak, ni oni nisu bili posve slobodni jer su ovisili o dobrima koja se uvoze iz gradova: "Njima su pak upravljali oni koji su živjeli u gradu u kojemu se trgovalo limunom, mangom, cimetom, kozama, slanom pastrvom, dragocjenim uljima, sušenim kožama, tkaninama, draguljima, tamjanom, keramikom" (2025: 24). Prema tome, oni su bili porobljeni zbog svoje ovisnosti o gradskim dobrima.³¹⁷

Zatim se primjećuje opreka između seoskog života uz rijeku, obilježenog teškim fizičkim poslovima, i udobnog života u gradu: "Što se više približavalo gradu, kuće su bile veće i raskošnije" (2025: 24). Grad Ur pritom ima negativnu konotaciju: "Širio se na istok i sjever. Usisavao je okolicu. Središte je tako bilo sve veće i veće. I rubovi su se širili. Što je više bilo onih koji su se smatrali slobodnima, to je više bilo i onih koji su bili roblje" (2025: 24). Ur evocira konotaciju živućeg parazita, bića koje guta okolna sela i porobljuje njihove stanovnike. U zemljopisnoj shemi vidljiva je poveznica između grada i sela – i slobodnih i porobljenih. Takav grad nalik Uru izgrađen je na temelju rada (fizički) porobljenih, kojima upravljaju (duhovno) porobljeni.

³¹⁶ הַגְּדוֹל בְּעַנְיָיִם (Jošua 14: 15)

³¹⁷ Ovakvo nabranje gradskih dobara reminiscira na sličan postupak u "Povratku Filipa Latinovicza" – čime se ukazuje na potrošnu prirodu gradske robe, koja nije trajni luksuz, nego služi jednokratnoj konzumaciji.

Tekst navodi da se u centru grada izdizao poganski hram u kojemu su "slobodni" građani služili svojim mnogobrojnim božanstvima. Tekst navodi da se u Mardukovom hramu svaki mjesec održavaju tajni obredi, a dvaput godišnje održavaju se svečanosti te se kip Marduka nosi kroz cijeli grad: "Usred golemog četverokuta bijelih zidova uzdizala se sloj po sloj visoka stepenasta građevina – Hram (...) Bila je obojana različitim bojama: plavom, crvenom, žutom. Na vrhu je bila obložena zlatom, tako da se na suncu svjetlucala gotovo nekakvim nezemaljskim, zasljepljujućim sjajem" (2025: 25). Opis zgrade već ukazuje na njezin istaknut status među stanovnicima Ura. Riječ je o simulakrumu³¹⁸ – Hram lažnog božanstva samo je *simulacija*, na što ukazuje odsjaj sunca kojim se evociraju konotacije natprirodnosti kod stanovnika. Šarene boje ove zgrade ukazuju na (lažno) obilje³¹⁹, ali i podijeljenost pažnje stanovnika koji štuju mnogo božanstava istovremeno. Premda zgrada blješti pod dnevnim suncem, ona istovremeno baca "sjenu na grad" (2025: 25). U kontrastu između sunca i sjene vidljiva je naznaka prijetnje, kao i znak da je riječ o lažnom blještavilu.

Ulice malenog grada su "za sunčanih dana bile prašnjave, a za kišnih blatnjave, uglavnom uvijek prljave"³²⁰ (2025: 25). Tim prljavim ulicama kreću se velike količine hodočasnika koji iz kipova pokušavaju doznati budućnost svoje zemlje. Pripovjedač pritom upozorava "da je izgled Mardukova lica bio zapravo odraz onoga što su vidjeli oni koji su se u njega zagledali i od njega očekivali nekakav znak" (2025: 25). O porobljenosti stanovnika Ura govori podatak da su sve svoje postupke u životu organizirali oko štovanja lažnih božanstava: "Čak su im žrtvovali i ljude (...) Držali su da je stvaranje strašna bitka između božanstava, da su ljudska bića stvorena od krvi kojom je poprskano bojno polje (...) Takva vjerovanja i rituali nisu bili odvojeni od trgovačkog i političkog života" (2025: 26).

Užasnut onime što vidi u Uru, protagonist odlazi u Haran, gdje se "trgovalo skupocjenim haljinama, purpurnim i vezenim plaštevima, šarenim sagovima, čvrsto pletenom užadi" (2025: 27), no tamo nailazi na slične prizore idolopoklonstva. Abram promatra aktivnosti stanovnika Harana, naslućujući da će takav svijet prije ili kasnije nestati pod okupacijom snažnije vojske, a njihova lažna božanstva biti zamijenjena drugim lažnim božanstvima. Tekst opisuje Abramovu viziju budućeg uništenja grada i očaja njegovih stanovnika: "uz prinošenje žrtve pobožni stanovnici Harana zazivali su, molili, proricali, zavjetovali, plesali" (2025: 27).

Protagonist "Abrahama Hebrejca" znatiželjan je čovjek otvorena uma koji se često odmiče iz (idolopoklončke) civilizacije i odlazi u prirodu. Još i prije početka važnijih zbivanja u romanu, najavljuje se Abrahamova sklonost prema putovanjima te provođenju vremena u samoći i tišini. Prije odlaska na spavanje, Abraham voli provoditi noći promatrajući zvijezde³²¹: "Pogled su mu privukle brojne zvijezde i Mjesec (...) ali nije ih motrio kao moderni znanstvenici, željan prozreti ih" (2025: 34). Za vrijeme dok promatra zvijezde, on također razmišlja o tome što su one zapravo – astronomske pojave ili živa bića – te na koji način bi im trebao pristupati. Abraham zaključuje kako postoji razlika između gledanja *u nešto* i gledanja *kroz nešto*: "Prozreti sve stvari isto je što i ne vidjeti" (2025: 34). Stav protagonista prema zvijezdama, mjesecu i životinjama postavljen je kao opreka stavu antagonista (idolopoklonika), ali i stavu skeptika ili materijalista. On ne pripisuje prirodnim pojavama i bićima nadnaravni značaj, nego ih gleda kao bića slična sebi: "Gledao ih je kao braću i sestrice. On ih je i čitao" (2025: 34).

³¹⁸ O čemu se pisalo u fragmentu vezanom uz Marulićevu "Juditu".

³¹⁹ O čemu se pisalo u tekstu o Nazorovoj "Ruti Moapki".

³²⁰ Negativna konotacija gradske prljavštine slična je onoj iz "Povratka Filipa Latinovicza".

³²¹ U tom prizoru nazire se budući blagoslov o brojnosti naroda koji će od njega poteći.

Protagonist vidi u svim živim bićima odraz ljudskog stanja (ibid.) te se prema njima odnosi s poštovanjem i suosjećanjem.

Istraživač/pripovjedač naglašava da se na ovom mjestu zbiva ključan događaj, zapravo tek pravi početak priče: usred noći, protagonist začuje nepoznat glas koji izgovara neke nejasne riječi. Ova neobična pojava itekako ga je začudila i zbunila: "Nije znao od kuda dolaze. Iz visina kamo se zagledao? Glasa li se to mjesec?" (2025: 34). Ovaj fragment fokusira se na Abrahamove misli, osjećaje, ali i strepnje da je riječ o nekom od lažnih božanstava ili samo o njegovim vlastitim mislima. U svom osobnom procesu otkrivanja, odnosno spoznavanja, protagonist se fokusira na osluškiivanje glasa te uspijeva razaznati da se izgovara upravo njegovo ime. Čuvši svoje ime izgovoreno na taj način, kroz tu komunikaciju protagonist počinje spoznavati sam sebe.

S obzirom da u interakciji s tim glasom protagonist postaje svjesniji sebe, Onog koji mu se obraća Abraham u mislima naziva *Sasvim Drugi*: "bio je siguran da Sasvim Drugi oslovljava baš njega. Tada je postao siguran da i on sam, Abram³²², nije nekakvo bezoblično vezivno tkivo doživljaja stvarnosti ili možda nekakvih utvara poput onih smiješnih tvorevina koje su izmišljali Haranci. Doduše, nisam siguran (...) kako to nazvati – ja, sopstvo, samosvijest, osoba, individua, duh, duša, um, razum, hipostaza, supstancija, subjekt. To i nije presudno. Važnija je priča – povijest" (2025: 35).

Tekst ukazuje da, tijekom inicijalnog komunikacijskog odnosa sa Sasvim Drugim, Abraham postaje svjestan sebe. U skladu s teorijom komunikacije, čovjek izgrađuje sam sebe u dijalogu. Abraham je sebe izgradio u dijalogu sa Sasvim Drugim – i u opoziciji prema svojim susjedima, od kojih se poželio odvojiti. Prema tomu, tekst tumači Abrahama kao individualca, njegov osobni odnos sa Sasvim Drugim i sa samim sobom, nekoga tko je slijedio nepoznato i neizvjesno, premda nije znao tko mu se obraća i kamo će ga taj put odvesti. Priča o Abrahamu stoga se promatra kao priča o stanju između sigurnosti i nesigurnosti; znanja i neznanja. Unatoč neizvjesnosti, protagonist djeluje u skladu s onim što smatra ispravnim. Abraham želi saznati: "tražio je njegovo lice. Želio je znati njegovo ime (...) želio ga je upoznati na nekakav neobičan način – nerazdvojivom mješavinom znanja i neznanja" (Šimić 2025: 51). No, on ostaje u relativnom neznanju jer ne doznaje Tetragramaton – ovo ime saznat će tek Mojsije. Abrahamu ostaje samo unutrašnja vjera i intuicija: "Abram je imao duboko uvjerenje da će njihovo značenje razotkrivati tijekom putovanja. Bio je siguran da je ono što je razumio dostatno da ide dalje" (Šimić 2025: 51). Abrahamova unutrašnja snaga posebno dolazi do izražaja zbog *neizvjesnosti i neznanja* o identitetu komunikacijskog partnera – zbog čega ga naziva Sasvim Drugim. Zbog Abrahamove vjere u nepoznato i neviđeno, Sasvim Drugi će se svim kasnijim Hebrejima: Izaku, Jakovu, ali i Mojsiju, obznaniti upravo kao *Gospod Abrahama*.

Nakon prvog kontakta s nepoznatim, protagonist počinje naslućivati kako je "neponovljiv i jedinstven upravo stoga što ga je oslovio Sasvim Drugi" te je odgovorio s "Hineni" (2025: 36). Tada dobiva uputu "lekh-lekha", odnosno otići iz Harana, ali ne govori se *kamo* to treba otići. Abraham spremno i entuzijastično polazi, vjerujući da će mu lokacija biti otkrivena kad za to dođe vrijeme. U tom pozivu, sadržan je i prvi blagoslov Abrahamu, koji istraživač u cijelosti prenosi iz Biblije – da će on i narod koji potekne od njega biti blagoslov za sve narode na zemlji. Istraživač naglašava da se među svim biblijskim figurama upravo Abraham ističe prema

³²² Oko sredine romana, imena protagonista se mijenjaju: Abram postaje Abraham, a Saraja postaje Sara, u skladu s biblijskim tekstom. Radi jednostavnosti, ovaj rad će cijelo vrijeme koristiti imena Abraham i Sara.

spremnosti činiti ono što mu Sasvim Drugi govori, čak i kad ne zna o kome i o čemu je zapravo riječ³²³. Abraham s vremenom biva sve sigurniji u ispravnost svoje odluke, te ljudi oko njega počinju primjećivati: "da Abramova odlučnost da nastavi putovanje biva sve snažnija i snažnija, da Abram postaje sve odlučniji i odlučniji, da Abram sve lakše razaznaje i razumije glas Onoga koji ga je pozvao" (Šimić 2025: 51).

Abraham zatim odlučuje "oduprijeti se moćima koje su upravljale Haranom, koje su imale svoje režime i politiku istine". Moćima koje su bile poput pipaka kakva divovskog čudovišta" (2025: 37). Na ovom mjestu, istraživač navodi jedan apokrif o suprotstavljanja mladog Abrahama Terahu i svojoj braći, koji drže trgovinu idolima, no oni mu odgovaraju da prodaju idole jer kupci to zahtijevaju, ne zato što uistinu vjeruju u njih. S Abrahamom – fizički i duhovno – polaze Saraja, Lot i jedan dio pastira, dok neki od njih ostaju u prividnoj sigurnosti Harana.

U opisu njegovog polaska iz Harana, 75-godišnji Abraham uspoređen je s Danteovim protagonistom: "na njega nisu vrebali lav, vučica i pantera, nego strašno biće i ne-biće (...) koje je, oponašajući glas Onoga koji je Abrama pozvao na izlazak, neprestano kušalo njegovu vjeru. Iskušavalo ga je biće i ne-biće koje ga je pozivalo natrag, u Ur, u Haran – u sužanjstvo" (2025: 43). Stoga je vidljiva nova (kozmoška) opreka između *bića i ne-bića*.

čovjek	Sasvim Drugi
neistina	istina
kolektiv	pojedinaac
rijeka	grad
ropstvo	sloboda
Ur, Haran, Egipat	Kanaan
idolopoklonstvo	monoteizam
statičnost	pokretljivost
skriveno	otkriveno
neznanje	znanje
nepoznato	poznato
nesigurnost	sigurnost
konzumerizam	minimalizam

Tablica 1 – binarne opreke u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

Vidljivo je da se ponavljaju mnoge opreke iz prethodnih tekstova: između ropstva i slobode, čovjeka i Gospoda (koji se ovdje naziva Sasvim Drugi), grada i sela uz rijeku, potrošačkog života – i onog minimalnog. Premda je bio materijalno bogat, Abraham nije imao pretjerane prilike uživati u svojoj imovini jer je stalno bio u pokretu. Opreka između statičnosti i pokretljivosti vrlo je važna za Abrahama, čiji nomadski životni stil posebice dolazi do izražaja u "Abrahamu Hebrejcu". Abraham ne hoda besciljno, nego je vođen³²⁴. On ide prema određenom cilju namijenjenom za njega, premda *ne zna* koji je to cilj.

Opreke između **znanja i neznanja** te **sigurnosti i nesigurnosti** dominiraju tekstom. Tekst nastoji prikazati cijeli životni tijek jednog čovjeka, koji se višeput nalazi na denotativnom i konotativnom raskršću, u borbi između vlastite nesigurnosti i obećanja o sigurnosti koje je

³²³ Unatoč neizvjesnosti i nesigurnosti, Abraham uvijek bespogovorno i doslovno slijedi Božje upute, dok Mojsije čak pet puta odbija preuzeti veliku odgovornost izvođenja naroda, a i nadalje komunicira vrlo otvoreno i bez suzdržavanja.

³²⁴ Kao Kranjčevićev Mojsije, koji želi *izvesti* narod iz stanja ropstva u stanje slobode; on njih vodi na određenu lokaciju, a ne naprosto bilo kamo, što dalje od Egipta. Kao što narod ne zna kamo ih Mojsije vodi, tako ni Abraham ne zna što to znači Obećana zemlja.

dobio – ali koje nikako ne dolazi. Čitatelj se stoga pozicionira u perspektivu Abrahama, proživljavajući zajedno s njim sve izbore koje je bilo potrebno donijeti. Naglašena je realistična dimenzija tih dvojbi³²⁵.

Istraživač (znanstvenim skepticizmom) stalno upozorava čitatelja da neki podatci koji se navode možda i nisu u potpunosti sigurni. Na taj se način istraživač pozicionira unutar vlastite naracije, ukazujući da je trenutni svijet čitatelja jednako nesiguran kao što je bio Abrahamov. Temeljna opreka teksta stoga je ona između sigurnosti i nesigurnosti. Protagonist višeput napušta prividnu sigurnost i odlazi prema prividnoj nesigurnosti.

Na metarazini, ističe se opreka između poznatog i nepoznatog. Pripovjedač često ističe razliku između (u biblijskom tekstu) poznatih aspekata priče o Abrahamu – i nepoznatih aspekata, koje često razjašnjavaju midraši ili interpretacije, uključujući i osobnu interpretaciju istraživača/pripovjedača.

Za gradaciju tih opreka, ponovno je koristan Greimasov četverokut (1966 cit. prema Beker 1991: 69). Između stanja sigurnosti i nesigurnosti nalazi se stanje koje djeluje kao da je sigurnost, a to nije (ekvivalentno kozmološkoj opreci teksta, između bića i ne-bića) te nešto što djeluje kao da je nesigurnost, a to nije. Odlazak u nepoznato za Abrahama je uvijek potencijalno opasan i neizvjestan, no zapravo ga vodi prema apsolutnoj sigurnosti, koja se nalazi u blagoslovu Sasvim Drugog.

Stanje apsolutne nesigurnosti stoga se može poistovjetiti sa stanjem porobljenosti ili idolopoklonstva; a stanje prividne nesigurnosti s kretanjem. Likovi Abrahama, Sare i Lota višeput kroz tekst suočavaju se s izborom – ostati u prividnoj sigurnosti ili krenuti prema prividnoj nesigurnosti radi buduće (apsolutne) sigurnosti. U momentima tih dvojbi, oni se nalaze u stanju vlastite (unutrašnje) nesigurnosti.

IX. III. Semiotička analiza mitema prema Levi-Straussu (1989)

S obzirom da "Abraham Hebrejac" nastoji zaokružiti cjelokupnu priču o životu biblijskog patrijarha Abrahama, primjećuje se mnoštvo pojedinačnih događaja (mitema). Neke situacije su tek kratko spomenute, a na nekima se tekst duže zadržava, ulazeći duboko u Abrahamove misli i proživljavanja. Tablica s mitemima vrlo je opsežna, s obzirom da je tekst građen kao kompilacija mnoštva manjih epizoda iz života protagonista, s uvijek istom porukom koja se ponavlja.

Četiri kategorije prema Levi-Straussu odražavaju temeljnu opreku između sigurnosti i nesigurnosti. Metatekstualni komentari istraživača (pripovjedača) uglavnom su vezani uz kategoriju neznanja i nesigurnosti – na mjestima na kojima se želi ukazati na nepouzdanost izvanbiblijskih naracija o Abrahamu, pa tako i vlastitog teksta. Pritom se šalje poruka – iako je protagonist Abraham bio nesiguran u glas koji mu se obraćao, intuitivno je znao i vjerovao da ga mora slijediti; slično tomu, iako su mnogi aspekti priče nesigurni i nepotvrđeni, čitatelj im mora vjerovati zbog dubljih poruka koje šalju.

U prvoj kategoriji (1), navedeni su svi mitemi vezani uz nesigurnost, neizvjesnost i neznanje. Ovdje ulaze pojedini komentari istraživača, ali i trenutci unutrašnjih dvojbi likova. U drugoj

³²⁵ Biblijski tekst uključuje tek mjestimično naznake unutrašnjih proživljavanja likova – "Abraham Hebrejac" stoga se nastoji približiti liku Abrahama kao realističnoj osobi s vlastitim dvojbama i neizgovorenim promišljanjima.

kategoriji (2), nalaze se događaji vezani uz idolopoklonačke misli ili postupke. Protagonisti kroz život višeput svjedoče politeističkim ritualima, ali se također uvijek iznova nalaze u dvojbi između pristajanja na zahtjeve okoline – ili odlaska u nepoznato. U trećoj su grupi događaji vezani uz Abrahamovo revolucionarno djelovanje, koje se manifestira kao pobuna protiv idolopoklonačkog društva (u midrašima) ili kao fizički odlazak iz takve okoline. Abrahamova prva selidba (iz Ura u Haran) bila je njegova (a ne Božja). Nakon toga je uslijedilo još barem desetak relokacija – ne samo njega, nego i cjelokupnog njegovog posjeda, pastira i mnogobrojnih životinja. Protagonist je prikazan kao osoba u stalnom pokretu, koja uporno slijedi glas Sasvim Drugog – i vlastitu intuiciju. Lotova odluka naseliti se u Sodomi i Gomori nalazi se u (idolopoklonačkoj) opreci naspram Abrahamove odluke slijediti "poziv", unatoč neznanju o podrijetlu tog poziva. Lotova odluka naizgled je "sigurna", ali Sodoma i Gomora ubrzo bivaju uništene; Abrahamova odluka naizgled je nesigurna, ali zapravo mu pruža sigurnu distancu od društva kojim ne želi biti dio.

Četvrti stupac (4) opisuje događaje koji ukazuju na stjecanje znanja / slobode / sigurnosti. Abraham znanje o Sasvim Drugom stječe postepeno, tijekom cijelog života, a ne sve odjednom. Znanje mu daje osjećaj slobodnog djelovanja (za razliku od idolopoklonika koji su zarobljeni svojim opsluživanjem idola) i sigurnosti (vezane uz blagoslov).

1. neznanje / neizvjesnost / nesigurnost / nepoznatost	2. idolopoklonstvo / porobljenost / statičnost / prividna sigurnost	3. revolucija / oslobođenje / kretanje / prividna nesigurnost	4. znanje / sloboda / sigurnost / poznatost
istraživač najavljuje svoju namjeru pisanja nove priče o Abrahamu			istraživač zaziva Božju pomoć
istraživač opisuje svoj istraživački proces			
legende o Abramovu rođenju su nesigurne	proročanstvo o Abramovom svrgavanju kralja Nimroda ³²⁶		
	Nimrod zahtijeva štovanje prirodnih pojava, ali mladi Abram ga ismijava ³²⁷	Abram je bačen u vatru i preživljava; stric Haran umire ³²⁸	kasnija reminiscencija: "Ja sam Gospodin koji te je izveo iz vatre / Ura" ³²⁹ (23)
	Abram je užasnut prizorima nasilja u idolopoklonačkom društvu ³³⁰	Abram s Terahom, braćom i bratićima seli iz Ura u Haran ³³¹	

³²⁶ Zvijezdu s istoka astrolozi tumače kao najavu onog tko će svrgnuti kralja Nimroda (Noinog unuka kojem se pripisuje odgovornost za Babilonski toranj); Terah skriva malenog Abrama s majkom u špilju (Sefer HaYashar, Noach 11-12). Vidljiva je sličnost s novozavjetnom pričom o rođenju Isusa.

³²⁷ Nimrod zahtijeva štovanje vatri, vodi i oblacima, Abram ga ismijava te biva bačen u vatru, ali preživljava; njegov stric umire pred Terahovim očima (Beresheet Rabbah 38: 13; malo drukčija varijacija u Sefer Hayashar, Noach 23-25. Abram ide na sud pred kralja zbog uništavanja Terahovih idola, zatim biva bačen u vatru i preživljava). Vidljiva je sličnost s biblijskom knjigom "Daniel".

³²⁸ Beresheet Rabbah 38: 13

³²⁹ Rashi, Genesis 14: 10

³³⁰ Osim eksploatacije ljudskog rada u Uru, Abram je svjedočio prinošenju ljudskih žrtava te ustanovio da su lažni bogovi "grabežljivci koji su često trebali i ljudsku krv da bi preživjeli" (2025: 27)

³³¹ Abramova motivacija za selidbu iz Ura objašnjena je citiranjem osude idolopoklonstva iz Jeremije (10).

u Abramovom boravku u Haranu se ne zna mnogo	odlazak iz Ura je reakcija protiv idolopoklonstva	u Haranu, Abram i Sara okupljaju srodne duše ³³² koje će poći s njima na putovanje	
o Abramovom ranom životu se ne zna mnogo		Abram gleda zvijezde, mjesec, životinje "kao braću i sestrice" (2025: 34). ³³³	Abram usred noći začuje glas
Abram ne zna podrijetlo glasa koji je čuo	"Glasa li se to mjesec? Ili neka zvijezda?" ³³⁴ (34)	Abram ustanovljuje da glas ne dolazi ni izvana ni iznutra, nego "iz one tišine" (34)	Abram ustanovljuje da glas izgovara njegovo ime
		Abram zaključuje da mu se obraća Sasvim Drugi	Abram postaje svjestan sebe i odgovara "hineni"
		lekh-lekha ³³⁵ : Abram dobiva uputu otići iz Harana "u krajeve koje ću ti pokazati" (2025: 36)	"blagoslovit ću te, ime ću ti uzveličati, i sam ćeš biti blagoslov" (2025: 36)
	mladi Abram se suprotstavlja Terahu koji drži trgovinu idolima ³³⁶		Terah odgovara da prodaje idole zbog zahtijeva kupaca, ne zato što uistinu vjeruje u njih ³³⁷
	mladi Abram se ruga kupcima idola		
	mladi Abram razbija cijelu trgovinu idolima i zatim govori da su to oni sami učinili ³³⁸		Terah odgovara: "Rugaš li se sa mnom? Oni ne mogu učiniti ništa" ³³⁹ (38).
	Abram se simbolički odupire "čudovištu Harana"	"Abram je čeznuo za slobodom" (39)	"Zato je odlučio poći" (39)
Saraja primjećuje da se nešto događa		Abram razmišlja o Sarajinoj ljepoti	istraživač uspoređuje odnos Saraje i Abrama s odnosom Eve i Adama
Abram smatra da ne poznaje jezik kojim bi mogao točno prenijeti što se dogodilo		Abram govori Saraji "da ga je oslovio Onaj koji je (...) u beskraju, a istodobno je tako blizu da ga je teško razlikovati od samoga sebe" (2025: 41)	Saraja i Lot odlučuju pratiti 75-godišnjeg Abrama u neizvjesnom putovanju

³³² U biblijskom tekstu: תְּבַשְׂשׁוּ אֲשֶׁר-עָשׂוּ בְּהָרָן "duše koje su izradili [obrazovali] u Haranu" (Knjiga postanka 12: 15)

³³³ Abramovi osjećaji opisani su citatom iz Psalma 19: 4

³³⁴ Neki midraši tematiziraju potragu mladog Abraham za božanstvom u prirodi; zbog nestabilnosti izmjene dana i noći te godišnjih doba, zaključuje da to nisu bogovi, nego onaj tko je sve stvorio. Terah mu govori da su idoli bogovi, Abram im pokušava dati hranu, ali onda vidi da su to samo kipići (Sefer HaYashar, Noach 12-13).

³³⁵ לֶךְ-לְךָ (Knjiga postanka 12: 1)

³³⁶ Book of Jubilees 12: 1-6.

³³⁷ Book of Jubilees 12: 7-8.

³³⁸ Beresheet Rabbah 38: 13

³³⁹ מָה אַתָּה מְפַלֵּה בִי וְיִדְעִין אֵינִין. "Rugaš li mi se? Oni ne znaju ništa" (Beresheet Rabbah 38: 13; također Sefer Hayashar, Noach 20)

	pastir Nabojat odbija poći s Abramom zbog lojalnosti haranskim božanstvima	pastir Eliezer zagovara putovanje s Abramom	
	mnogi pastiri odlučuju ostati u Haranu gdje "ima paše, vode! A može se i dobro trgovati" (42)	dio pastira odlazi s Abramom, ne znajući kamo se ide	nastavljaju se kretati "bez jasna cilja" (2025: 29)
Abram ne zna kako prijeći rijeku Euftrat	Splavar pita Abrama šifru za prelazak rijeke ³⁴⁰	Abram spontano progovori stranim jezikom i daje točan odgovor	Splavar ih prevozi preko Eufrata
		Saraja i pastiri postaju hrabriji	Abram, Saraja i pastiri smještaju se ³⁴¹ i nastanjuju u Kanaanu ³⁴²
		Abram spava pod drvetom hrasta	Abram čuje blagoslov da će narodu koji od njega potekne dati "ovu zemlju"
Abramu nije jasno što znači "ova zemlja" ³⁴³		Abram podiže oltar od kamena kao trajni znak ljudske prisutnosti	
Abram smatra da treba prinijeti žrtvu, ali ne zna kako		Abram ne govori ništa Saraji	
		Abram, Saraja, Lot i pastiri odlaze u Luz	Abram podiže žrtvenik u Luzu i prinosi riječi kao žrtvu
		naseljavaju se u Negebu	
	zbog krize u Kanaanu, odlaze prema Egiptu	dolaze do pustinje i zastaju	Abram naslućuje viziju kostiju koje ustaju iz prašine ³⁴⁴
Abram je nesiguran što učiniti	Abram razmatra mogućnost integrirati se u Kanaan i prihvatiti kanaanićanske običaje	Abram odlučuje nastaviti s putovanjem prema Egiptu	Abram, Saraja, Lot i pastiri kreću u nepoznato kroz pustinju
	Abram prvi put vidi piramide, sfinge i egipatsku umjetnost ³⁴⁵		
	Abram se zgraža nad tradicijom balzamiranja ³⁴⁶	Abram se susreće s hijeroglifima i egipatskom poezijom	Abram uči Egipćane pripovijedanju priča

³⁴⁰ Šifra je "šibolet", prema načinu izgovora te riječi, splavar odlučuje hoće li prevesti putnike (Suci 12: 6)

³⁴¹ "Raširi prostor svog šatora" (Izaija 54: 2-3)

³⁴² "Kanaan nije bilo takvo mjesto da izaziva ljubomoru (...) jer je kamenito (...) međutim, bilo je to važno mjesto jer su kroz njega prolazile karavane" (Strabon "Geografija", 1. st. pr. n. e.; Šimić 2025: 47)

³⁴³ Beresheet Rabbah navodi da je Abraham pri svakom prolasku kroz bilo koju zemlju razmišljao je li *to* ta zemlja koju on treba naslijediti (39: 8)

³⁴⁴ Ezekiel 37: 1-10.

³⁴⁵ "Na slikama ljudi mogle su se vidjeti obje ruke, obje noge, glava u profilu da bi se vidio i nos i uho, zatim oko *en face* jer u profilu nije vidljivo, obje strane prsnog koša, pupak, bokovi i stopala okrenula postrance. Današnjeg čitatelja to može podsjetiti na slike onog glasovitog Španjolca" (Šimić 2025: 58).

³⁴⁶ "Zgražao se nad umijećima kojim se pošto poto htjelo ugrabiti ono neizrecivo tako da se stavi pred oči, da se izloži požudi gledanja. Bio je skloniji glasu, kazivanju, kazi. Ali i s kazivanjem je bio oprezan" (Šimić 2025: 59)

nije poznato koliko dugo se Abram skrivao u Egiptu – barem pet godina		Abram kontemplira Sarinu ljepotu	Abram kontemplira ljepotu Sasvim Drugog ³⁴⁷
Abram strahuje da će ga Egipćani ubiti	Abram predstavlja Saraju kao sestru	Za Abrama, Saraja nalikuje ženi iz "Pjesme nad pjesmama"	Egipćani doznaju za Sarajinu ljepotu
	Saraja dolazi u faraonov dvor	Abram stječe bogatstvo u Egiptu	
	faraon upada u probleme zbog Saraje	faraon tjera Abrama, Saraju i njihove pastire uz veliku imovinu	vraćaju se u Kanaan
		Abram dolazi do Luza ³⁴⁸ i odjeljuje se od Lota	glas govori Abramom da podigne oči i pogleda zemlju koja ga okružuje
Abram razmišlja što znači "ova zemlja" ³⁴⁹	Lot je zarobljen u mezopotamskom ratu devet kraljeva	Abram s 318 pastira oslobađa Lota ³⁵⁰ i vraća ga u Sodomu	
	kralj Sodome Bera nudi Abramom sporazum	Abram odbija ponudu kralja Bere	
Lot razmatra poći s Abramom	Lot ostaje u Sodomi kod kralja Bere		Abram se vraća i odlazi spavati
nakon bitke, Abrama hvata veliki strah ³⁵¹		strah se transformira u osjećaj radosnog ushićenja	"Ne boj se, Abrame, ja sam ti zaštita, a nagrada tvoja bit će velika" ³⁵² (81)
		Abram upita što će mu nagrada ako nema potomstva	glas mu obećava brojnost koliko je zvijezda na nebu
Abram je još uvijek nesiguran što znači "ova zemlja"		Abram po prvi put prinosi životinjske žrtve	najava 400 godina porobljenosti Hebreja te oslobađanja
		Abram doznaje da "ova zemlja" označava međuprostor Nila i Eufrata	Abram ostaje u Kanaanu
			Saraja iščekuje deset godina ³⁵³

³⁴⁷ "Ne bijaše na njem ljepote i sjaja" (Izaija 53: 2), tekst govori o tome da nije svaka ljepota vidljiva izvana.

³⁴⁸ Naznačivanje budućeg Jakovljevog sna o anđelima i imenovanja mjesta Betelom.

³⁴⁹ "Povjerovao je riječima, iako nije znao na što se točno odnosi 'ova zemlja'. Na Kanaan? Na neko veće ili neko manje područje, možda na Šekem i njegovu okolicu? Ili možda na zemlju na koju je padala hladovina hrasta More pod kojim se odmarao? Ili – možda – na zemlju od koje je sazdan Adam – zemljanin – i njegova družica? Na tijelo!" (Šimić 2025: 49)

³⁵⁰ "Tu polomi strijele lukovima" (Psalmi 76: 4-7)

³⁵¹ "Obuzeo ga je strah. Bio je to znatno snažniji strah od onoga kada je trebao prijeći Tigris, kada se zagledao u moćnu i divlju riječnu struju, ili kada je prolazeći pustinjama gledao zažareni pijesak koji je sezao unedogled, ili kada je išao na Kedor-Laomera i njegove saveznike, moćnu i strašnu vojsku koja je uništavala sve pred sobom" (Šimić 2025: 80).

³⁵² Knjiga postanka 15: 1

³⁵³ "Vrijeme je prolazilo. Nije to bio Kronos koji jede svoju djecu, jer djeteta nije bilo. Bilo je to vrijeme iščekivanja. Ali – Sarajino iščekivanje, što je uostalom nerijetko slučaj sa iščekivanjima, pretvorilo se u kušnju" (Šimić 2025: 88)

Saraja je nesigurna u blagoslov		Saraja je zaplakala u molitvi, Abram je pomislio da je pijana	Abram je utješio Saraju
Saraja nastavlja preispitivati istinitost blagoslova ³⁵⁴	Saraja sluša glas ne-bića i daje Abram u svoju sluškinju za surogat	Sluškinja je zatrudnjela i počela prijezirno promatrati Saraju	
	Sluškinja misli da Saraja nije zaslužila trudnoću	Sluškinja bježi u pustinju, ali Neznanc ju uvjerava da se vrati	sluškinja čuje blagoslov i naziva Neznanca imenom Roi
Saraja ostaje nesigurna u blagoslov	Saraja se pita kako razlikovati utvaru od stvarnosti	Saraja i sluškinja su se pomirile	rođenje Išmaela
		Trinaest godina kasnije, Abram sjedi pred šatorom za dnevne žege	Abram ponovno osjeća strah kojemu slijedi radosno ushićenje
		treći kontakt Abrama sa Sasvim Drugim	Abram doznaje ime Šadaj
		"hineni"	sklapa se Savez, Abram postaje Abraham, a Saraja postaje Sara
pripovjedač razmišlja zašto se Sasvim Drugi nije odmah obznanio na ovaj način		Abraham sjedi pred šatorom za dnevne žege	Abraham gostoljubivo prima Neznanca – ili njih trojicu
		Sara priprema obrok za Neznance	Neznanci proriču da će nagodinu Sara imati dijete
Sara se smije pomisli da bi zatrudnjela u devedesetoj godini	Neznanci najavljuju uništenje Sodome i Gomore	Abraham se zalaže za opstanak pravednih	Abraham i Sara komentiraju susret s Neznancima
Abraham razmišlja je li to bio san		Sara govori da se susret doista zbilo	
	Neznanci dolaze u Sodomu i Gomoru	uništenje Sodome i Gomore	
	Lot bježi, od njegovih kćeri nastaju narodi Moab i Amon	Abraham i Sara odlaze u Gerar	
Abraham se boji da će biti ubijen	Abraham predstavlja Saru kao sestru		
	Sara dolazi na Abimelekov dvor, nastaju problemi ³⁵⁵	Abimelek čuje glas u snu – da Saru mora vratiti Abrahamu	Abimelek i Abraham sklapaju prijateljski sporazum
			Izakovo rođenje
	Išmael zlostavlja Izaka	Išmael i majka odlaze u pustinju	Sluškinji je ponovno rečeno da će od Išmaela poteći velik narod
			Abraham dobiva obavijest o rođenju Rebeke, kćerke njegovog brata Nahora

³⁵⁴ "Zar ne bih trebala uzeti jednu svoju sluškinju (...) – nastavila je razgovarati sama sa sobom – ili je možda razgovarala, jao, s onim čudnim bićem i ne-bićem" (Šimić 2025: 88).

³⁵⁵ "Otkako je Sara došla na Abimelekov dvor nijedna žena nije mogla začeti" (Šimić 2025: 114).

Sasvim Drugi testira Abrahama		Abraham odgovara s "hineni"	Abrahama se zaustavlja
			Abrahamov blagoslov se potvrđuje
Sarine misli ostaju nepoznate	"nebiće" uzrokuje Sari sumnju ³⁵⁶		
Saru hvata veliki strah i umire ³⁵⁷		Abraham recitira pjesmu o vrsnoj ženi ³⁵⁸	Izak upoznaje Rebeku
Abraham umire		midraš o Abrahamovoj pobuni	Abraham vidi prizore iz "Pjesme nad pjesmama"

Tablica 2 – mitemaska analiza prema Levi-Straussu u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

Na početku romana dominiraju nesigurnosti pripovjedača, a kako radnja odmiče, pripovjedač postaje sve sigurniji, a centralni fokus preuzimaju misli i osjećaji pojedinačnih likova – Abrahama, Sare i Lota – koji se s neizvjesnosti suočavaju na različit način. Abraham se obraća direktno Sasvim Drugomu kako bi razriješio svoje dvojbe (2025: 79-86); Saraja pragmatičnim djelovanjem nastoji riješiti problem (uključivanjem sluškinje, što odražava njezino nepovjerenje); a Lot naprosto u jednom trenutku odustaje i odlučuje se smjestiti u najbližem gradu (koji je upravo Sodoma). Lot je prema tome sličan Terahu, kojemu je izvorno bilo rečeno otići u Kanaan, ali on je umjesto toga zastao na pola puta i naselio se u Haranu.

Tijekom protoka radnje, Abraham ima sve manje doticaja s idolopoklonačkim svijetom (što znači da je sve manje događaja u 2. stupcu) – te njegov osjećaj sigurnosti progresivno raste. Idolopoklonački svijet više nije opisan kao bogat različitim potrošačkim luksuzima, nego biva uništen. Nijedan posjet kraljevskoj palači Saru ne dovodi u iskušenje ostati tamo, dok Abraham svaki put razmatra mogućnost ostati u prividnoj sigurnosti novog grada u koji se naselio. Sarina nesigurnost prvenstveno je vezana uz njezinu neplodnost, zbog čega nastavlja sumnjati u blagoslov. Kronologija događaja u "Abrahamu Hebrejcu" jasno ukazuje da je između prvog obećanja Abrahamu i Sarine realne trudnoće prošlo više desetljeća. Abraham se na put "lekh-lekha" zaputio kao 75-godišnjak, što znači da je glas čuo prije toga; a tek kao stogodišnjak dobio je Izaka. S obzirom da je već pri prvom blagoslovu Abrahama Sara imala već oko 65 godina, a tijekom idućih 25 godina nije se dogodilo ništa, njezina sumnjičavost bila je vrlo opravdana. Taj aspekt moguće je promašiti u konciznom biblijskom tekstu. Između obećanja i realizacije tog obećanja, Sara i Abraham selili su desetak puta i nadišli mnogobrojne izazove, žrtvujući fizičku udobnost radi distanciranja od idolopoklonačkih društava, a nagrada još uvijek nije dolazila. Dimenzija zvuka, odnosno slušanja, pritom je naglašena³⁵⁹. Sva proročanstva i blagoslovi dolaze isključivo akustičkim putem i preko posrednika (Neznanaca).

IX. IV. Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije

IX. IV. 1. Zemljopisne konotacije

Protagonisti često mijenjaju lokaciju prebivanja – ova pokretljivost važna je i u biblijskoj priči o Abrahamu. U svakom novom mjestu, stječe se nekoliko novih sljedbenika, t. j. osoba koje žele napustiti idolopoklonačko društvo. Lokacije uz rijeke (Eufrat i Nil) imaju potencijalno

³⁵⁶ Sefer HaYashar, Vayera 21

³⁵⁷ Sefer HaYashar, Vayera 22

³⁵⁸ Izreke 31

³⁵⁹ Dok su Nazorovi Jakov, Rahela, Boaz i Ruta imali vizualni uvid u proročanstva, Abraham je imao isključivo akustički kontakt.

pozitivne konotacije. Osobe koje tamo rade su fizički porobljene, ali ne i mentalno. U tekstu je naglašeno da robovi koji žive uz rijeku nemaju dovoljno energije da bi prakticirali idolopoklonstvo; oni samo obavljaju svoj posao. Ukazujući na revolucionarni potencijal kod porobljenih slojeva društva, najavljuje se budući izlazak iz Egipta židovskih robova.

Gradovi srednje veličine (Ur, Haran, Sodoma i Gomora) imaju izuzetno negativne konotacije jer se u njima najčešće prakticira idolopoklonstvo. Glavni grad Egipta i kanaanski grad Gerar prikazani su kao metropole u pravom smislu – tamo se nalaze kraljevi i državna administracija; oni žive poganskim životnim stilom, kako je vidljivo pri Sarinom prvom ulasku u faraonovu palaču, ali ne prakticiraju aktivno štovanje idola jer im to nije potrebno: za njih je kralj faraon, a ne idol. Prema tome, prostor velegrad ima pozitivniju konotaciju negoli prostor malenog grada.

Pustinja Negev, uz koju tekst vezuje nekoliko drugih biblijskih događanja, predstavlja mjesto Abrahamovog iskušenja. Pred pustinjom, on ozbiljno razmatra mogućnost vratiti se u prividnu sigurnost Kanaana i tamo asimilirati s lokalnim stanovništvom. Prostor Kanaana imaju pozitivnu konotaciju mjesta s kojeg se Sasvim Drugi obraća Abrahamu. Zemljopisno, riječ je o neukroćenoj divljini, koju tek treba oblikovati. Putujući kroz Kanaan, Abraham izbjegava naseljena mjesta i zadržava se u praznim planinskim predjelima kako bi se smanjila mogućnost kontakta s lokalnim stanovništvom i prihvaćanja njihovih običaja (Bereshit Rabbah 39: 8).

IX. IV. 2. Sociološke konotacije

Doline rijeka naseljavaju radnici i seljaci, porobljeni fizički, ali mentalno slobodni. Upravo fizički radnici najčešće odlučuju poći dalje s Abrahamom – od stjecanja sljedbenika u Haranu, preko novih slugu koje dobiva u Egiptu i u Geraru. Ovdje je također vidljiva najava budućeg oslobađanja hebrejskih robova iz Egipta.

Fizičkoj porobljenosti suprotstavljena je mentalna porobljenost stanovnika malenih gradova, koji sve svoje aktivnosti organiziraju oko štovanja idola. U toj kategoriji nalaze se Terah, Nahor, Abrahamova braća, ali i Lot, koji je nakratko putovao s Abrahamom, ali se na kraju odlučio smjestiti u Sodomi, dva desetljeća prije nego što će biti uništena. Dok idolopoklonačko građanstvo dvaput godišnje prinosi ljudske žrtve na javnim festivalima, kraljevi su prikazani kao osobe koje nastoje biti do kraja pravedne, poštene i dosljedne; ne bave se osobno štovanjem idola, a čak mogu čuti i glas Sasvim Drugog. Dok je građanstvo Ura, Harana, Sodome i Gomore negativno konotirano, kraljevi Egipta i Gerara pozitivno su konotirani. Stoga, zajednica u selima i metropolama imaju relativno pozitivne konotacije, a društvo grada srednje veličine ima negativne konotacije.

Najpozitivniju konotaciju dakako imaju pripadnici Abrahamove karavane, sastavljene od više stotina sljedbenika i životinja, koja u svakom gradu dobiva po nekoliko novih članova, krećući se prema naprijed, premda nije posve jasno kamo. Unatoč tom neznanju, ne odustaju. Abrahamovi šatori najbliži su minimalističkim nastambama robova i seljaka; njima su suprotstavljeni domovi građanstva (što se obogatilo prodavanjem dobara koje su izradili robovi) te palače kraljeva i faraona.

Zemljopisne konotacije				
dolina Eufrata, dolina Nila	Ur, Haran, Sodoma, Gomora	Egipat, Gerar	Negev	Kanaan – Luz
plodno područje uz rijeku	grad	metropola	pustinja	planina, divljina
Sociološke konotacije				
robovi i seljaci	građanstvo	kralj i administracija	nema društva	tek treba biti oblikovano društvo
nastambe robova i seljaka	domovi građanstva	kraljevske palače		Abrahamovi šatori
radnici nemaju energije za idolopoklonstvo	najjača demonstracija idolopoklonstva	kraljevi se ne bave osobno idolopoklonstvom	pustinja kao iskušenje Abrahamu	začetci monoteizma među Abrahamovim pastirima
radnici samo obavljaju svoj posao	sve aktivnosti ovise o trenutnoj naklonosti idola	kraljevi nastoje biti poštteni i dosljedni		
potencijalni sljedbenici <i>poziva</i>	Terah, Nahor, Lot, Abrahamova braća	faraon, kralj		Abraham, Sara, pastiri koji slijede <i>poziv</i>
Kozmološke konotacije				
robovlasnici kao božanstva	idoli kao božanstva	faraon kao božanstvo		Sasvim Drugi
prividno ropstvo	ropstvo	prividna sloboda	ni ropstvo ni sloboda	sloboda
nesigurnost	i sigurnost i nesigurnost	prividna sigurnost	ni sigurnost ni nesigurnost	prividna nesigurnost / buduća sigurnost
neznanje	i znanje i neznanje	prividno znanje	ni znanje ni neznanje	prividno neznanje / buduće znanje
Tehnološke konotacije				
nastambe od trske uz vodu	idolopoklonački hramovi	piramide		šatori
ribolov, poljoprivreda	razmjena robe i usluga (trgovina)	administrativni i upravni poslovi		stočarstvo
vještina navodnjavanja rijeke	vještina izrađivanja idola	vizualna umjetnost, prirodoslovne znanosti		usmena i pisana književnost

Tablica 3 - Zemljopisne, sociološke, kozmološke i tehnološke konotacije Šimićevog "Abrahama Hebrejca"

IX. IV. 3. Kozmološke konotacije

U smislu kozmoloških odnosa, na selima robovlasnici i upravitelji robova imaju status božanstava; robovi nastoje uživati u svakom slobodnom popodnevu i ne zamjerati se svojim gospodarima, no vrlo rado koriste prigodu za bijeg (uz Abrahama). Njihovo stanje označava prividno ropstvo – jer dobivaju priliku pobjeći iz tog ropstva. Nasuprot njima, stanovnici gradova fizički su slobodni, ali mentalno porobljeni – i ne uspijevaju pobjeći. Robovi ne znaju što im se sprema ako odluče slijediti Abrahama, stoga je njihova budućnost nesigurna, ali ponuđena im je mogućnost oslobođenja i stjecanja znanja. Građanstvo pak robuje idolima, u istovremenom stanju sigurnosti i nesigurnosti. Vjera u idole nudi im privid stabilnosti – oni su uvjereni da, dok prakticiraju rituale odobrovoljavanja svojih idola, mogu računati na eventualnu sigurnost – no to se pokazuje netočnim, te njihovi gradovi naposljetku bivaju razoreni ratom, pokoreni ili uništeni. Građanstvo živi u stanju istovremenog znanja (o tehnici, načinima zarađivanja, itd.) i neznanja (o stvarnosti kako svijet funkcionira).

Stalež kojemu pripada faraonova administracija živi u nekom zasebnom svijetu, u stanju privida znanja, sigurnosti i slobode. Zbog vlastite povlaštenosti, nemaju osjećaj da treba išta mijenjati. Faraon / kralj je za njih božanstvo – za sve, osim za Saru, koja se mirno šeta palačom i još odbija provesti noć s njim. Faraonovi uzaludni pokušaji doprijeti do Sare uzrokuju mu probleme. Sarina diverzija na taj način ukazuje da faraon ipak nije svemoćan.

U glavnom gradu Egipta, fokus je na kultu ličnosti faraona, a ne na štovanju mnogobrojnih božanstava. Pri dolasku u centar, Abraham primjećuje da, umjesto idola, prostorom dominiraju kipovi faraona. Sadašnji i prethodni egipatski kraljevi prikazani su nalik na božanstva: "Vidio je kipove koji su pokazivali egipatske kraljeve – koji su nekada bili kao kakvi božanski glasnici okrenuti nebesima, nekada smrknuti i zabrinuti" (Šimić 2025: 58). Faraonovo sjedište izgrađeno je kao veliki arhitektonski kompleks namijenjen isključivo njegovom osobnom užitku i zabavi: "Vidio je sjedište faraona – sustav gigantskih stubnih struktura koji je sadržavao hramove, kazališta, različite rezidencije" (Šimić 2025: 58). Nasuprot ovom luksuznom životu nalazi se skromni život malih seljaka i robova uz rijeku Eufkrat, opisan početkom romana.

Još jedan važan prostor u romanu predstavlja pustinja kao međuprostor koji povezuje, odnosno odjeljuje, Kanaan i Egipat. Pustinja označava stanje koje nije ni sloboda ni ropstvo, ni znanje ni neznanje, ni sigurnost ni nesigurnost³⁶⁰ – Abraham ne dopušta zapasti u očajavanje kao njegovi potomci Hebreji koji će 400 godina lutati kroz pustinju – on kroz pustinju prolazi što brže moguće, da ne bi imao prilike predomišljati se.

Nasuprot tim trima društvima (selo, grad, metropola) koja štiju različite vrste lažnih božanstava, Abrahamovi sljedbenici slijede *poziv* koji ne razumiju i nije im jasan, ali su uvjereni da je ispravan. Prihvaćaju stanje prividne nesigurnosti i neznanja radi budućeg stjecanja apsolutne budućnosti i znanja (kroz blagoslov Abrahamu).

IX. IV. 4. Tehnološke konotacije

Tehnološki najnapredniji su centri dvaju kraljevstava gdje se nalaze palače i mnogo reprezentativnih arhitektonskih postignuća, između ostalih piramide, kojima se Abraham čudi pri prvom dolasku u Egipat: "Kada se Abram sa Sarajom, Lotom i pastirima spustio u Egipat, prvo je ugledao neobična zdanja: velike kamene građevine. Bile su stepenaste, sa širokim

³⁶⁰ Pustinja je kodirana slično kao u Kranjčevićevom "Mojsiju".

temeljem. Što se više išlo prema vrhu, to su se više sužavale, znatno više negoli onaj hram u Uru" (Šimić 2025: 57). Također je opisano njegovo čuđenje sfingama, koje ne nalikuju ničemu što je dotad ugledao: "Na jednom je kolosu nedaleko Memfisa vidio tijelo lava s ljudskom glavom na kojoj se nalazilo nešto poput marame" (Šimić 2025: 57).

Jedina vještina koju posjeduju stanovnici manjih gradova jest izrađivanje kipića, od čega mnogi žive, uključujući Teraha. Robovi žive u malim nastambama uz vodu, koje su fiksirane opekama na krovu, za razliku od Abrahamovih šatora koji se moraju lako sklapati i rasklapati zbog pokretljivosti. Abrahamovo društvo stoga pokazuje najmanju razinu tehnoloških umijeća, koje ne mogu razvijati u okolnostima čestih izmještanja. Robovi i seljaci zapravo su najvještiji u upravljanju tehnikom jer u direktnom doticaju s prirodom moraju ovladati tehnikama navodnjavanja, obrađivanja zemlje, ribolovstva i slično tomu. Stanovnici gradova primarno se bave trgovinom, ali i politikom, a administracija velegrada većinom se okreće oko faraona i predstavlja ultimativni svijet konzumerizma i hedonizma. Abraham se financira stočarskim biznisom, koji većinom vode njegovi pastiri, a on se usredotočuje na pismenu i usmenu književnost, koju također prenosi i Egipćanima, također zainteresiranima za prirodoslovne znanosti i vizualne umjetnosti.

Idolopoklonački svijet vezan je uz šarenilo, materijalni luksuz i visoku tehnologiju. Ističe se pritom Sarin doživljaj kulture antičkog Egipta: "Tamo je mogla vidjeti amfiteatre, sobe sa slikama banketa (...) sve u živim bojama koje su Egipćani voljeli: crvena, crna, zlatna i zelena. Mogla je vidjeti i fontane koje su se nalazile u tamnim bazenima, različite žrtvenike i nizove lijepo orezanog grmlja i voćaka" (Šimić 2025: 64). Egipat djeluje kao mjesto hedonizma, šarenila i obilja. Dok je Ur prikazan kao grad jednostavnih bijelih četverokuta, u kojem se ističe jedan šareni hram, glavni grad Egipta u potpunosti je šaren te se nijedna građevina posebno ne ističe. Dok se Abraham prvenstveno fokusira na arhitekturu, Sarinu pažnju privlači estetika i modni izričaj Egipćana: "Mogla je vidjeti dvorjane koji su bili odjeveni raskošnim lanenim tkaninama omotanom oko struka. Muškarce koji nisu imali dlake na licu. I muškarce i žene koji su lica bojali čudnim zelenim i crnim prugama. Žene koje su kose uglavnom oblikovale u složene uvojke premazane crvenom kanom" (Šimić 2025: 64).

Navedeni su i tekstovi nekoliko egipatskih pjesama s kojima se likovi susreću: "Ako je znao čitati egipatska pisma (...) mogao je Abram u onim velikim kamenim zdanjima pročitati između ostaloga i ovo: 'Nebo je pomračeno / potamnjele su zvijezde / tresu se nebeska prostranstva...'" (Šimić 2025: 59). Pjesme koje Abraham i Sara čitaju u Egiptu ukazuju na umjetničku senzibilnost egipatske kulture. Stoga, egipatska kultura prikazana je kao tehnološki i znanstveno napredna te je obilježena pozitivnim ili neutralnim konotacijama, za razliku od mezopotamske kulture u Uru i Haranu, koja je prikazana negativno. Tekst navodi rabinsko mišljenje da je Abraham mogao podučavati Egipćane znanostima: "još mi se vjerojatnije čini da je Abram Egipćane učio kazivanju kazi. Pripovijedanju koje je nekako izmicalo pukom predočavanju" (Šimić 2025: 61). Roman pritom ukazuje i na razlike između judeokršćanske i egipatske kulture³⁶¹.

U pogledu tehnike kao ljudske tvorevine, Abramovo izgrađivanje oltara prikazano je umjetničkim djelom: "Bio je to jedinstven i neponovljiv čin. Umjetnina. Ali – ne samo umjetnina!" (Šimić 2025: 49). Nasuprot tomu, kipići koje su izradili idolopoklonici ne se smatraju umjetničkim djelima, nego proizvodima "zanatskih vještina, jednoobraznog

³⁶¹ Uz kritiziranje teze knjige "Mojsije Egipćanin" Jana Assmanna, bez direktnog navođenja imena autora.

ponavljanja, a ne jedinstvenosti kiparovog zahvata i neponovljivih pokreta njegovih ruku" (Šimić 2025: 25). Stoga je pojam umjetnosti povezan s čovjekovom intervencijom u okoliš te ostavljanja traga svog prisustva s ciljem prinošenja žrtve, no Abram nije znao kako bi to trebalo učiniti: "Abramovo izdvajanje kamena iz njegova dotadašnjeg okoliša i postavljanje u jedan sasvim nov položaj bilo je slično ustajanju na noge jednog novog bića ili nicanju nove biljke" (ibid. 49). Znak umjetnosti u romanu vezuje se uz ljudsku intervenciju u okoliš, kojoj je cilj omogućiti ispunjavanje zapovijedi (mitzve).

IX. V. Komunikacijske konotacije

Odnosi u tekstu su promjenjivi i nestabilni; uglavnom se mijenjaju tijekom razvoja radnje. Jedino odnos između Sare i Abrahama prikazan je kao prototip idealnog ljubavnog odnosa. Međusobno se dovoljno poštuju da bi znali kad treba drugom pružiti prostora – pri prvom Abrahamovom kontaktu sa Sasvim Drugim, Sara odmah primjećuje promjenu u njegovom ponašanju, ali ga pušta da samostalno procesuiru novu situaciju.

U prvom kontaktu sa Sasvim Drugim, Abraham nije siguran koji entitet mu se obraća. Njegove misli pritom odražavaju okolnosti odrastanja u politeističkoj okolini: premda je od mladosti prezirao idole i rugao se praznovjernima, on u ovom trenutku doista pomišlja da mu se obraćaju mjesec, zvijezde ili druge prirodne pojave, koje njegova braća štiju kao božanstvo. Riječi koje čuje su nejasne i ne nalikuju ničemu poznatom. Na početku, Abraham Sasvim Drugog percipira samo putem onoga što – nije. Ako to nije mjesec ni zvijezde ni nebo ni osoba ni njegov vlastiti unutrašnji glas – onda je to netko Sasvim Drugi. Ustanovivši da izvor tog glasa ne može povezati s ičim što mu je već poznato, Abraham ga u mislima naziva Sasvim Drugim.

U tekstu "Abrahama Hebrejca" produbljenje emocionalne interakcije između Abrahama i Sare direktna je posljedica njegove komunikacije sa Sasvim Drugim. Međutim, dok se emocionalna dimenzija produbljuje, verbalna komunikacija se znatno smanjuje. Budući da niti sam sebi ne zna objasniti što se dogodilo, Abraham smatra da mu nedostaju riječi kojima bi to prenio Sari: "Činilo mu se da su riječi koje je poznao odveć siromašne da njima iskaže značenje onih riječi koje mu je izgovorio Sasvim Drugi" (Šimić 2025: 39). Obrnuto očekivanjima današnjeg čitatelja – upravo umanjnjem verbalne komunikacije, povećava se njihova emocionalna povezanost.

Tek nakon tog prvog komunikacijskog iskustva sa Sasvim Drugim, tijekom kojeg je čuo tek vlastito ime, Abraham počinje uviđati Sarinu ljepotu. Biblijski tekst navodi da je Abraham tek nakon početka putovanja počeo aktivno razmišljati o Sarinom izgledu: "Evo, saznao sam da si žena lijepog izgleda"³⁶² (Knjiga postanka 12: 11). Pritom se komentatori pitaju kako je moguće da je tek sada to *saznao*. Prema Rashiju, Abraham je bio naviknut na Saru te prethodno nije mnogo razmišljao o njezinom izgledu – sve dok se nisu našli u novoj zemlji, među strancima; osim toga, ljudi su za vrijeme putovanja obično umorni, a Sara je izgledala jednako svježije kao uvijek (Rashi, Genesis 12: 11). U tekstu "Abrahama Hebrejca", Abrahamovo spoznavanje Sarine vanjske ljepote slijedi nakon spoznavanja vlastite unutrašnje ljepote. Roman naglašava da je Abraham tek u komunikaciji sa Sasvim drugim spoznao sam sebe, a onaj tko spoznaje sebe, može spoznati i Drugog, odnosno Drugu – u ovom slučaju, voljenu Saru. Stoga je Abraham tijekom putovanja koje mu je zadao Sasvim Drugi saznao više o sebi, a počeo je na drugi način promatrati i Saru. Cijela priča o Abrahamu naslonjena je na promjenu njegovog

³⁶² הַגִּבּוֹרִים יָדְעוּתִי כִּי אִשָּׁה יְפֵת־מַרְאֵה אֵת

identiteta – tek 25 godina nakon početka putovanja, on će zaslužiti novo ime i novi identitet, a tako i Sara. Neki komentatori navode da *Abram i Saraja* nisu bili u krivu misleći da neće imati potomstvo dok su nosili ta imena. Tek kad su postali Abrahamom i Sarom, mogli su steći Izaka. Riječ je o potpunoj i cjelovitoj promjeni osobnosti, čime se prekida svaka veza s prethodnim identitetima i otvara nova budućnost³⁶³. Slično tomu, Izak će nakon Akede imati potpuno novu osobnost koja će mu omogućiti upoznavanje Rebeke. Susret sa svojom drugom polovicom prikazan je kao posljedica spoznavanja samog sebe – kao rezultat dijaloga sa Sasvim Drugim.

Abramu se obraća Sasvim Drugi	Abram spoznaje sebe kroz komunikaciju sa Sasvim Drugim	Abram spoznaje Sarajinu ljepotu	Saraja spoznaje sebe kroz komunikaciju s Abramom	Saraja upućuje molitvu	Abram se suočava s vlastitom sjenom o odnosu prema Lotu	10 godina kasnije, Saraja se suočava s vlastitom sjenom u odnosu prema sluškinji	13 godina kasnije, sklapanjem Saveza Abram i Saraja postaju Abraham i Sara	Abraham i Sara dobivaju Izaka ("Smješka", prema prijevodu romana)
-------------------------------	--------------------------------------------------------	---------------------------------	--------------------------------------------------	------------------------	---------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------

Model 1 – uzročno-posljedični niz događanja u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

Samospoznavanje svakog pojedinca kroz komunikaciju sa Sasvim Drugim dovodi do spoznavanja Drugog. Komunikacija sa Sasvim Drugim omogućava protagonistima zrcalni uvid u sliku prema kojoj su sami stvoreni. Slično tomu, u drugoj osobi protagonisti vide svoje vlastite kvalitete i slabosti. Abraham i Sara predstavljaju dvije polovice jedne osobe, njihove misli i stavovi su podudarni. S druge strane, Abraham se suočava s vlastitom negativnom stranu u komunikaciji s Lotom, koji osjeća snažnu privlačnost prema životu u zloglasnoj Sodomi te se izvrsno integrira u takvo društvo. Abrahamovo distanciranje od Lota slično je Sarinom distanciranju od sluškinje, Egipćanke koja predstavlja politeističku kulturu – no u osobnoj komunikaciji sa Sasvim Drugim, prihvaća monoteizam – koji odvodi sa sobom i formira novu kulturu. Kao i sluškinja, Lot također osjeća podvojenost između slijeđenja monoteističkog ideala i života u hedonističkom stilu Sodome i Gomore. Zbog te dualnosti sluškinje i Lota, oni oboje bivaju na neki način spašeni od nepovoljnih okolnosti koje su zadesile ostatak njihovog društva. Stoga su se i Abraham i Sara morali suočiti sa svojom "sjenom" prije nego što su zaslužili promjenu imena i ispunjenje njihove želje kao novih osoba.

Protagonisti su izgrađeni kao kompleksne osobe. Abraham i Sara prikazani su kao iznimni pojedinci koji se otpočetak ističu iz okoline, ne prihvaćajući sustav koji svi drugi smatraju normalnim. Protagonist se već u mladim godinama bunio protiv idolopoklonstva, uporno razmišljajući o smislu i besmislu društva u kojem je živio. Abraham je prikazan kao intelektualac i tragatelj za istinom, čak iako je ona vrlo duboko skrivena i prividno nedostupna. Te karakteristike protagonista pokazuje i istraživač-pripovjedač, koji traži istinu o Abrahamu između puno podataka koje pronalazi, istovremeno se kritički odnoseći prema onome što pronalazi, ali i prema svom vlastitom tekstu. Abraham otpočetak propituje društvo u kojemu se nalazi i odlazi za onime što smatra ispravnim. Sara je prikazana kao emocionalno inteligentna

³⁶³ Fragment o zvijezdama interpretira se kao uvid u konstelacije zvijezda: Abram i Saraji nije namijenjeno potomstvo, ali Abrahamu i Sari jest; promjena imena tumači se kao promjena čitave budućnosti (Bereshit Rabbah 44: 10-12; Rashi, Bereshit 15: 5)

i vrlo promišljena osoba; nakon što čuje za Abrahamov kontakt sa Savim Drugim, ona kritički pristupa onomu što je čula te individualno traži odgovore na pitanja: "zar je Abramov i moj Gospodin uistinu onaj koji stvara život ni iz čega? Postoji li uopće takav stvoritelj? Proizlazi li uopće sve ni iz čega?" (2025: 88).

Dok je Abraham otvoren prema nepoznatom i znatiželjan, Sara je više pragmatična te joj je potreban dokaz o ispunjenju tog blagoslova. Za to vrijeme, Abraham nema nikakvih očekivanja, nego se kreće kroz život – i kroz zemljopisnu kartu – slijedeći put koji osjeća ispravnim. Čitatelj se na nekoj razini može bolje poistovjetiti sa Sarom, koja iščekuje ostvarenje tog obećanja, za razliku od Abrahama, koji se nastavlja kretati vjerujući u blagoslov. Stoga su njih dvoje prikazani kao međusobni odrazi – dok se Sara bavi pitanjima logike, Abraham je intuitivan i pun povjerenja. Za vrijeme njezinog plača zbog nemogućnosti ostvarivanja trudnoće, on vrlo mirno govori: "Neka ti naš Gospodin ispuni želju srca", uopće ne pokazujući uzrujanost oko toga na koji način će se realizirati blagoslov (2025: 88). Sarin unutrašnji konflikt također je vidljiv u odnosu sa sluškinjom, od koje prvo zatraži surogat majčinstvo, a zatim se dvije žene više ne mogu međusobno podnijeti. Na koncu, sluškinja odlazi u pustinju, a od Išmaela također potječe velik narod, napominje pripovjedač. Kvaliteta koja dolazi do izražaja je Abrahamova i Sarina gostoljubivost prema "Neznancima – ili njih trojici", kako ih tekst uporno naziva (2025: 101)³⁶⁴. Tek nakon ljubaznog primanja Neznanaca – ili njih trojice – Sara uspijeva zatrudnjeti.

Tekst ukazuje na nježnost komunikacije između Abrama i Sare: "Bio je to pogled kojim je Abram vidio da sve *bijaše veoma dobro* (...) Saraja je izloženost Abramovu pogledu doživljavala kao izloženost blagom sunčevu sjaju. Osjećala je da on prodire duboko, duboko - i da ju vidi onakvom kakva bi, da može, gledala sama sebe. gledati se Abramovim očima bila je Sarajina neizmjenjiva radost" (Šimić 2025: 63)

³⁶⁴ Zbog ove retoričke figure ponavljanja, pripovjedač ponovno koristi metatekstualnu, autoreferencijalnu i autoironičnu strategiju: "Neka mi čitatelj oprostí što ovo – 'ili njih trojica' – stalno ponavljam, ali bojim se da ne kažem nešto što nije bilo. Ovo je ipak povijest, a uz to ponavljanje ponekad i nije tako loša, dosadna stvar. Katkada ono zna biti vrlo ugodno, opuštajuće – što ne znači da je ovo moje ponavljanje takvo, ali ako ga čitatelj doživi takvim, eto lijepe povezanosti ugone i povijesti" (2025: 102).

IX. VII. Poruke teksta

Tekst šalje poruku da karakterne crte i postupci nalik onima protagonista dovode do blagoslova. Ovo je gruba skica najvažnijih događaja, koji su uvijek vezani uz određene zemljopisne lokacije:

Ur	Haran	lekh lekha	Kanaan	Egipat	Kanaan	Sidimska dolina	Gerar	10 godina kasnije : Kanaan	13 godina kasnije : Kanaan	Kanaan	tijekom više desetljeća: Kanaan
Abram osuđuje idolopoklonstvo te seli	Abram stječe sljedbenike (pastire)	Sasvim Drugi govori Abrahamu otići od Teraha	Abram podiže žrtvenik u Luzu	Abram seli zbog krize; u Egipat stječe imovinu	Abram se naseljava u Kanaanu	Abram oslobađa Lota iz ratnog zarobljeništva	Abram i Sara dolaze u Gerar	Abram vjeruje u blagoslov	sklapa se Savez i obnavlja blagoslov; Abram postaje Abraham	Neznanci najavlju uništenje Sodome, Abraham se zalaže za Lota	rođenje Izaka, Akeda, Izakovo upoznavanje Rebeke
Saraja kreće s Abramom	Saraja okuplja žene sljedbenice	Saraja osjeća da se nešto događa	blagoslov Abram u	faraon se zaljubljuje u Saraju		Saraja uviđa da se nešto događa	Abimek se zaljubljuje u Saraju	Sarajina sluškinja postaje surogat ; Išmaelovo rođenje	Saraja postaje Sara	Neznanci najavlju Sarinu skorašnju trudnoću	sluškinja živi u pustinji s Išmaelom od kojeg će poteći narod
brat će Lot kreće s Abramom	Lot ide s njima	Lot ide s njima	Lot ide s njima	Lot ide s njima	Lot se naseljava u Sodomu	Lot ostaje u Sodomi	Lot dobiva kćerku u Sodomi	Lot živi u Sodomi	Lotove kćerke su odrasle	Neznanci upozoravaju Lota te on bježi s kćerkama u planinu	Od Lotovih kćerki potječu narodi Moab i Amon

Model 2 – uzročno-posljedični slijed događanja vezan uz troje glavnih likova u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

Finalni sretni završetak (početak ostvarenja blagoslova kroz Izaka i Rebeku) rezultat je primarne Abrahamove osude idolopoklonstva, što je primarna motivacija za njegovu neprestano kretanje. On traži lokaciju na kojoj bi se mogao mirno naseliti bez štovanja idola, ali to je teže nego što je zamislio. Njegovu viziju podupiru Sara i Lot (do jednog trenutka).

Abrahamovo putovanje više nije lutanje, nego izvođenje³⁶⁵ u trenutku kad čuje glas Sasvim Drugoga koji ga vodi prema "zemlji koju ću ti pokazati", ne govoreći unaprijed o kakvoj je zemlji riječ³⁶⁶. Abraham nastavlja hodati od jedne do druge lokacije, no Sara je ta koja primjećuje da se od blagoslova još nije ništa ostvarilo. Tekst interpretira unajmljivanje sluškinje kao surogat-majke kao rezultat Sarinog trenutka slabosti, odnosno unutrašnje nesigurnosti, nečeg što se moglo izbjeći da je imala povjerenja u blagoslov. Ipak, tekst ukazuje da je Sara osobnim kontaktom sa Sasvim Drugim zatražila pomoć, ne pouzdajući se u Abrahamova prepričavanja – ona je samostalno tražila odgovor od Sasvim Drugog. Stoga je bila aktivno uključena u realizaciju blagoslova. S druge strane, Lot je podupirao Saru i Abrahama sve do trenutka njihovog dolaska u Egipat. Tekst navodi da mu se Egipat veoma svidio – da nisu istjerani, on bi tamo rado bio ostao. Stoga je u tekstu naglašeno kako je Lot izabrao Sodomu upravo zbog zemljopisne i društvene sličnosti s glavnim gradom Egipta. Lot više ne želi lutati okolo, iščekujući realizaciju nečeg za što nije sigurno da će se dogoditi – i ostaje u gradu koji smatra najpogodnijim. Stoga je Lot imao potencijal postati sličnim Abrahamu, ali je u ključnom trenutku posustao i odlučio živjeti, ni više ni manje, nego upravo u zloglasnoj Sodomi. Život u takvom okruženju će imati velik utjecaj na njegovo ponašanje. Lotova internalizacija nenormalnog ponašanja, koje je on smatrao normalnim, posebno će se vidjeti u trenutku dolaska dvaju Neznancu u Sodomu.

Gostoljubivost prema Neznancima osigurava Sari i Abrahamu obnavljanje blagoslova – i ovaj put potpunu realizaciju putem Izakovog rođenja. Roman izbliza promatra ove dvije važne biblijske figure, iznoseći njihove privatne misli i osjećaje koji u biblijskom tekstu nisu toliko vidljivi. Stoga je temeljna poruka da Abraham i Sara uvijek donose ispravnu odluku odvojiti se od idolopoklonačkog društva u kojem su odrastali, odlazeći pritom u nepoznato. Oni ne znaju koji im se to glas obraća, ali su spremni saznati. Njihova spremnost napustiti prividnu sigurnost radi odlaska u prividnu nesigurnost na koncu im donosi sigurnost. Tekst ističe konkretne motivirajuće aspekte priče o Abrahamu.

IX. VIII. Opća načela

Prijelomna točka naracije jest oslobađanje Lota iz ratnog zarobljeništva, nakon čega raste samopouzdanost Abramova, ali i pripovjedačeva. "Lot, Abramov nećak, ponovno se našao pred izborom – hoće li poći s Abramom ili ostati s Berom u Sodomi. Ovaj put nije podigao oči. Spuštenih očiju, odlučio je vratiti se svojoj službi u Sodomi. Bio je gradski vijećnik" (Šimić 2025: 77). Biblijski tekst ne govori o Lotovom zanimanju, ali pripovjedač-istraživač u ovom trenutku više ne istražuje, nego zauzima čvrstu poziciju. Izostaje komentar pripovjedača da se o Lotu ništa ne zna te da možda ipak i nije bio gradski vijećnik – upozorenje ovakvog tipa bilo bi očekivano u ranijim fragmentima teksta. Na ovom mjestu, pripovjedač je znatno manje vidljiv nego na samom početku teksta, gdje stalno ometa čitatelja u njegovim pokušajima praćenja priče o Abrahamu, skrećući pažnju na postojanje kazivatelja, koji je prethodno istražio sve te podatke i varijacije priče. Sada priča već teče gotovo samostalno i nema potrebe za skretanjem pažnje na postojanje pripovjedača.

Za razliku od prethodnih fragmenata, gdje je pripovjedač bio nesiguran o vjerodostojnosti priče koju iznosi, na ovom mjestu, vidi se porast uvjerenosti u točnost vlastitog pripovijedanja: "Evo kako je zapravo bilo. Pri povratku s vojne nadomak Hebrona, kada su se Abram i njegovi momci

³⁶⁵ Nalik izvođenju robova iz Egipta u Kranjčevićevom "Mojsiju".

³⁶⁶ Nasuprot tomu, robovi su znali da je riječ o "zemlji kojom teku med i mlijeko"

utaborili da se odmore, Abram se izdvojio. Bio je sam. Skutrio se podno jednog terebinta (...) Dok su mu se u srcu rađale riječi zahvalnice i navirale u usta kao nekakav izvor koji se pretvara u veliku rijeku, zapao je u nešto nalik snu. Dubok san" (Šimić 2025: 80). U ovom fragmentu, Abramova samouvjerenost porasla je do te razine da se usudio suprotstaviti glasu – i postaviti pitanje koje ga je otpočetak mučilo, ali nije o njemu govorio. Abram, koji nije vojnik niti ratnik, sa tristo svojih pastira nasrće na profesionalnu i mnogobrojnu vojsku, uspješno se probija kroz njih i oslobađa svog bratića. Nakon tog uspješnog pothvata, protagonistu je uvelike poraslo samopouzdanje te je konačno pronašao riječi kojima bi mogao komunicirati o svom strahu. Kad se suočio sa strahom, taj strah se preobrazio u radosno ushićenje – te je uslijedio direktan i otvoren razgovor sa Sasvim Drugim, što prethodno nije bilo moguće. Analogno napretku protagonista u ovom trenutku zbivanja radnje – točno na polovici romana, pripovjedač stječe veliku uvjerenost da je sadržaj njegovog pripovijedanja točan.

Netom nakon epizode oslobođenja Lota iz ratnog zarobljeništva, biblijski tekst navodi da se Abramom Sasvim Drugi obratio riječima "Ne boj se", čime se implicira da ga je uhvatio velik strah, premda to nije direktno izrečeno. "Abraham Hebrejac" razrađuje taj znak straha, kakav bi to strah mogao biti i zbog čega se Abram tako osjećao. U romanu, Abramov strah direktno je povezan s dijalogom koji će uslijediti. "Bio je to strah prožet čudnim osjećajem radosnog ushićenja. Bio je to strah koji nije proizlazio iz susreta sa strašnom mogućnosti nestanka, već iz zastrašujuće mogućnosti da ono što je doživljavao, ono radosno ushićenje, koje dotad nikad nije osjetio, da to nije možda puka utvara nastala nekakvim čudnim djelovanjem terebinta pod koji se skutrio" (Šimić 2025: 80-81).

Abramovi osjećaji također su opisani citatom iz "Jeremije": "dadoh se zavesti, nadjačao si me i svladao" (Jeremija 20: 7). Poseban značaj ovog citata je njegov kontekst: u ovom poglavlju, Jeremija govori kako ga ljudi ismijavaju zbog njegovog konstantnog najavljanja propasti. U skladu s midrašima, Abram i Sara kasnije su bili predmet ismijavanja jer ljudi nisu vjerovali da je Izak uistinu njihov. "Abraham Hebrejac" navodi da se protagonist osjećao predmetom ismijavanja već u ovom trenutku: "Čemu mi tvoji darovi (...) kad je mojoj kući nasljednik Eliezer Damašćanin?" (Šimić 2025: 82). Doslovni navod dijaloga iz Knjige postanka (15: 2) postavljen je uz ovaj citat Jeremije, čime se kreira novo značenje.

Dijalog referira priču o Hani: žena moli u suzama, muškarac pomisli da je pijana, ona objasni sadržaj svoje molitve, muškarac ju blagoslovi (1 Samuel 9-17). Knjiga Samuel bavi se životom Hane, koja ne uspijeva zatrudnjeti; prema nekim izvorima, ona samoinicijativno uzima drugu ženu Peninu za surogat, no time pogoršava situaciju (Pesikta Rabbati 43). Odlazi se pomoliti u privremeni Hram u Šilu – a kohen Eli ju optužuje za pijanstvo. Nakon kraće rasprave, Eli se ispričava te joj upućuje lijepe želje za ostvarenje njezine molitve. Tek nakon njegovog blagoslova, Hana uspijeva začeti Samuela, budućeg proroka. Mnogi komentatori već su ukazali na sličnost između Hanine i Sarine situacije. Blagoslov pravednika ima posebnu moć (Ruth Rabbah 6: 2), stoga je u "Abrahamu Hebrejcu" naglašena dimenzija Sarine i Abrahamove molitve.

Međutim, do ostvarenja Sarine želje proći će još cijelih četrnaest godina, zbog čega ona nastavlja razmišljati što bi sada trebala učiniti: "Zar ne bih trebala uzeti jednu svoju sluškinju (...) – nastavila je razgovarati sama sa sobom – ili je možda razgovarala, jao, s onim čudnim bićem i ne-bićem" (Šimić 2025: 88). Sarina sumnja personificira se u obliku ne-bića, za koje je ranije navedeno kako je prevarilo i Evu. Umjesto da se riješi Sarin problem, situacija se još više

komPLICIRA, a njezina želja ostaje neispunjena: "Sara je shvatila da ju onaj razgovor sa samom sobom (...) nije odveo daleko, da joj je uzrokovao samo veći jad, da njezina molitva još nije ispunjena. Morala je i dalje iščekivati. Sada je pak bila znatno opreznija. Znala je da je iščekivanje radost ako se iščekuje život, ali i iskušenje jer je otvorenost onomu što se još ne zna - što će se tek pokazati. Znala je da se tijekom iščekivanja mogu pojaviti razne utvare, da je katkad vrlo teško razlikovati utvaru od stvarnosti" (Šimić 2025: 91). Pritom "utvara" ima konotaciju idola, odnosno priklanjanja prividu nečeg što nije realno.

Pripovjedač se na tom mjestu zapitkuje zbog čega se Gospod nije mogao odmah objaviti Abram i Sari na direktan i otvoren način te zbog čega su informacije dolazile malo pomalo: "Ne bi li se tada izbjegle mnoge peripetije?" (Šimić 2025: 97) Nakon polovine priče, pripovjedač, kao i Abram, postaje sve hrabriji te sada otvoreno postavlja pitanje zar nije postojao jednostavniji način za realizaciju blagoslova. U pokušaju odgonetanja odgovora, citira se knjigu "Job": "tko je taj koji riječima bezumnim zamračuje božanski promisao?" (Job 42: 3), čime tekst ukazuje da su komplicirane situacije dio života, a priča o Abram treba biti motivirajuća za čitatelje, koji i sami možda prolaze kroz peripetije u svojim vlastitim životima. Ipak, konačni zaključak je metatekstualan; pripovjedač zaključuje da su peripetije u narativnom interesu *priče* te da drugog razloga ne mora nužno ni biti: "Kakva bi to uopće priča, odnosno povijest bila da nema tako nečega kao što su iznenadni i snažni obrati?" (Šimić 2025: 97).

U objašnjavanju neposrednog povoda za uništenje Sodome i Gomore, referira se midraš (Sefer HaYashar, Vayera 4-6) koji govori da se u tim mjestima nasilje nad strancem novčano nagrađivalo. Lotovu kćerku ubili su stanovnici Sodome nakon što je spasila život jednog napadnutog stranca, a njezin plač uzdigao se do neba. Midraš je s razlogom uvršten na ovo mjesto naracije – ponašanje Sodomljana je kontrast gostoljubivom ponašanju Abrama i Sare. Sodomljani su prikazani kao zajednica kojom dominiraju ulične bande, spremne napasti svakog tko ulazi u grad. Međutim, Abram se na ovom mjestu pobunjuje protiv odluke o uništenju cijelih gradova, argumentirajući da možda u njima ima deset pravednika koji će nepravedno stradati. Zbog njegove intervencije, Neznanci odlaze izvidjeti stanje u gradovima.

Sarina sumnja zrcali se u Abramovoj sumnji. Nakon što je drugi put čuo blagoslov o stjecanju "ove zemlje", Abram počinje preispitivati koja je to zemlja i kako će se ona steći: "Stoga Abram ni tada, kao ni kada je iste riječi čuo kod hrasta More, nije bio sasvim siguran na što se odnosi 'ova zemlja'. Je li riječ o kanaanskoj zemlji, Hebronu ili nečemu trećem?" (Šimić 2025: 82). Međutim, oslobađanje Lota prijelomna je točka naracije u "Abrahamu Hebrejcu", nakon čega Abraham počinje osjećati veću sigurnost i veće znanje, nego na početku putovanja. Iz stanja potpune nesigurnosti i neznanja, sada je bio na putu prema sigurnosti i znanju: "Abram je ipak nešto znao. Riječi su višeznačne, ali riječi koje mu je izgovorio Onaj koji ga je oslovio i pozvao, i još mu obećao potomstvo i zemlju nisu puke riječi koje se mogu ovako ili onako protumačiti. Riječ je o riječima koje pozivaju na izlazak – i kao poziv na izlazak, jasne su. Ali iste te riječi zadobivaju nova značenja koja je moguće dokučiti tek kada se izađe iz zatvorenosti – bilo onakve zatvorenosti kakva je bila u Haranu, ili na kakvu je Abram naišao u Kanaanu i Egiptu, bilo iz zatvorenosti u sebe sama, kakvu je Abram vidio u Lota" (Šimić 2025: 82-83).

Nakon oslobađanja Lota, Abram otvoreno zapitkuje sasvim Drugog o kakvoj je to zemlji riječ i na koji način će blagoslov biti realiziran – no ne dobiva direktan odgovor. Abram i njegove informacije otkrivaju malo pomalo – svaka nova lokacija označava novi moment naracije o

Abramu i nadogradnju prethodnog stanja. Zajedno s protagonistom, čitatelj otkriva o čemu je riječ postepeno.

"Abraham Hebrejac" bogat je intertekstualnim referencama na raznovrsne biblijske knjige, ali i rabinske komentare, midraše i apokrifne. U načinu korištenja drugih tekstova, također je vidljiva opreka između znanja i neznanja. Pojediniosti o Abrahamu poznate u izvornom (biblijskom) tekstu, dosljedno su prenesene u "Abrahamu Hebrejcu", najčešće direktnim referiranjem biblijskih rečenica, koje su integrirane u tekst na način da nije vidljivo gdje počinje i gdje završava citat. Na mjestima koja označavaju pojediniosti o Abrahamovu životu nepoznate u izvornom tekstu, istraživač / pripovjedač komentira kako se o tome *ne zna*. Za midraše koji imaju bazu u nekom aspektu biblijskog teksta, istraživač / pripovjedač govori da su nepouzdana. Prema tome, midraši se mogu kategorizirati opisom "i znanje i neznanje" jer su izgrađeni na temelju nečeg što je poznato. Nadalje, fragmenti koji su možda motivirani biblijskim ili izvanbiblijskim tekstom, ali predstavljaju osobnu perspektivu istraživača / pripovjedača, mogu se promatrati zasebno. Kategorije se odnose na znanje i neznanje određenih pojediniosti vezanih uz priču o Abrahamu.

nepoznato	i poznato i nepoznato	poznato	ni poznato ni nepoznato
komentari istraživača	midraši	biblijski tekst	opisi

Tablica 4 – opreka između poznatog i nepoznatog u Šimićevom "Abrahamu Hebrejcu"

Sarin fizički izgled je, prema upozorenju pripovjedača, nepoznat, ali u Abrahamovim očima, ona je nalikovala ženi iz Pjesme nad pjesmama: "Sveti pisac nije opisao Saraju. Da ju je opisao, vjerojatno bi to bilo ovako: Bila bi garava i lijepa poput šatora kedarskih ili konja faraonovih, imala bi oči poput golubice, kosa bi joj bila poput stada koza koje silazi s Gileada, zubi bi joj bili poput ostriženih ovaca kad dolaze s kupanja dvije po dvije, usne bi bile kao trake od grimiza, nos kao kula libanska što gleda prema Damasku" (Šimić 2025: 62).

IX. VIII. Zaključak

Zaključno, najsnažnije opreke u prozi "Abraham Hebrejac" su one između znanja i neznanja, poznatog i nepoznatog, sigurnosti i nesigurnosti. Abraham je primjer osobe koja odlazi u nepoznato, slijedeći glas nepoznatog izvora, za koji intuitivno zna da ga mora slijediti. Tek postepeno, protagonist dobiva informacije o podrijetlu tog glasa i svrsi njegovog putovanja. Kao što Abraham ne zna kamo ide, ali slijedi glas, tako i čitatelj prati pripovjedača koji gradi priču na temelju različitih izvora – od izvornog biblijskog teksta, do midraša integriranih u tekst, ali pritom naglašeno izdvojenih od ostatka proze. Biblijskim citatima i parafrazama midraša suprotstavljeni su metatekstualni komentari pripovjedača u kojima on ističe svoje vlastite sumnje i nesigurnosti u pojedinačne fragmente teksta – koje zatim prenosi. Nakon narativnog momenta Abrahamove pobjede nad devet profesionalnih vojski, samopouzdanje raste i protagonistu i pripovjedaču – te momenti narativne nesigurnosti bivaju sve rjeđi. Čitatelj se direktno i indirektno suočava i s vlastitim nesigurnostima te na više mjesta mora donijeti osobnu odluku kojim fragmentima teksta i kojim izvorima vjerovati kao vjerodostojnima, a koje promatrati naprosto kao literarnu fikciju. Pritom se literarni i povijesni dijelovi isprepliću te priča o Abrahamu ostaje naslonjena na izvorni biblijski tekst. Narativni dijelovi nadograđuju izvornu priču, približavajući likove današnjem čitatelju, kojem antička figura postaje na taj način bliska i poznata.

X. Sinteza i zaključak

U ovoj disertaciji, primijenjena je društvenoznanstvena metoda semiotičke analize prema Levi-Straussu (1988; 1989) uz primjenu Greimasovog četverokuta za stupnjevanje temeljnih binarnih opreka. Metoda se sastojala iz nekoliko koraka:

- 1) kratka pozadinska informacija o književnom tekstu koji se analizira i razlogu njegovog izbora;
- 2) judeokršćanska konotacija tog konkretnog pojma;
- 3) detektiranje binarnih opreka u tekstu;
- 4) narativna analiza mitema s ciljem identificiranja četiri jezgrena mitema, nositelja temeljne binarne opreke, koja sadrži u sebi poruku teksta;
- 5) stupnjevanje temeljne binarne opreke prema Greimasu;
- 6) sistematizacija svih pronađenih opreka u skupine koje označavaju sociološke, zemljopisne, kozmološke, tehnološke konotacije, te komunikacijske konotacije gdje tekst to zahtijeva;
- 7) ustanovljivanje (judeokršćanske) poruke teksta;
- 8) uspostavljanje poveznice između temeljnog znaka (Judita, Mojsije, Rahela itd.) i izvornog teksta na koji se taj znak referira.

Korištenje Levi-Straussove metode pokazalo se izuzetno korisnim za ispunjavanje istraživačkog cilja, odnosno istraživanja judeokršćanskog supstrata hrvatske književnosti. Ova metoda omogućava sistematički pregled, ali i dubinsko razumijevanje izabranih tekstova. Tijekom procesa analize, metoda je nadopunjavana i proširivana, te je na kraju primijenjeni postupak bio opsežniji od onog izvornog planiranog. Analiza svakog teksta bila je nastavljena do iscrpljivanja svih temeljnih opreka – sve do trenutka kada nastavak analize više nije dodavao nikakvih novih saznanja.

Kako je vidljivo ako se promotre pojedinačni koraci ovog kompleksnog istraživačkog procesa, u ovoj disertaciji, primijenjena je kvalitativno-kvantitativna metoda, koja kombinira indukciju i dedukciju. U trenutku kada je semiotička analiza po Levi-Straussu bila već dovršena, radi razumijevanja temeljnih opreka i znakova prisutnih u tekstu, inducirani su elementi iz recepcije biblijskih tekstova, koja sadrži ključ za dekodiranje značenjskih kodova u tekstu. Zbog toga, kategorizaciji po Levi-Straussu i po Greimasu uslijedila je indukcija daljnjih značenja, koja je zatim sistematički deducirana i sistematizirana u svrhu postizanja preglednosti i razumijevanja.

Razlog zašto se metoda na sistematičan način spominje na kraju disertacije nalazi se u nužnosti prilagođavanja metodološkog pristupa analiziranom sadržaju. Ono što je na početku teksta predviđeno kao metoda, tijekom procesa analiziranja bilo je prilagođeno zahtjevima teme i konkretnih tekstova. Stoga je svaki ovakav rad ujedno i metaanalitičan. Levi-Strauss zagovara pristup kojim se, u procesu istraživanja, može učiti i o metodi, a ne samo o predmetu istraživanja. Time su ove metaanalitičke zabilješke jednako važne kao i konkretna tema koju se promatra.

X. I. Metaanalitički osvrt

Promatranjem temeljnih opreka u tekstu, došlo se ne samo do sadržajnih, nego i do metaanalitičkih saznanja. Ispostavilo se da je Greimasovo stupnjevanje binarnih opreka vrlo koristan alat za razumijevanje odnosa između tih opreka. Dok Levi-Straussov pristup (teoretski) cilja identificiranju četiri *različite* vrste mitema, ovom se disertacijom pokazalo da se četiri jezgrena mitema često svode na, i da se mogu promatrati kao, dio binarnog vrijednosnog sustava. U ovom slučaju, fokus je bio na identificiranju temeljnih načela judeokršćanskog sustava vrijednosti, prisutnih u tekstu hrvatske književnosti, a naslonjenih na određen biblijski (ili u jednom slučaju apokrifni) tekst.

Levi-Strauss naglašavao je važnost promatranja *odnosa* između znakova i između sustava znakova (a ne samo promatranja znakova samih po sebi). Ova disertacija stoga je uspostavila jedan novi mogući metodološki okvir za promatranje tekstova hrvatske književnosti. Pokazano je da svi analizirani tekstovi sadrže određenu temeljnu binarnu opreku, ali i dva moguća međustanja između tih dvaju opreka. Nijedan od tih tekstova nije izgrađen u smislu rigoroznog dualizma, nego između dvaju suprotstavljenih polova postoji više mogućih međustupnjeva. Radi pojednostavljivanja tog kompleksnog sustava, nastojalo se organizirati zemljopisne, sociološke, tehnološke i kozmološke opreke u sustav od četiri, u širem smislu tri do pet, kategorija. Analizirani tekstovi pokazuju mogućnost stupnjevanja svake opreke. Komunikacijske konotacije nisu uvrštene u opću tablicu – jer komunikacijske konotacije dodatak su autorice disertacije i nisu dio Levi-Straussove niti Greimasove metode.

Vidljiv je još jedan dodatak izvornoj Levi-Straussovoj metodi društvenoznanstvene semiotičke analize. Metodom mitemske analize binarnih opreka, Levi-Strauss analizirao je samo mitove ili kratke priče, a ova disertacija pokazuje da se proza i poezija također mogu analizirati na ovaj način. Levi-Strauss ipak je zagovarao nužnost daljnjeg istraživanja književnih tekstova upravo na ovaj način. Premda je semiotika kao disciplina otišla u mnogo različitih smjerova i aktivirala mnogo različitih metoda, nekih bližih lingvistici, nekih bližih informatologiji (Umberto Eco), nekih više psiholoških (Lacan), upravo metoda Levi-Straussa, pionira interdisciplinarnih društvenih znanosti, pokazala se korisnom za analizu književnih tekstova kako je učinjeno u ovoj disertaciji.

X. II. Metodološke napomene u kontekstu analiziranih tekstova

Ova disertacija izuzetno je kompleksna i sastavljena iz zasebno provedenih semiotičkih analiza osam različitih književnih tekstova, koji pripadaju različitim vrstama, žanrova, povijesnim razdobljima; različite su duljine i stila; ali svima je zajedničko to što pripadaju kanonskim dijelima hrvatske književnosti, koja na jasan način referiraju određen judeokršćanski znak.

U disertaciji, analizirano je sljedećih osam tekstova: Marko Marulić: "Judita" (1521); Silvije Strahimir Kranjčević: "Mojsije" (1983), Vladimir Nator: "Rahela" (1910) i "Ruta Moapka" (1910); Miroslav Krleža: "Povratak Filipa Latinovicza" (1932); Damir Miloš: "Nabukodonozor" (1995); Milorad Stojević: "Balade o Josipu" (1997); Krešimir Šimić: "Abraham Hebrejac" (2025).

Na svim je tekstovima primijenjena jednaka vrsta semiotičke analize. Jedino analiza "Judite" odudara. Zbog velikog značaja Marulićevog spjeva za hrvatsku književnost, možda i većeg nego što su to sva sljedeća djela, bilo je primjereno da "Judita" bude uvrštena u disertaciju. Pa ipak, analiza "Judite" nije bila bez poteškoća. "Judita" je uvrštena u katoličku Bibliju, ali nije uvrštena u židovski Tanakh niti u protestantske Biblije. Unatoč velikom značaju priče o Juditi,

prvenstveno za kršćanstvo, u židovstvu ova priča nema toliko veliku važnost, a na mjestima rabinske literature gdje je spomenuta, iznesena je na drukčiji način, referirajući se na druge vremenske i prostorne okolnosti.

Zbog važnosti Marulićeve "Judite", nije postojala mogućnost da ona ne bude uvrštena, unatoč poteškoćama zbog toga što tradicija očuvanja priče o Juditi ne proizlazi u strogom smislu iz zajedničke, judeokršćanske predaje. Ona za kršćanstvo ima mnogo veći značaj nego za židovstvo, no bilo bi pogrešno reći da za židovstvo nema nikakav značaj. Ipak, Levi-Straussova semiotička analiza omogućila je prilagodbu konkretnom tekstu. Bilo je krajnje potrebno istražiti cjelokupni kontekst priče o Juditi i njezinu recepciju u židovskoj kulturi, radi razumijevanja priče i njezinih poruka. Zbog toga je primijenjen jedinstven semiotički komparativni pristup, koji je usporedio Marulićevu Juditu sa jednom varijantom židovske srednjovjekovne inačice – kao i odnos tih dvaju kasnijih tekstova s izvornom (apokrifnom) "Juditom".

Nazorova "Rahela" pokazala se toliko podobnom za analizu, da je bilo potrebno priložiti još i "Rutu Moapku". Nazorove dvije pjesme pokazale su se bogatijima biblijskim prizorima nego što su neki romani! Njegova obrada ovih dvaju biblijskih znakova daje uvid u hrvatsku i kršćansku obradu ovih židovskih likova, vrlo važnih za povijest židovstva i kršćanstva, ali i razvitka zajedničkih judeokršćanskih načela.

Određene dvojbe nastale su pri uključivanje Šimićevog "Abrahama Hebrejca", za koji nije posve jasno može li se smatrati romanom, no došlo se do zaključka da za ovu vrstu semiotičke analize nije važno kojem točno književnom rodu tekst pripada, budući da je upravo žanrovska podjela unaprijed proglašena nevažnom. Budući da je riječ o jednoj sasvim novoj obradi ključnog biblijskog znaka, jedne od najvažnijih ličnosti Tore, tekst je morao biti uvršten. Stojevićeve "Balade o Josipu" već su mnogoputa analizirane kao satirički i parodijski tekst, no semiotičkom analizom, ova disertacija ustvrdila je upravo suprotno, da se tekst zapravo bavi jednom mračnom i teškom temom koju nastoji olakšati uz duhovite fragmente.

Krležin "Povratak Filipa Latinovicza" jedini je analizirani tekst koji u naslovu nema vidljivu referencu na određen biblijski znak, no budući da je sam tekst napunjen eksplicitnim i implicitnim biblijskim referencama i simbolima, analiza nije bila problematična. Milošev "Nabukodonozor" ističe se kao jedini tekst koji u naslovu ima biblijskog antagonista, a ne protagonista. Poruke "Nabukodonozora" također su bliskije povezane uz ono što se smatra nepoželjnim, a ne poželjnim ponašanjem, kako je slučaj u drugim tekstovima. Upravo zbog toga, roman je morao biti uključen s obzirom da pruža potpuno novi uvid u obradu jednog biblijskog znaka.

X. III. Sinteza rezultata mitemske analize

Nakon metaanalitičkog osvrta, slijedi sinteza najvažnijih rezultata ove disertacije. Semiotičkom analizom mitema, identificirani su sljedeći parovi temeljnih binarnih opreka koja odražavaju judeokršćanske vrijednosti: **istina-neistina; stvarnost-simulacija, moć-nemoćnost, uzvišenost-poniženost** ("Judita"); **sloboda-ropstvo, uobličena-bezoblična, ideal-sumnja** ("Mojsije"); **pokretljivost-statičnost, ispunjenost-praznina** ("Rahela"); **obilnost-pustoš, rad-dokoličarenje** ("Ruta Moapka"); **autentičnost-lažnost, bliskost-otudenaost** ("Povratak Filipa Latinovicza"); **privilegiranaost-neprivilegiranaost, životinjsko-ljudsko** ("Nabukodonozor"), **smiješnost-ozbiljnost, autentičnost-neautentičnost, činjenica-priča** ("Balade o Josipu"); **znanje-neznanje, izvjesnost-neizvjesnost** ("Abraham Hebrejac").

Svaki par temeljnih načela zrcali se u zemljopisnom, sociološkom, tehnološkom, kozmološkom i komunikacijskom sistemu konkretnog teksta; svaki par temeljnih načela također se može stupnjevat i na četiri razine prema Greimasu. Poruka koju tekst šalje temeljena je prvenstveno na načinu interakcije protagonista sa svojom okolinom. Stoga poruka teksta proizlazi prvenstveno iz komunikacijskih konotacija.

Ova sinteza sadržavat će samo ključne rezultate svakog zasebnog istraživanja, s fokusom na **međusobni odnos tih rezultata**. Za pojedinosti vezane uz konkretno djelo, valja se vratiti nazad na odjeljak disertacije posvećen u potpunosti tom djelu. Svi konkretni znakovi u djelu podržavaju sveukupnu poruku, zbog toga ih nije nužno ovdje ponovno sve navoditi (npr. simboliku zdenca u "Raheli" ili funkciju životinja u "Povratku Filipa Latinovicza").

X. III. 1. "Judita" (1521)

Počevši od (Marulićeve) "Judite", prepora između istine i neistine sadržana je u zemljopisnom odnosu između judejskog grada na brežuljku (koji konotira uzvišenost) i lokacije okupatora (doline). U smislu sociološke odnosno komunikacijske strukture, Judita i Betuljani korespondiraju pozitivno konotiranim pojmovima (istina, stvarnost, moć, uzvišenost), a Nabukodonozor i Holoferno negativno konotiranim pojmovima (neistina, simulacija, moć, uzvišenost). U kozmološkom smislu, riječ je o odnosu između stvarnog i lažnih božanstava, a u tehnološkom smislu, neprijatelj je tehnički nadmoćan, ali ta je nadmoćnost samo prividna. Međutim, Nabukodonozor i Holoferno nisu međusobno slični, stoga se primjećuje stupnjevanje. Holoferno predstavlja utjelovljene, materijalne slabosti (neumjerenost u jelu i piću), a Nabukodonozor kompleks percipirane nemoći i poniženosti, koji ga tjera na agresiju. Temeljnim narativnim obratom, Judita je ta koja će počinuti (negativno konotiran) postupak ubojstva, a Holoferno će pokazati želju za prihvaćanjem monoteizma, odnosno istine (što je pozitivno konotiran postupak). Nadalje je moguće svako od tih načela dalje stupnjevat i pa ustvrditi razliku između stvarne istine i prividne istine, kao i stvarne neistine (laži) i percipirane neistine, i tako dalje. Ovaj višeslojni odnos detaljno je razrađen u dijelu rada posvećenom "Juditi", stoga se ovdje neće ulaziti u detalje. Također, neka od ovih načela (prvenstveno moć-nemoć, uzvišenost-poniženost) derivirana su iz druga dva teksta koja su dovedena u semiotičku vezu s Marulićevom "Juditom", što je vidljivo u tom dijelu disertacije. Stoga se ovdje neće dalje obrazlagati. Ovi rezultati predstavljaju finalnu sintezu svih vrijednosti.

Poruka teksta usmjerena je prema Juditinim karakternim crtama, vidljivima kroz njezin proces interakcije s okolinom, a koje čitatelj treba imitirati (pretpostavlja se, prije negativnog narativnog obrata). Osoba koja pokazuje odlike *kriposti*, *liposti*, *svitlosti* itd., bit će uspješna u svojim pothvatima, a ona koja simulira status lažnog božanstva ili se nekontrolirano predaje porocima, bit će pokorena.

X. III. 2. "Mojsije" (1893)

U "Mojsiju", temeljna prepora jest ona između ropstva i slobode, ali se između ta dva stanja nalazi i ne-ropstvo (u trenutku od-slobađanja od realnog robovanja), i ne-sloboda (u trenutku nedostizanja potpune slobode). Pritom su pozitivno konotirane vrijednosti vezane uz ideju uobličivosti. Potpuna sloboda može se dostići samo formiranjem naroda, koje će voditi intelektualni pojedinac poput Mojsija. Nasuprot formiranom narodu, nalazi se neformirano ljudstvo, kao što se nasuprot oblikovanom Adamu nalazi neoblikovana prašina. Ti znakovi dominiraju pjesmom. Pojam ropstva također je vezan uz pojam sumnje, koja je u pjesmi gotovo

isključivo unutrašnja. Nasuprot Mojsijevim "gorećim idealima" nalazi se sumnja, zbog koje on "izgara". Pustinja je međuprostor između slobode i ropstva. Poželjno ponašanje uključuje vjeru u ideale, a nepoželjno – sumnju.

Dok je u "Juditi" vidljivo da neprijatelj ima pristup visokoj tehnologiji, u "Mojsiju", taj se odnos obrće. Neprijatelj ne posjeduje nikakvu tehnologiju, odnosno neprijatelj (Egipćanin) se uopće ne spominje, a Zemlja misirska samo dva puta. S druge strane, protagonisti (narod) ima pristup visokoj tehnologiji u obliku božanske pomoći – vatreni stup, grmljavinu, itd.

X. III. 3. "Rahela" (1910)

U "Raheli", temeljna opreka između pokretljivosti / ispunjenosti i statičnosti / praznine vidljiva je u odnosu između putnika Jakova i njegovog domaćina Labana. Betel odražava lokaciju koja povezuje duhovno i materijalno (pokretljivost), a Padan-Aram je statični gradić uronjen u idolopoklonstvo. Dok se Jakov i Rahela glasno bude protiv nepravde, Laban se buni protiv pravde (te namjerno daje Jakovu pogrešnu zaručnicu). Protiv novog nepovoljnog položaja, Rahela se glasno buni, nakon čega dobiva (visokotehnološku) viziju o budućnosti Josipa, budućeg faraonovog zamjenika – za razliku od drugih Izraelaca, koji odlaze u Egipat gdje će uskoro biti pokoreni. Stoga se situacija, zahvaljujući Rahelinim pozitivnim karakternim crtama, okreće u njezinu korist (u kozmološkom i tehnološkom smislu).

I u ovom slučaju (kao i u "Mojsiju"), odnos između visoke i niske tehnologije odgovara odnosu između različitih kozmoloških dimenzija, pri čemu pozitivne karakterne crte i posvećenost općim načelima rezultiraju pristupu višim sferama postojanja, pa tako i višoj tehnologiji. Nasuprot tomu, u Marulićevoj "Juditi", visoka tehnologija povezana je s negativnim karakternim crtama (ratnim neprijateljima), a niska s poštenim, napadnutim Betuljanima.

načelo	zemljopisna shema (lokacija)	sociološka shema (reprezentativni akter)	komunikacijska shema (poruka o poželjnom i nepoželjnom ponašanju)	tehnološka i kozmološka shema
Judita (1521)				
istina, stvarnost, moć, uzvišenost	judejski grad na brdu	Judita	<i>kripost, lipost, svitlost</i>	niska tehnologija, visoka kozmologija
neistina, simulacija, nemoć, poniženost	lokacija okupatora u dolini	Nabukodonozor, Holoferno	imitacija božanstva; agresivnost; životna neumjerenost	visoka tehnologija, niska kozmologija
Mojsije (1893)				
sloboda, uobličnost	Obećana zemlja Hanaan	Mojsije, narod	vjera u ideale; aktivno zauzimanje za pravdu	visoka tehnologija i visoka kozmologija
ropstvo, bezobličnost	Zemlja misirska	opće ljudstvo, prah	sumnjičavost; pasivnost	niska tehnologija i niska kozmologija
Rahela (1910)				
pokretljivost, ispunjenost	Betel	Jakov, Rahela	pobuna protiv nepravde	visoka tehnologija i visoka kozmologija
statičnost, praznina	Padan-Aram	Laban	pobuna protiv pravde	niska tehnologija i niska kozmologija
Ruta Moapka (1910)				
obilnost, rad	Betlem	Boaz, Ruta	predanost učenju	visoka tehnologija i visoka kozmologija
pustoš, dokolica	Moab	Dizom	hedonistički život	niska tehnologija i niska kozmologija
Povratak F. L. (1932)				
autentičnost, bliskost	panonsko selo	Filip, Bobočka	umjetnički senzibilizam, iskrenost u izražavanju	niska tehnologija i visoka kozmologija
lažnost, otuđenost	europski velegrad	Regina, Baločanski, Kyriales	glumljenje i lažno predstavljanje	visoka tehnologija i niska kozmologija
Nabukodonozor (1995)				
privilegirano, životinjsko	dvorac, stambeni prostori	Nabukodonozor, Hektor	objektivizacija i eksploatacija nepriviligiranih; štovanje životinja	visoka tehnologija, niska kozmologija

neprivilegiranost, ljudsko	pustinja, bolnica	Viktor, sluge	pristup čovjeku s uvažavanjem, otpor nasilju	niska tehnologija, visoka kozmologija
Balade o Josipu (1997)				
ozbiljnost, iskrenost, činjenica	plaža, more, kuća, kafić	Stojević, Luna	očuvanje judeokršćanskog identiteta kulturnim radom	niska tehnologija, visoka kozmologija
smiješnost, glumljenje, priča	kazališna pozornica, bazen, hotel, medijski prostori	Josip, Dora	gluma, pretvaranje, iskripljavanje činjenica	visoka tehnologija, niska kozmologija
Abraham Hebrejac (2025)				
znanje, izvjesnost	Kanaan (Betel)	Abraham, Sara	povjerenje, stjecanje znanja, pokretljivost	tehnologija u usponu; kozmologija u usponu
neznanje, nesigurnost	Ur, Haran (Padan-Aram), Egipat	Terah, Lot	nepovjerenje, idolopoklonstvo, statičnost	tehnologija u propadanju; kozmologija u opadanju

Tablica 1 – sistematizacija zemljopisnih, socioloških, komunikacijskih, tehnoloških i kozmoloških konotacija

X. III. 4. "Ruta Moapka" (1910)

"Ruta Moapka" donosi temeljnu opreku između prividne i stvarne obilnosti i pustoši. Prividno, Boaz živi u obilju, ali realno, osjeća pustoš i turobnost; s druge strane, Dizom prividno nudi obilje u svijetu užitaka, ali za Rutu taj je svijet lišen smisla. Boaz i Ruta bave se i fizičkim i duhovnim radom, naspram Dizomu, koji ne radi, nego samo dokoličari. Boaz i Ruta tihi su, povučeni, skromni i predani učenju i životu u skladu sa svojim uvjerenjima, a Dizom je glasan i nepromišljen, fokusiran na hedonizam. Posvećenost učenju (fizičkom i intelektualnom radu) povezuje se uz lokaciju Betlema, a nerad se povezuje uz Moab, lokaciju idolopoklonstva.

Kao u "Mojsiju" i "Raheli", u "Ruti Moapki", razina tehnologije proporcionalna je razini kozmologije. U Betlemu, ljudi žive gradskim životom i povezani su s metafizičkim dimenzijama proročkim snovima; dok je Moab prikazan kao ruralno mjesto, u čijim se gradovima nalaze vrtovi užitaka, a ne mjesta obavljanja ikakvog rada.

X. III. 5. "Povratak Filipa Latinovicza" (1932)

U Krležinom tekstu, temeljna opreka između grada i sela zrcali se u odnosu između lažnosti i autentičnosti. Nasuprot "Ruti" i "Raheli", u kojima grad, unatoč pretežno pastoralnim slikama teksta, ima pozitivne konotacije – u "Povratku Filipa Latinovicza", grad ima izuzetno negativne konotacije, a selo pozitivne. Stoga je i visokotehnološko okruženje poistovjećeno s niskom razinom kozmologije, spoznaje i umjetničke senzibilnosti, a niskotehnološko okruženje dovodi se u vezu s visokom razinom umjetničke senzibilnosti i svijesti o metafizičkom. Filip Latinovicz promatra Bobočku sličnom sebi, autentičnom u izražavanju emocija, čak i kad su ta izražavanja društveno nepoželjna – nasuprot svojoj majci, Baločanskom i Kyrialesu, koje smatra proizvodima grada, otuđenim i neiskrenim "lutkama" koje se lažno predstavljaju. Poruka teksta

stoga je vezana uz poželjnost života u niskotehnološkom okruženju, a nepoželjnost urbaniziranog i tehnologiziranog životnog stila.

X. III. 6. "Nabukodonozor" (1995)

Kako je već napomenuto, "Nabukodonozor" je jedini tekst (od svih izabranih) koji se naslovom fokusira na biblijskog negativca. Prema tome, temeljne opreke također su izokrenute. Naglasak je na negativnim, odnosno nepoželjnim karakteristikama, koje bi trebalo izbjegavati. Premda je radnja postavljena između prošlosti (6. st. pr. n. e.) i sadašnjosti (1995.), nije riječ o značenjskoj opreci jer se isti (društveni) problemi ponavljaju u oba razdoblja. Privilegirani pojedinci (Nabukodonozor, Hektor) iskorištavaju nepriviligirane (Viktor, sluga), smještene u bolnicama, pustinjama ili drugim nepriviligiranim mjestima. Pritom je pozicija privilegiranih izjednačena s pozicijom životinje, a nepriviligiranih s pozicijom čovjeka. Privilegirani ljudi doslovno prakticiraju rituale štovanja životinja (prvenstveno pasa), na štetu nepriviligiranih ljudi. Pritom je nepoželjno ponašanje, dakako, objektivizacija i eksploatacija čovjeka uz štovanje životinja, a poželjan je humanistički pristup pojedincu i odupiranje nasilju. Ugroženi pojedinci koji se odupiru nasilniku, žive duže i bolje od onih koji to nasilje opravdavaju. Privilegirani imaju pristup visokoj tehnologiji, a nepriviligirani nemaju. Ako nepriviligirani ima pristup visokoj tehnologiji, to je onda zato što ga netko privilegirani želi iskoristiti (prema riječima jednog od likova).

X. III. 7. "Balade o Josipu" (1997)

U "Baladama o Josipu", opreka između smiješnog i ozbiljnog podudara se s oprekama između činjenice (autentičnosti) i priče (neautentičnosti), odnosno iskrenosti i glume. Dok Stojević i Luna traže realne, autentične činjenice, ispod kojih se otkriva velika ozbiljnost i tragičnost – Josip i Dora postaju glumci, gube svoje identitete i u potpunosti se identificiraju sa svojim ulogama. Život Josipa i Dore nalik je sapunici, prema riječima teksta, a priča o Josipu kao prevoditelju Krleže na jidiš otpočetak zvuči previše duhovito da bi bila uvjerljiva. Josip se pokazuje šarlatanom, umjesto kojega stvarni rad obavlja Luna. Josipov lik i identitet nestaje kroz figure različitih američkih glumaca. Nasuprot njemu, Luna i Stojević iznova pronalaze svoj kulturalno-religijski identitet i uistinu se posvećuju očuvanju jidiš tradicije. Stoga su poželjne karakteristike vezane uz prihvaćanje i očuvanje svog identiteta i kulture, a nepoželjne su vezane uz glumu, prijetvornost i mijenjanje identiteta. Autentične su lokacije poput plaže, mora, kuće i kafića; lokacije poput kazališne pozornice, bazena, hotela, ali i medijski prostor, konotiraju neautentičnost.

Uz lažnog prevoditelja Josipa Stossa vezuje se visoka tehnologiziranost – zbog njegove visoke reputacije, on ima pristup skupim predmetima, iskustvima i prijevoznim sredstvima. Ipak, Josip Stoss ostaje nisko na kozmološkoj razini – jer o svojoj kulturi i religiji nema nikakvih znanja. Uz stvarne prevoditelje, Lunu i Stojevića, vezuje se niska tehnologiziranost; zbog svojih mladih godina, oni još uvijek nemaju pristup visokobudžetnim životnim opcijama. Luna i Stojević visoko su na kozmološkoj razini jer se posvećuju svojoj kulturi i tradiciji.

X. III. 8. "Abraham Hebrejac" (2025)

U "Abrahamu Hebrejcu", temeljna opreka na metatekstualnoj razini jest ona između znanja i neznanja, a na razini priče, između sigurnosti i nesigurnosti. Ako se te dvije razine opreka povežu, moguće je ustanoviti poveznicu između znanja i sigurnosti, te između neznanja i nesigurnosti. Abraham i Sara stječu sve veće znanje o Sasvim Drugom koji im se obraća, a time

raste i njihova sigurnost u svoju odluku slijediti glas; nasuprot njima, Terah i Lot ostaju u neznanju i nesigurnosti života u idolopoklonačkom svijetu. Abraham i Sara imaju povjerenja u krajnji ishod (blagoslov) te nastavljaju dalje stjecati znanje, pokretati se i putovati, a Terah i Lot su statični i ne napreduju ni u kom smislu. Sumnjičavost, odnosno nepovjerenje, pojavljuje se u "Abrahamu Hebrejcu" na sličan način kao u "Mojsiju" – u funkciji one karakteristike koja ugrožava likove. Abraham i Sara žive niskobudžetno i nomadski, ali ipak su vrlo bogati novcem, životinjama i pastirima koji rade za njih; njihov život načelno je temeljen na tradicionalnim i niskotehnologiziranim aktivnostima poput stočarstva, ali se spominje njihovo uživanje u visokotehnologiziranom gradu (Egiptu), što znači da visoka tehnologija nema negativnu konotaciju. Nasuprot njima, idolopoklonački svjetovi prikazani su slojevito – od visokotehnologiziranih gradova, do niskotehnologiziranih nastambi u kojima spavaju robovi. Oba svijeta pritom koriste i visoku i nisku tehnologiju. Ipak, ako se promotri smjer razvoja radnje, može se ustanoviti da Abrahamov svijet sudjeluje u izgradnji tehnologije (podizanju oltara, iskopavanju bunara...), dok tehnologija u idolopoklonačkom svijetu propada (s obzirom da je riječ o propadljivim materijalnostima poput kipova). Stoga se uspon tehnologije dovodi u vezu s usponom kozmološke spoznaje, odnosno stjecanjem znanja. U slučaju Abrahama i Sare, tehnološki i kozmološki sustav napreduju, a u idolopoklonačkim društvima, oba ta sustava propadaju.

X. IV. 1. Sinteza tehnoloških konotacija

U nekim tekstovima, visoka tehnologija povezana je s visokom razinom kozmologije, odnosno judeokršćanske svijesti (u slučajevima Mojsija, Rahele, Rute i Abrahama), dok je u drugima povezana s idolopoklonstvom (u slučajevima Judite, Nabukodonozora, Josipa i Filipa Latinovicza). Visok tehnološki razvoj u polovici tekstova obilježen je pozitivnim, a u dijelu tekstova negativnim konotacijama. Ovakva tehnološka shema zrcali opći judeokršćanski stav, odnosno da tehnologija po sebi nije ni dobra ni loša, nego ovisi o tome tko ju koristi. Upotreba tehnologije od strane protagonista ima pozitivne konotacije (Mojsije koristi metafizičku tehnologiju Gospoda kako bi izveo narod iz ropstva; Rahela i Ruta žive u društvu koje kombinira niskotehnološku ruralnu i visokotehnološku urbanu tradiciju; Abraham koristi tehnologiju kako bi izgradio oltar), a ako se njome koriste antagonisti, onda ima negativne konotacije (asirska vojska u Juditi, Nabukodonozor i Hektor u "Nabukodonozoru", fašisti u "Baladama o Josipu", lažni malograđani u "Povratku Filipa Latinovicza").

X. IV. 2. Sinteza zemljopisnih i kozmoloških konotacija

U tekstovima koji se direktno nadovezuju na biblijski ili apokrifni tekst (o Juditi, Mojsiju, Raheli, Ruti i Abrahamu), pozitivne konotacije povezane su uz lokacije Izraela i Judeje koje, zamjetljivo, imaju slična imena (Betulija, Betel, Betlem). Mogući uzrok toga je novozavjetni značaj Betlehema (Betlema). Lokacija Betulija povijesno nije identificirana, ali naziv, kako je ranije objašnjeno, konotativno ukazuje na ugroženost mladih žena (*betulah*) tijekom strane okupacije u naraciji "Judite". Grad Betel zapravo se zvao Luz, a imenom Betel (*Kuća Gospodnja*) nazivao ga je Jakov nakon sna o anđelima. Stoga sve tri lokacije imaju snažna konotativna značenja koja ukazuju na njihov istaknut kozmološki položaj. Judejske lokacije (uključujući Obećanu zemlju Hanaan u "Mojsiju"), povezane su i denotativno sa zemljopisno izdignutim područjima, brdima i planinama, te općoj kozmološkoj bliskosti božanskom. Nasuprot tomu, lokacija neprijatelja povezuje se s dolinom (Holofernov stan, Zemlja misirska, Padan-Aram, vrt užitaka u Moabu; zatim Egipt, Ur i Haran). Haran je načelno brežuljkasti

teritorij (prema nazivu), ali grad Padan-Aram nalazi se u dolini između dvaju rijeka. Stoga je neprijatelj uvijek postavljen u dolini, denotativno i konotativno.

Lokacija pustinje spominje se izuzetno često ("Judita" – kao simbol za opustošenost nakon invazije; "Mojsije" – kao međuprostor između slobode i ropstva; "Rahela" – kao prostor lutanja (pokretljivosti); "Ruta Moapka" – kao vizualizacija Boazovih unutrašnjih osjećaja; "Abraham Hebrejac" – kao mjesto nesigurnosti, na kojem Abraham razmatra mogućnost vratiti se u idolopoklonački grad i prihvatiti njihovu kulturu). No pustinja nema ni pozitivnu ni negativnu konotaciju, ona označava međuprostor između dvaju ekstremnih stanja, koja tjera subjekte na refleksiju i preispitivanje.

X. IV. 3. Sinteza socioloških konotacija

Protagonisti su prikazani kao posvećeni judeokršćanskim načelima. Neprijatelj je prikazan kao idolopoklonik koji štuje prirodu (naslovni car u "Nabukodonozoru", kralj Nimrod u "Abrahamu Hebrejcu") ili tehnološke proizvode (klanjanje kipovima u "Abrahamu Hebrejcu", uzdizanje neprijateljskog oružja u "Juditi"), objektivizirajući i eksploatirajući pritom čovjeka ("Nabukodonozor"). Alternativno, neprijatelj je prikazan kao groteskni alkoholičar i prejedlač ("Judita"); spletkar i prevarant ("Rahela"); hedonist i dokoličar ("Ruta Moapka"); dvoličnjak i "klaun" koji se lažno predstavlja ("Povratak Filipa Latinovicza"; "Balade o Josipu").

X. V. Sinteza opreka

Sintezom temeljnih opreka iz osam pojedinačnih istraživanja, dolazi se do sljedeće podjele. Temeljne binarne opreke mogu se na koncu sažeti u pet kategorija: **1) točnost, spoznaja; 2) dostupnost cilja; 3) opipljivost, ispunjenost; 4) društvena hijerarhija, 5) individualna i kolektivna pokretljivost.** U tablici je vidljiva njihova zastupljenost u pojedinim tekstovima hrvatske književnosti.

	1) točnost, spoznaja	2) percipirana dostupnost cilja	3) opipljivost, ispunjenost	4) društvena hijerarhija	5) individualna i kolektivna pokretljivost
Judita (1521)	istina-neistina			moć-nemoć	
	stvarnost-simulacija		košer-nekošer	uzvišenost-poniženost	
Mojsije (1893)		ideali-sumnja	uobličnost-bezobličnost	sloboda-ropstvo	izvođenje-izvlačenje
Rahela (1910)			ispunjenost-praznina	lakoća-težina	pokretljivost-statičnost
Ruta Moapka (1910)			obilnost-pustoš	mladost-zrelost	rad-nerad
Povratak F. L. (1932)	autentičnost-lažnost		bliskost-otuđenost		
Nabukodonozor (1995)	istinitost-laskanje		privilegirano st-neprivilegirano	štovanje životinje-degradacija čovjeka	
Balade o Josipu (1997)	činjenica-priča	otkrivenost-skrivenost			
	ozbiljnost-smiješnost				
	iskrenost-glumljenje				
Abraham Hebrejac (2025)	znanje-neznanje	izvjesnost-neizvjesnost			pokretljivost-statičnost
		povjerenje-nepovjerenje			

Tablica 2 – sinteza opreka

Ustanovljeni su sljedeći zajednički mitemi svih analiziranih tekstova hrvatske književnosti:

1) Otvoreno izražavanje misli i osjećaja (Judita, Holoferno, Nabukodonozor; Mojsije, narod; Rahela, Jakov; Boaz, Ruta, betlemske djevojke, Dizom; Filip, Bobočka, Baločanski, Kyriales, Nabukodonozorovi sluge, Viktor; Abraham, Sara). Otvorena komunikacija konotira prvi korak prema poduzimanju akcije za razrješenje situacije.

2) Aktivno djelovanje protiv ropstva, neistine, eksploatacije, nepovoljne statičnosti (Judita; Mojsije; Jakov, Rahela; Boaz; Filip, Nabukodonozorovi sluge; Luna Stoss; Abraham, Sara). Aktivno djelovanje ovih istaknutih pojedinaca, koji se bore za slobodu, istinu, itd., uvijek dovodi do pozitivnog finalnog ishoda.

3) Simulacija realnosti (Nabukodonozor u "Juditi" i u "Nabukodonozoru"; Regina u "Povratku"; Josip Stoss u "Baladama"; idolopoklonačka društva u "Abrahamu Hebrejcu"). Održavanje simulakruma, odnosno sustava laži, karakteristika je negativno konotiranih likova, koji istinu ne znaju ili ne mogu percipirati;

4) Metafizičke vizije mogu se referirati na sadašnjost (Nabukodonozor u "Juditi"; snovi Filipa Latinovicza); budućnost (u slučaju Mojsija; Rahele, Jakova; Rute, Boaza; Sare, Abrahama) ili na prošlost (kao u slučaju "Nabukodonozora" i Stojevića u "Baladama").

5) Adam kao preteča čovječanstva izravno ili neizravno referira se u svim tekstovima.

6) Mesijansko iščekivanje izravno ili neizravno referira se u svim tekstovima.

Stoga su temeljne vrijednosti, koje zrcale ovi književni tekstovi, naslonjene na aktivnom djelovanju (pokretljivosti) likova u cilju promicanja pozitivno konotiranih vrijednosti – istine, znanja, autentičnosti, iskrenosti, bliskosti, slobode. Prvenstveno je cilj promicanje ljudskih prava i ljudskog dostojanstva, obrana potlačenih i neprivilegiranih, eksploatiranih i objektiviziranih – uz osudu opresora koji održavaju lažni sustav (simulakrum). Ipak, stupnjevanje po Greimasu pokazalo je da su moć i privilegiranost opresora samo prividni; na koncu, upravo ta istaknuta pozicija dovodi do njihove propasti. Pobjeđuje iznimni pojedinac, koji se hrabro bori protiv ropstva, neistine, eksploatacije, statičnosti, pokreće se i zastupa vrijednost istine. Taj pojedinac izdvaja se iz mase, ali se pritom od mase očekuje ugledanje na tog pojedinca, koji predstavlja pozitivan uzor. Pojedinac uspijeva prijeći prepreke ojačan vizijama, kojima mu se šalje poruka o prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti, ovisno o cilju koji treba ispuniti. Na koncu, svi se tekstovi referiraju na Adama kao prvog čovjeka i na ideju mesijanskog iščekivanja, također univerzalno primjenjivog na sve narode i sve društvene skupine.

X. VI. Sinteza konotacija naslova

Kako je već objašnjeno, svi naslovi izabranih tekstova ukazuju na biblijske protagoniste (osim "Povratka Filipa Latinovicza" i osim "Nabukodonozora", koji predstavlja antagonista). Judita konotira kreposnu i posvećenu osobu koja izbavljuje svoj narod; Mojsije konotira intelektualca-izbavitelja; Rahelina privatna životna situacija nalazi se u fokusu, ali je ona ipak dovedena u vezu s rođenjem Josipa, koji je predstavljen kao Onaj na tronu, što ima mesijanske konotacije; Ruta je prabaka kralja Davida, koji predstavlja prototip mesijanskog lika; Filip Latinovicz sličan je Adamu koji napušta Edenski vrt i zatim se nastoji vratiti; Josip je, kako je već objašnjeno, prototip "predmesije", ali je također i primjer nekog tko se, unatoč svim problemima i nepovoljnim situacijama u kojima se našao, uspijeva istaknuti i steći društveno priznanje za svoj rad; Abraham je pak osnivač monoteizma, od kojega prema tradiciji potječu tri dominantne svjetske religije. Abraham se suočava s nepoznatim, ustraje i pobjeđuje. Svaki od ovih likova predstavlja određen tip osobnosti, način nošenja s problemima i ima poseban značaj za društvo u cjelini. Svi likovi imaju određenu mesijansku crtu.

	karakteristike	mesijanska crta	prepreke	djelovanje	primjena judeokršćanskih načela
Judita (1521)	kreposnost, hrabrost	izbaviteljica naroda	okupacija vanjskog neprijatelja	zavođenje i ubojstvo neprijatelja	običajna religioznost (prehrana, blagdani)
Mojsije (1893)	samopouzdanost, skromnost, predanost idealima	izbavitelj naroda	unutrašnja sumnja; stav naroda	izvođenje naroda iz ropstva	direktna komunikacija s Gospodom, uspostavljanje pravnog aspekta (Tore)
Rahela (1910)	interpersonalna tolerancija, strpljivost, iskrenost	majka izbavitelja naroda	Labanove spletke, problemi sa začecem	pobuna protiv nepovoljnog statusa	izgradnja naroda; skrivanje idola iz Padan-Arama
Ruta Moapka (1910)	povučenost, posvećenost učenju Tore	prabaka izbavitelja naroda	dvojba o povratku u Moab, siromaštvo	fizički i intelektualni rad	pridruživanje Izraelu; izgradnja naroda
Povratak F. L. (1932)	posvećenost umjetnosti, promišljenost, razgovorljivost	umjetnik kao izbavitelj	egzil, otuđenost, neiskrenost društva	novi početak (<i>tikkun olam</i>)	inicijativa za spašavanjem posrnule djevojke
Nabukodonozor (1995)	okrutnost, megalomanija, strah od podsmjeha	okupator kao sredstvo ispunjenja neke funkcije	neiskrenost sljedbenika, judejski otpor	ubojstva, pljačke i pustošenja	(utjelovljuje suprotnost judeokršćanskim načelima)
Balade o Josipu (1997)	mirnoća, intuitivnost, nezamjerljivost	eventualni izbavitelj u trenutku krize	porobljavanje, ugnjetavanje, egzil	uspješno prilagođavanje svakoj situaciji	pozitivna interkulturalna komunikacija
Abraham Hebrejac (2025)	inicijativnost, povjerenje, skromnost	osnivač monoteizma	idolopoklonstvo, neizvjesnost	odlazak u nepoznato	otpor idolopoklonstvu, slušanje i slijeđenje riječi Sasvim Drugog

Tablica 3 – sinteza karakteristika naslovnih junaka

Tablica sadrži pregled najvažnijih karakteristika pojedinih likova, način njihovog mesijanskog djelovanja i prepreke s kojima se suočavaju. Sintezom njihovih zajedničkih karakternih crta, može se deducirati da je mesijanska funkcija protagonista hrvatske književnosti određena na ovaj način. Svaki protagonist sadrži određenu mjeru introvertiranosti i introspekcije (kreposnost, povučenost, strpljivost, promišljenost, mirnoća, skromnost), kao i aspekt ekstrovertiranosti (hrabrost, samopouzdanost, iskrenost, razgovorljivost, uvjerenost u ispravnost svojih ideala, intuitivnost djelovanja, inicijativnost) uz duboku posvećenost životu u skladu s biblijskim načelima.

Svaki od tih protagonista na drukčiji način primjenjuje svoja uvjerenja. Većina ovih informacija, zajedno s relevantnim izvorima, navedena je u prethodnim dijelovima disertacije,

a svrha ovog odlomka je postaviti ih u zajednički kontekst radi sinteze, počevši kronološki od prvoga teksta, Marulićeve "Judite".

Judita je fokusirana u svakodnevnom životu na običajnu religioznost, odnosno održavanje prehrambenih, interpersonalnih, blagdanskih i drugih načela i tradicija. Svi tekstovi o Juditi, uključujući Marulićev, naglašavaju njezinu predanost košer prehrani. Mojsije je načelno važan po autorstvu Tore, kojim se uspostavlja pravni poredak (budućeg judeokršćanskog) društva – a u Kranjčevićevom tekstu, fokus je na njegovom ekskluzivnom, neposredovanom, izravnom dijalogu s Gospodom. Rahela je usredotočena na želju za očuvanjem (u tom trenutku relativno novog) monoteizma putem prokreacije i vidljivo je njezino nastojanje sudjelovati u izgradnji velikog naroda. U Nazorovoj pjesmi se ne spominje njezin demonstrativni moment skrivanja Labanovih idola, koji je inače u recepciji važan dio njezine pobune protiv idolopoklonstva. Ruta je specifična po tome što Izraelu pristupa vlastitom odlukom – u slučaju prethodnih prozelita, biblijski tekst nije se temeljitije bavio njihovom motivacijom, mislima i osjećajima, kao što je to slučaj u tekstu o Ruti. Nazorov tekst spominje Rutin društveni položaj strankinje, koja je izuzetno motivirana učiti o Izraelu i sudjelovati u daljnjoj izgradnji naroda, što se ostvaruje kroz njezinog unuka, kralja Davida. Filip Latinovicz nije praktično religiozan, premda se prisjeća davnih posjeta crkvi, ali njegov pogled na svijet odražava judeokršćanska načela – te nakon povratka u "edenski" Kostanjevac nastoji pomoći "posrnuloj djevojci" da ponovno stekne uglednu reputaciju. Nabukodonozor, dakako, predstavlja negativ svih judeokršćanskih načela, odnosno utjelovljenje poganskog svjetonazora, koji štuje životinje i degradira ljude; nasilan je, iracionalan i vođen svojim strahom od podsmjehivanja. Sljedeći biblijski protagonist u hrvatskoj književnosti je Josip, koji biva porobljen i otjeran u egzil, ali ostaje uvijek miran i probran te slijedi intuiciju, što ga dovodi do visokog društvenog položaja. Josip predstavlja primjer pozitivne interkulturalne komunikacije: premda dolazi u funkciji roba, denotativnoj ili konotativnoj, on se uspješno integrira u strano društvo, pritom čuvajući svijest o svom identitetu, što prenosi dalje (Luni i Stojeviću, koji nastavljaju poboljšavati komunikaciju među kulturama). Posljednji tekst u nizu zapravo se odnosi na, biblijskom kronologijom, prvog, odnosno Abrahama Hebrejca, utemeljitelja monoteizma u današnjem smislu. O Abrahamu, roman navodi midraše koji ga opisuju kao cjeloživotnog gorljivog pobunjenika protiv idolopoklonstva, kao i čovjeka koji se nalazi u posve novoj situaciji, nesiguran o podrijetlu glasa koji mu se obraća, ali siguran da ga mora slijediti. Fokus knjige je na individualnim Abrahamovim osjećajima i promišljanjima tijekom cjeloživotnih, denotativnih i konotativnih, putovanja u nepoznato.

Stoga, svaki od ovih likova utjelovljuje određena judeokršćanska načela. Svi protagonisti imaju slične pozitivne karakterne crte, ali razlikuju se njihovi životni putovi, prepreke na koje nailaze, načini na koji se nose s problemima i načela koja pritom održavaju i afirmiraju. No sva ta načela dio su jedinstvenog sustava judeokršćanskih vrijednosti.

X. VII. Zaključak

Zaključno, ova disertacija pokazala je primjenjivost društvenoznanstvene metode semiotičke analize po Levi-Straussu na različite književne rodove i žanrove, također pritom uključujući humanistički pristup shvaćanja određenog biblijskog znaka u pojedinim društvenim i kulturnim kontekstima. Disertacija naglašava važnost interdisciplinarnog pristupa temama koje povezuju društvo, kulturu i religiju.

Sintezom temeljnih opreka i poruka osam važnih tekstova hrvatske književnosti, dobiven je uvid u način upotrebe biblijskih znakova i sustava znakova. Sistematizirane su temeljne binarne opreke i poruke koje tekstovi šalju. Pritom se otvara mogućnost primjenjivosti svakog od ovih, u ovom radu izrađenih, stupnjevanih sustava opreka, na različitim vrstama tekstova.

Pokazano je na koji način se judeokršćansko znakovlje integrira u naracije hrvatske književnosti. Budući da je ova disertacija promatrala osam reprezentativnih tekstova, ostaju daljnje mogućnosti istraživanja drugih relevantnih tekstova koji biblijske znakove referiraju na direktan ili indirektan način.

U disertaciji stečeni rezultati nadograđuju dosadašnju recepciju tih književnih tekstova jednom novom dimenzijom, svrstavajući hrvatsku književnost u širi, europski, judeokršćanski kulturni krug.

XI. Izvori i literatura

Abraham Ibn Ezra. "Exodus 13:12". (1155-1165. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Exodus.13.21?lang=bi&with>About&lang2=en
(pristupljeno 27.4.2025.)

"Avot DeRabbi Natan". U knjizi: *Babilonski talmud. (Bavli)* (650.-950. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Avot_DeRabbi_Natan.1.8?lang=bi&with>About&lang2=en
(pristupljeno 27.4.2025.)

Assmann, Jan. 2006. "Kultura sjećanja". U: Brkljačić, Maja. / Prlenda, Sandra. (urednici): *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb: Golden marketing.

Badura, Bernhard. 2011. "Mathematische und soziologische Theorie der Kommunikation". U knjizi: Burkart, Roland / Hömberg, Walter (urednici): *Kommunikationstheorien. Ein Textbuch zur Einführung*. Wien: Braumüller. Str. 16-23.

Balfour, John Hutton. 1885. *The Plants of the Bible*. London, Edinburgh, New York: T. Nelson.

Banek, Ines. 2017. "Tipovi citatnosti u romanima Pavla Pavličića." Diplomski rad. Osijek: Josip Juraj Strossmayer University of Osijek.

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil.

Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris: Seuil.

Baslez, Marie-Françoise. (2004). "Polémologie et histoire dans le livre de Judith." *Revue Biblique*. Vol. 111. br. 3. str. 362-376.

Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and simulation*. Michigan: University of Michigan press.

Baudrillard, Jean. 2001. *Simulakrumi i simulacija / prijevod Zlatko Wurzberg*, Karlovac: Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta.

Beker, Miroslav. 1991. *Semiotika književnosti*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti.

"Bava Batra". U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli). (450.-550. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Bava_Batra.121b.2?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

"Bechukotai". U knjizi: *Sifra* (250.-350. n.e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Bechukotai%2C_Section_1?lang=bi&with>About&lang2=en
(pristupljeno 27.4.2025.)

Beker, Miroslav. 1991. *Semiotika književnosti*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti.

<https://www.die-bibel.de/bibel/BHS/GEN.1> (pristupljeno 27.4.2025.)

"Berakhot". U knjizi: *Jeruzalemski talmud* (Yerushalmi). (375.-425. n. e.)

Online: https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Berakhot.9.3.8?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Bereshit Rabbah. (400. n. e.) Sefaria. Online: [https://www.sefaria.org/Bereshit Rabbah.15?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.15?lang=bi) (pristupljeno 10.5.2025.)

Berger, Yitzhak. 2009. "Ruth and Inner-Biblical Allusion: The Case of 1 Samuel 25". *Journal of Biblical Literature*. 128 (2). Str. 253-272.

Bergstein, Avrohom. 2019. "The Story of Nebuchadnezzar in the Bible". Chabad. Online: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4451665/jewish/The-Story-of-Nebuchadnezzar-in-the-Bible.htm (pristupljeno 17.5.2025.)

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1997. Schenker, Adrian (ur.) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Online: <https://www.die-bibel.de/bibel/BHS/GEN.1> (pristupljeno 27.4.2025.)

Book of Judith (250.-50. pr. n. e.) Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Book_of_Judith.16.18?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

"Book of Jubilees". (170.-150. pr. n. e.) U knjizi: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Charles, R. H. (urednik). 1913. Oxford: Clarendon Press.

Biblija. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. Online: <https://biblija.ks.hr/> (pristupljeno 27.4.2025.)

Bratulić, Josip. 2000. "Juraj Habelić". U knjizi: Habelić, Juraj: *Izabrana djela*. Vinkovci: Riječ. str. 7-14.

Brešić, Vinko. 2019. "Cesarec ili uvod u dekanonizaciju". *Vijenac*, br. 694. online: <https://www.matica.hr/vijenac/649/cesarec-ili-uvod-u-dekanonizaciju-28645/?fbclid=IwAR075Kklrny4YFUOIOBDqnkaqyJgqSLUGjaWrYuQoegAQcyosdk-tvJHdQ> (pristupljeno 30.4.2025.)

Brine, Kevin, R; Ciletti, Elena; Lähnemann, Henrike. 2010. *The sword of Judith: Judith studies across the disciplines*. Open Book Publishers. Online: <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/30309> (pristupljeno 27.4.2025.)

Brown, Erica. 2013. *Leadership in the Wilderness; Authority and Anarchy in the Book of Numbers*. Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Leadership_in_the_Wilderness%3B_Authority_and_Anarchy_in_the_Book_of_Numbers%2C_Part_I%2C_Chapter_5%3B_Leaders_and_Strangers?lang=bi&with=About&lang2=en (Pristupljeno 27.4.2025.)

Buber, Martin. 1965. *Moses: The Revelation and the Covenant*. New York: Harper.

Bukić, Fadil. 1971. "Strukturalna obilježja lika glavnog junaka u Krležinom romanu *Povratak Filipa Latinovicza*". *Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu* 2, br. 2. Str. 201-229.

Buljubašić Srb, Ivana. 2024. "Stilski učinci peritekstova i peritekstoida u suvremenom hrvatskom multimodalnom romanu." (doktorska disertacija). Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Burkart, Roland. 2002. *Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder*. Wien / Köln / Weimar: Bohlau Verlag.

Chizkuni. "Deuteronomy". (1220.-1260. n.e.) Sefaria. Online:

[https://www.sefaria.org/sheets/123727.30?lang=bi&p2=Chizkuni%2C Deuteronomy.3.11.1&lang2=bi](https://www.sefaria.org/sheets/123727.30?lang=bi&p2=Chizkuni%2C%20Deuteronomy.3.11.1&lang2=bi) (pristupljeno 27.4.2025.)

Crusemann, Frank. 2001. "The Torah and the unity of God." *Word and World*, 21 (3). str. 243-252.

Cundall, A. E. 1996. "Zebulun". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 1263-1264.

Čendo, Kristina / Jelaska, Zrinka. 2013. "Paleta boja u romanu *Povratak Filipa Latinovicza*." *Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu* 37, br. 57. str. 213-253.

Danesi, Marcel. 2000. *Encyclopedic Dictionary of Semiotics, Media, and Communications*. Toronto / Buffalo / London: University of Toronto Press Incorporated.

Diesel, Alleyn. 2008. "Felines and female divinities: The association of cats with goddesses, ancient and contemporary." *Journal for the Study of Religion* 21 (1). str. 71-94.

Donat, Branimir. 1971. "Stazama koje se raspliću i zaplīću". U knjizi: *Strujanja u novijoj hrvatskoj noveli*. Split: Nakladni zavod Marko Marulić. Str. 142-147.

Donat, Branimir. 1979. *Približavanje beskraju*. Beograd: Nolit.

Eco, Umberto. 1972. "Uvod". U knjizi: Eco, Umberto (urednik): *Estetika i teorija informacije*. Beograd: Prosveta.

Eco, Umberto. 1973. *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit.

Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Eco, Umberto et al. 1968. *Latratus Canis or The Dog's Barking*. U: Deely, John N. et al. (ur.) 1985. *Semiotics 1984*. Lanham: University Press of America. Str. 63-73.

"Eikhah Rabbah". (500. n. e.) Sefaria. Online:

[https://www.sefaria.org/Eikhah Rabbah%2C Petichta.24?lang=bi](https://www.sefaria.org/Eikhah_Rabbah%2C%20Petichta.24?lang=bi) (pristupljeno 27.4.2025.)

Engelsfeld, Mladen. 1975. *Interpretacija Krležina romana Povratak Filipa Latinovicza*, Liber, Zagreb

Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.

Fages, Jean-Baptiste. 1968. *Comprendre le Structuralisme*. Toulouse: Privat.

Fagnant, Nick. 2023. "For He has Saved Daniel from the Power of the Lions: The Book of Daniel's Queer and Trans/gressive Spirituality." *Lumen et Vita* 13 (2) str. 29-42.

Freeman, Tzvi. 2004. "What's so terrible about idolatry?" Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3201/jewish/Whats-So-Terrible-About-Idolatry.htm (pristupljeno 17.5.2025.)

Gajin, Igor. 2014. "Doniranje". *Artos*, br. 1. Online: <https://hrcak.srce.hr/127597> (pristupljeno 1.4.2025.)

Gajin, Igor. 2014. "'Siroče' Stojevićeva opusa – dramski tekst *Doni* (eksces, kratki izlet, mjesto razlike ili (dis)kontinuitet pisma u jednokratnome dramskom ruhu)." U knjizi: Sorel, Sanjin (ur.) *Podrubač razlike: Književno i znanstveno djelo Milorada Stojevića.*, Rijeka: Facultad, str. 211–234.

Gavranović-Porobija, Đurđica. 2014. *Veliki meštar sviju biblizama: Miroslav Krleža i Biblija*. Zagreb / Sarajevo: Synopsis.

Ginsburgh, Yitzhak. 2008. "The Kabbalah of Nutrition". Chabad. Online:

https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/690373/jewish/The-Kabbalah-of-Nutrition.htm (pristupljeno 27.4.2025.)

Google karte: "Baytel – Harran". Online:

https://www.google.hr/maps/dir/%D8%A8%D9%8A%D8%AA%D9%8A%D9%86+6430432%E2%80%AD/Harran,+%C5%9Eanl%C4%B1urfa,+T%C3%BCrkiye/@34.2891806,31.8230674,6z/am=t/data=!4m14!4m13!1m5!1m1!1s0x151cd50ab568223d:0xbb3731e7319c2bf7!2m2!1d35.236911!2d31.926481!1m5!1m1!1s0x15343dad4905e597:0x6a17c99b458fad05!2m2!1d39.024276!2d36.863131!3e2?entry=tту&g_ep=EgoyMDI1MDQwMi4xIKXMDS0JLDEwMjExNDU1SAFQAw%3D%3D (pristupljeno 27.4.2025.)

Gniwisch, Leibel. 2020. "The Story of Bilhah and Zilpah in the Bible". Online:

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4936938/jewish/The-Story-of-Bilhah-and-Zilpah-in-the-Bible.htm (pristupljeno 27.4.2025.)

Gottschlich, Maximilian. 2015. *Unerlöste Schatten: Die Christen und der neue Antisemitismus*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.

Greimas, Algirdas J. 1966: *Semantique structurale*. Pariz: Larousse.

Gurova, Elena P. 2014. "Юродивые в романах ФМ Достоевского". *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*, 3, br. 27, str. 136-145.

Harrington, Daniel J. 2009. *The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Heeßel, Nils P. 2009. "The Babylonian physician Rabâ-ša-Marduk. Another look at physicians and exorcists in the ancient Near East." *Advances in Mesopotamian Medicine: From Hammurabi to Hippocrates*. Leiden–Boston: Brill. Str. 13-28.

Henley, Wallace. 2020. *Two Men from Babylon: Nebuchadnezzar, Trump, and the Lord of History*. SAD: Thomas Nelson.

Hildesheimer, Azriel. (1820-1899). *Hukkat HaPesach*. Citirano s portala:

<https://www.myjewishlearning.com/article/an-aramean-destroyed-my-father/> (pristupljeno 7.5.2025.)

"Horayot 10b": 17. U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli). (450.-550. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Horayot.10b.17?lang=bi> (pristupljeno 27.4.2025.)

Hutter, Manfred. 2015. Iranische Personennamen in der Hebräischen Bibel [Iranian Personal Names in the Hebrew Bible]. *Iranisches Personennamenbuch*. Vol. 7.2. Beč, Austrija: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften. Str. 38.

Jacobson, Simon. 2011. "A Mother's Tears". Online:

https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/1414106/jewish/A-Mothers-Tears.htm (pristupljeno 27.4.2025.)

Josephus, Flavius. 2022. *The Jewish Wars*. DigiCat. Online:

https://books.google.hr/books?hl=en&lr=&id=1S-cEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT23&dq=flavius+josephus+jewish+war&ots=SB81NU1C-p&sig=ZI6GqL0adP94OfjwxdEkA4wv4uE&redir_esc=y#v=onepage&q=flavius%20josephus%20jewish%20war&f=false (pristupljeno 27.4.2025.)

"Judith". U knjizi: *Vulgate*. Online: <https://vulgate.org/> (pristupljeno 27.4.2025.)

Karo, Josef. "Orach Chayim". (1563. n. e.) U knjizi: *Shulchan Arukh*. Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Shulchan_Aruk%2C_Orach_Chayim.670?lang=en (pristupljeno 10.5.2025.)

"Kol Bo" (1250.-1450. n. e.) Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Kol_Bo.44.10?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Kalmenson, Mendel / Abraham, Zalman. 2024. "Hebrew: Ivri". Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/5802851/jewish/Hebrew-Ivri.htm (pristupljeno 8.5.2025.)

"Ki Tisa". U knjizi: *Midrash Tanhuma*. (500.-800. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Ki_Tisa.28.1?lang=bi&with=About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Kitchen, Kenneth A. 1996. "Carmel". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 177-178.

Kitchen, Kenneth A. / Mitchell, Terrence C. 1996. "Chronology of the Old Testament". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 188-194.

Klauer, Karl Christoph, / Musch, Jochen. 2003. "Affective priming: Findings and theories." U knjizi: Klauer, Karl Christoph, / Musch, Jochen (ur.): *The psychology of evaluation: Affective processes in cognition and emotion*. Mahwah / New Jersey / London: Lawrence Erlbaum Associates. Str. 9-50.

- Kook, Avraham-Yitzchak ha-Cohen. 2009. "Commentary on Selected Paragraphs of Arpilei Tohar". Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Commentary_on_Selected_Paragraphs_of_Arpilai_Tohar?tab=contents (pristupljeno 27.4.2025.)
- Kolar, Josipa. 2016. "Biblijska priča o Josipu u djelima starih hrvatskih pisaca." Diplomski rad. Osijek: Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku.
- Kovač, Zvonko. "Pannonien bei Crnjanski und Krleža—Zwei modernistische Erzähler jenseits des Nationalen (Seobe, Povratak Filipa Latinovicza)." U knjizi: Grob, Thomas / Hodel, Anna / Miluška, Jan (ur.): *Geschichtete Identitäten*. Beč / Köln / Weimar: Böhlau Verlag. Str. 160-178.
- Kravar, Zoran. 2004. "Naprednjakove regresije, Krležini svjetonazori i njihovi sudari", *Časopis Matice hrvatske*, 4. Online: <https://www.matica.hr/kolo/294/naprednjakove-regresije-20178/> (pristupljeno 27.4.2025.)
- Krleža, Miroslav. 2000. "Povratak Filipa Latinovicza". U knjizi: Stamać, Ante (prir.) *Miroslav Krleža, izbor iz djela*. Vinkovci: Riječ.
- Levi-Strauss, Claude. 1958. *Antropologie structurale*. Paris: Plon.
- Levi-Strauss, Claude. 1966. *Il crudo e il cotto*. Milano; Saggiatore.
- Levi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Strauss, Claude. 1989. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lacan, Jacques. 1964. *Le Seminaire de Jacques Lacan XI: Les quatre conceptr fondamentaux de la psychoanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lilley, J. P. U. 1996. "Eglon". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 293.
- "Maasrot". U knjizi: *Mishnah*. (190-230. n. e.). Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Mishnah_Maasrot.1.1?lang=bi&with=About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)
- Marjanović, M. 1923. *Vladimir Nazor kao nacionalni pjesnik*. Zagreb: HŠZ.
- Marot Kiš, Danijela. 2014. "Stranputice (narativnoga) identiteta — Primeri vežbanja ludila ili Janko Polić Kamov na putu u Barcelonu Milorada Stojevića", u: *Podrubač razlike*. Rijeka: Facultas, str. 167-182.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich. 1948. *Manifest Komunističke partije*. Zagreb: Kultura.
- Marulić, Marko. 1997. *Judita*. Vinkovci: Riječ.
- McDaniel, Thomas F. 2007. "The Rehab of Rahab, Joshua 2:1, 6:17, 6:25". U knjizi: *Clarifying Baffling Biblical Passages*. Pennsylvania: Palmer Theological Seminary. Str. 72-80.

- McLuhan, Marshall. 1967. "The medium is the message". U knjizi: Durham, M. G. / Kellner, D. M. (ur.) 2009. *Media and Cultural Studies*. Blackwell Publishing LTD. str. 107-116.
- McDerroit, Luke. 2023. "Reading between the 'likes': Intertextuality and Meaning in Neo-Assyrian Expressions of Similarity, Metaphorical Identity, and Analogy". Galway: University of Galway.
- "Megillat Yehudit le-omrah be-Hanukkah". *Mahanayim* 52 (1961), str. 42–47. Online (2016): <https://opensiddur.org/readings-and-sourcetexts/festival-and-fast-day-readings/jewish-readings/hanukkah-readings/megillat-yehudit-for-hanukkah/> (pristupljeno 27.4.2025.)
- "Megilla 4a." U knjizi: *Tosefta*. (1150-1350. n. e.) Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Tosafot_on_Megillah.4a.5.2?lang=bi&with=About&lang2=en (pristupljeno 10.5.2025.)
- "Megillah". U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli). (450.-550. n. e.) Sefaria. Online: <https://www.sefaria.org/Megillah.13b.5?lang=bi> (pristupljeno 27.4.2025.)
- Mihanović, Nedjeljko. 1976. *Pjesničko djelo Vladimira Nazora*. Zagreb: Školska knjiga.
- Mikecin, Vjekoslav. 1988. "Strukturalna antropologija Claudea Levi-Straussa". U: Levi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
- Milanja, Cvjetko. 1999. "Predgovor". U knjizi: Nazor, Vladimir. *Izbor iz djela*. Vinkovci: Riječ. str. 7-18.
- Mikšić Labura, Dijana. 2015. "Predodžbe o domaćem i stranom u Krležinu romanu *Povratak Filipa Latinovicza*". *Zadarski filološki dani V*. Str. 15-25.
- Miloš, Damir. 1995. *Nabukodonozor*. Zagreb: Meandar Media.
- Millard, A. R. 1996. "Amorites". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 30-31.
- Mitchell, Terrence C. 1996. "Rephaim". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 1008.
- Mitchell, Terrence C. 1996. "Bašan". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 124.
- Na'aman, Nadav. 1991. "Chronology and History in the Late Assyrian Empire (631–619 B.C.)". *Zeitschrift für Assyriologie*. 81 (1–2): 243–267.
- Nazor, Vladimir. 1999a. "Rahela". U knjizi: Nazor, Vladimir. *Izbor iz djela*. Vinkovci: Riječ. Str. 27-30.
- Nazor, Vladimir. 1999b. "Ruta Moapka". U knjizi: Nazor, Vladimir: *Izbor iz djela*. Vinkovci: Riječ. Str. 31-35.

Nemec, Krešimir. 2003. *Povijest hrvatskog romana: od 1945. do 2000. godine*. Zagreb: Školska knjiga.

Nett, Seraina. 2021. "The dogs of the healing goddess Gula in the archaeological and textual record of ancient Mesopotamia." U knjizi: Recht, Laerke / Tsouparopoulou, Christina (urednici). *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep: Animal encounters in the ancient Near East*. Cambridge: McDonald Institute Conversation Series. Str. 55-62.

"Niddah". U knjizi: *Babilonski talmud (Bavli)*. (450.-550. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Genesis.14.13?lang=bi&with=Niddah&lang2=en> (pristupljeno 5.5.2025.)

"Noach". U knjizi: *Zohar*. (100.-1100. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Zohar%252C_Noach.14.112?lang=bi (pristupljeno 29.4.2025.)

"Noach". U knjizi: *Sefer HaYashar*. (950.-1550. n. e.) Sefaria. Online:

[https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Noach.11?lang=bi&with>About&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Noach.11?lang=bi&with>About&lang2=en) (Pristupljeno 3.5.2025.)

Nöth, Winfried. 2004. *Priručnik semiotike*. Zagreb: Ceres naklada.

Olick, Jeffrey K. / Perrin Andrew J. (2010): *Guilt and Defense*. Harvard: Harvard University Press. str. 24–25.

Or HaChaim. "Deuteronomy". (1718-1742. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Deuteronomy.1.37.3?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Orr, James. 1915. "Dishan, Dishon". U knjizi: *International Standard Bible Encyclopedia*. Chicago: The Howard-Severance Company. Online: <https://www.biblestudytools.com/dictionary/dishan-dishon/> (pristupljeno 27.4.2025.)

Pavešković, Antun. 1997. "Predgovor". U knjizi: *Judita*. Vinkovci: Riječ. str. 7-14.

Payne, D. F. 1996a. "Bethel". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 131-132.

Payne, D. F. 1996b. "Book of Judges". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 627-631.

Pavličić, Pavao. 1993. "Čemu služi autoreferencijalnost", u knjizi: *Intertekstualnost & autoreferencijalnost*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, str. 105-114.

Pavlovski, Borislav. 1995. "Nova strategija riječi u hrvatskoj kratkoj prozi". *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja*, 7, br. 2, str. 123-140.

Pejičić, Monika. 2018. "Tipovi i učinci citatnosti u romanu Balade o Josipu Milorada Stojevića." (diplomski rad). Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

"Pesikta de Rav Kahana". (400.-700. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Pesikta_DeRav_Kahana?tab=contents (pristupljeno 17.5.2025.)

Pinches, Charles. 2007. Miracles: A Christian Theological Overview. Southern Medical Journal. 100 (1). str. 1236.-1242.

Pirkei de Rabbi Eliezer. (630.-1030. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.31.10?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Prelević, Luciano Moše / Rem, Paula. 2025. "Hanuka, Judita i Makabejci – judeokršćanski i antičkogrčki identitet u masovnim medijima". *Centar za proučavanje odnosa znanosti i religije*. Zagreb: Fakultet filozofije i religijskih znanosti. (9.12.2025.)

Pšihistal, Ružica. 2008. Razvijene usporedbe u Juditi: o Marulićevim prilikama. *Colloquia Maruliana*, Vol. 17, No. 17, str. 157-187.

Pšihistal, Ružica. 2018. "Tradicijska kultura i Marulićeva Judita – tragom Botičina čitanja". *Tragovi tradicije, znakovi kulture. Zbornik u čast Stipi Botici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada / Hrvatsko filološko društvo, str. 45-66

Pšihistal, Ružica. 2022a. *Studije o Marulićevoj Juditi*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Pšihistal, Ružica. 2022b. "Marulićeva Judita pred interpretativnim hipotezama u semiotičkom okviru Umberta Eca". *Doba književnosti - U povodu 75. rođendana Pavla Pavličića*. Zagreb: Matica hrvatska, str. 271-285.

Rabbeinu Bahya. "Bereshit". (1290.-1310. n. e.). Online:

https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Bahya%2C_Bereshit.27.40.2?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Radak: "Jošua". (1185.-1235. n. e.). Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Radak_on_Joshua.2.1.4?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Rafolt Leo / Tatarin, Milovan "Oslobođenje Betulije Antuna Gleđevića: jedna u nizu scenskih Judita", *Građa za povijest književnosti hrvatske*, 37, Zagreb, 2010., str. 132.

Rambam. "Kings and Wars." U knjizi: *Mishneh Torah*. (1176.-1178. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.11.8?ven=english|Laws_of_Kings_and_Wars._trans._Reuven_Brauner,_2012&lang=bi&with=all&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Rambam. "Kings and Wars". U knjizi: *Mishneh Torah*, (1126.-1128. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.12?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Rambam: Mishna Sanhedrin. (1160.-1168. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Sanhedrin.10.1.22?lang=bi&with=all&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Ramban: "Genesis" (1246.-1286. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis.30.1.1?lang=bi (pristupljeno 8.5.2025.)

Ran: "Shabbat 10a". (1315-1375. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Ran_on_Shabbat.10a?lang=bi&with=About&lang2=en (pristupljeno 10.5.2025.)

Rashi. "Bereshit. (1075.-1105. n. e.) Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8232/showrashi/true/jewish/Chapter-37.htm
(pristupljeno 27.4.2025.)

Rashi. "Exodus". (1075.-1105. n. e.) Sefaria. Online:
<https://www.sefaria.org/Exodus.11.5?lang=bi&with=Rashi&lang2=bi> (pristupljeno 17.5.2025.)

Rashi. "Leviticus". (1075.-1105. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Rashi_on_Leviticus.26.3.1?lang=bi&with=all&lang2=en
(pristupljeno 27.4.2025.)

Rashi. " I Melachim" (1075.-1105. n. e.) Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15889/showrashi/true/jewish/Chapter-5.htm
(pristupljeno 27.4.2025.)

Rashi. "Rut". (1075.-1105. n. e.) Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16453/showrashi/true/jewish/Chapter-1.htm
(pristupljeno 10.4.2025.)

Rashi. "Shemot". Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9880/jewish/Chapter-19.htm/showrashi/true
(pristupljeno 27.4.2025.)

Rashi. "Shmuel I". (1075.-1105. n. e.) Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15830/showrashi/true/jewish/Chapter-1.htm
(pristupljeno 27.4.2025.)

Recht, Laerke / Tsouparopoulou, Christina. 2021. "Introduction". U knjizi: Recht, Laerke / Tsouparopoulou, Christina (urednici). *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep: Animal encounters in the ancient Near East*. Cambridge: McDonald Institute Conversation Series. Str. 1-9.

Rem, Goran. 2010. *Pogo i tekst*. Zagreb: Meandarmedia.

Rem, Goran. 2020. "Roman *Balade o Josipu* — objektivno, ali sa smiješkom". *Književna republika: časopis za književnost*. XVIII(1–6): str. 176–185.

Rem, Goran. 2021. *Film hrvatskoga romana*. Osijek: Društvo hrvatskih književnika.

Rem, Goran. 2023. "Intermedijalno pjesništvo hrvatskoga postmoderniteta od 1991. do 2023." *Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu* 47, br. 67. str. 75-106.

Rem, Paula. 2022. "Иудеохристианство как конституирующий фактор славянской идентичности в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»". U knjizi: *Кондратьев А.С.; Попова Е.А.; Ситникова Г.В. et al. (ur.). Роман Ф.М. Достоевского «Бесы» в контексте духовной традиции и «большого времени» русской культуры*. Lipetsk, Ruska Federacija: ФГБОУ ВО «Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского», str. 41-48.

Rem, Paula. 2024. "Nemogućnost recipročne komunikacije u romanu *Čuješ li nas, Frido Štern?*" U knjizi: Dziadul, Paweł; Józwiak, Wojciech Piotr (ur.). *Zabójstwo po słowiańsku*. Poznań, Poljska: Polska Akademia Nauk / Instytut Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, str. 241-256. Online. urn:nbn:hr:251:848388 (pristupljeno 4.4.2025.)

Rem, Paula. 2024. "Komunikacija između židovstva i kršćanstva u *Povratku Filipa Latinovicza*". U knjizi: Istvan, Lukacs (ur.): *Krležina ostavština*. Budimpešta: Sveučilište Eötvös Loránd. Str. 257.-282.

Rem, Paula. 2025. "Održivost judeokršćanskog identiteta u hrvatskoj književnosti: 'Balade o Josipu' Milorada Stojevića". *Europski realiteti / Održivost*. Akademija za umjetnost i kulturu u Osijeku, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti - Centar za znanstveni rad u Vinkovcima, Doktorska škola Osijek.

Rivlin, Hillel. "Kol HaTor". (1798.-1838. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Kol_HaTor.1.2?lang=bi&with>About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

"Ruth Rabbah". (750.-950. n. e.) Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Ruth_Rabbah%2C_Petichta.1?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Saxegaard, Kristin Moen. 2010. *Character complexity in the Book of Ruth*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Sayce, Archibald Henry. 2022. *The religions of ancient Egypt and Babylonia*. Edinburgh: DigiCat,

Sacks, Jonathan. 2019. "Deuteronomy; Renewal of the Sinai Covenant". U knjizi: *Covenant and Conversation*. Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Covenant_and_Conversation%3B_Deuteronomy%3B_Renewal_of_the_Sinai_Covenant%2C_Ki_Tavo%2C_The_Greatest_Challenge.15?lang=bi&with>About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

"Sanhedrin". U knjizi: *Babilonski talmud*. (450.-550. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Sanhedrin.70a.21?lang=bi> (pristupljeno 27.4.2025.)

Schremer, Adiel. 2006. "The Sadducees and their Halakhah: Religion and Society in the Second Temple Period." *AJS Review*, 30 (2), 445-448.

Sefer HaYashar. (950.-1550. n. e.) Sefaria. Online:

[https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayera.18?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayera.18?lang=bi) (pristupljeno 3.5.2025.)

Sepčić, Višnja. 1979. "Krležin simbolistički roman (Uz *Povratak Filipa Latinovicza*)."
Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu 10, br. 13-14. str. 33-69.

"Shabbat". U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli). (450.-550. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Shabbat.89a.6?lang=bi&with=all&lang2=en> (pristupljeno 27.4.2025.)

"Shemot". U knjizi: *Zohar*. (100.-1100. n. e.). Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Zohar%2C_Vaera.1.10?lang=bi&with=all&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Shev Shmateta. (1765.-1805.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Shev_Shmateta%2C_Introduction?lang=bi&with>About&lang2=en
(pristupljeno 27.4.2025.)

Sheriffs, R. J. A. 1996. "Reuben". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 1012-1013.

"Shemot Rabbah". (1200 n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.5.9?lang=bi&with>About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Shuchat, Raphael B. 2002. "The use of symbolism and hidden messages in the Book of Ruth."
Jewish Bible Quarterly 30 (2). str. 110-117.

"Sifrei Devarim". (200. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Sifrei_Devarim.301.3?lang=bi&with>About&lang2=en (pristupljeno 8.5.2025.)

Sorel, Sanjin. 2020. "Milorad Stojević i mogućnosti poezije". *Književna republika*, 1. broj 6, str. 167-175.

"Sotah". U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli) (650-950. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Sotah.36b.16?lang=bi&with=all&lang2=en> (pristupljeno 27.4.2025.)

Sover, Arie. 2022. "Laughter After: Humour and the Holocaust". U: *The European Journal of Humour Research* 10 (1). str. 218–219.

Spiegelman, Art. 1980.-1991. "Maus". Izvorno objavljeno u seriji stripova *Raw* (Vol. 1 No. 2 – Vol. 2 No. 3).

Stamać, Saša. 2014. "Jezični bukkake po glavi dobrohotnoga čitatelja: Ogleđi o nekim aspektima proznog opusa Milorada Stojevića s naglaskom na roman *Krucifiks*", u zborniku *Podrubač razlike: Književno i znanstveno djelo Milorada Stojevića*, Rijeka: Facultas.

Stamać, Ante. 2000. "Predgovor". U knjizi: Stamać, Ante (prir.) *Miroslav Krleža, izbor iz djela*. Vinkovci: Riječ. Str. 7-18.

Stojević, Milorad, 1997. *Balade o Josipu*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Strong, James / McClintock, John. 1880. "Hešbon". U knjizi: *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. New York: Haper and Brothers.

Šimić, Krešimir. 2025. *Abraham Hebrejac*. Osijek: Despot Infinitus.

Targum Jonathan. (150.-250. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Genesis.31.22?lang=bi (pristupljeno 8.5.2025.)

Taub, Shais. 2022. "Fire and Water". Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/602286/jewish/Fire-and-Water.htm

(pristupljeno 27.4.2025.)

Tauber, Yanki. 2004. "Ladies First". Chabad. Online:

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2785/jewish/Ladies-First.htm (pristupljeno

27.4.2025.)

Thompson, J. A. 1996. "Moab, Moabites". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 775-777.

Tikkunei Zohar. (1100.-1400. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Tikkunei_Zohar.44a?lang=bi (pristupljeno 27.4.2025.)

Todorov, Cvetan. 1987. *Uvod u fantastičnu književnost*. Beograd: Rad.

Tomić, Marina. 2011. "Estetika proze Damira Miloša." Diplomski rad. Osijek: Josip Juraj Strossmayer University of Osijek.

Tribuson, Goran. 1981. *Čuješ li nas, Frido Štern?* Zagreb: August Cesarec Zagreb.

Tzadok HaKohen. 1913. "Tzidkat HaTzadik". Sefaria.

Online: https://www.sefaria.org/Tzidkat_HaTzadik.154.1?lang=bi&with>About&lang2=en

(pristupljeno 27.4.2025.)

US Holocaust Museum. 2024. "Kapos and Other Prisoner Functionaries in Nazi Concentration Camps". Online: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/kapos-and-other-prisoner-functionaries-in-nazi-concentration-camps> (pristupljeno 27.4.2025.)

"Vaera". U knjizi: *Zohar*. (100.-1100. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Zohar%2C_Vaera.2.26?lang=bi&with=all&lang2=en (pristupljeno

27.4.2025.)

"Vayeshev". U knjizi: *Midrash Tanchuma*. (500.-800. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Vayeshev.3.5?lang=bi&with>About&lang2=en

(pristupljeno 27.4.2025.)

"Vayikra Rabbah". (500. n. e.) Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah.34.1?lang=bi (pristupljeno 4.5.2025.)

Visković, Velimir. 1983. *Mlada proza*. Znanje, Zagreb.

Vital, Hayim. *Sha'ar HaGilgulim*. (1550.-1620. n. e.) Sefaria. Online: https://www.sefaria.org/Shahar_HaGilgulim.1?lang=bi (pristupljeno 12.5.2025.)

Vučetić, Šime. 1965. "O Vladimiru Nazoru". U knjizi: Nazor, Vladimir. *Izabrane pjesme*. Zagreb: Matica hrvatska. Str. 83-92.

Webster, John. 2005. "Kanon". U knjizi: Vanhoozer, Kevin J., Bartholomew, Craig G., Treier, Daniel / Wright, Nicolas T. (ur.). *Dictionary for theological interpretation of the Bible*. Baker Books.

Weingarten, Susan. 2010. "Food, Sex, and Redemption in Megillat Yehudit (the 'Scroll of Judith')". U knjizi: Brine, Kevin R., et al. (ur.): *The Sword of Judith*, Open Book Publishers, online: <https://books.openedition.org/obp/1045>. (pristupljeno 27.4.2025.)

Weingarten, Susan. 2016. "Megillat Yehudit, the Medieval Scroll of Judith to be said on Hanukkah". The Open Siddur Project. Online: <https://opensiddur.org/readings-and-sourcetexts/festival-and-fast-day-readings/jewish-readings/hanukkah-readings/megillat-yehudit-for-hanukkah/> (pristupljeno 27.4.2025.)

White, Ethan Doyle. 2015. "Wicca". *Encyclopedia Britannica*. Online: <https://www.britannica.com/topic/Wicca> (pristupljeno 17.5.2025.)

Wilkinson, Toby A. H. 1999. *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge.

Wills, Lawrence M. 2010. "Judith". U knjizi: Coogan, Michael / Brettler, Marc / Newsom, Carol / Perkins, Pheme (ur.) *The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version*. Oxford. Oxford University Press. Str. 33-54.

Wills, Lawrence M. 2019. "Judith". SAD: Augsburg Fortress, Fortress Press.

Wiseman, D. J. 1996. "Ashurbanipal". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 94.

Wiseman, D. J. 1996. "Babel". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 109-110.

Wiseman, D. J. 1996. "Nebuchadrezzar, Nebuchadnezzar". U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. str. 810.

Wiseman, D. J. "Tyre, Tyrus". 1996. U knjizi: Marshall, I. Howard; Millard, A. R.; Packer, J. I.; Wiseman, D. J. (urednici). *New Bible Dictionary*. 3. izdanje. Leicester: Inter-Varsity Press. Str. 1215.-1216.

"Yitro". U knjizi: *Zohar*. (100.-1100. n. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Zohar%2CYitro.27?lang=bi&with=About&lang2=en> (pristupljeno 27.4.2025.)

Zarecki, V. A. 1972. "Tip kao informacija". U: Eco, Umberto (urednik): *Estetika i teorija informacije*. Beograd: Prosveta.

"Zevachim". U knjizi: *Babilonski talmud* (Bavli). (450.-550. c. e.) Sefaria. Online:

<https://www.sefaria.org/Zevachim.116b.16?lang=bi> (pristupljeno 27.4.2025.)

Zornberg, Avivah Gottlieb. 2016. "Moses, a Human Life". Sefaria. Online:

https://www.sefaria.org/Moses%3B_A_Human_Life%2C_1_Identities.24?lang=bi&with=About&lang2=en (pristupljeno 27.4.2025.)

Zsengeller, Jozsef. 2015. "Judith as a Female David". U knjizi: Xeravits, Géza G. (urednik): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Budapest: De Gruyter. Str. 186-211.

Životopis

Paula Rem komunikologiju i mediologiju te judaistiku i hebraistiku završila je na Bečkom sveučilištu i Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu. Trenutačno je asistentica na Odsjeku za kulturu, medije i menadžment Akademije umjetnosti i kulture u Osijeku. Znanstveni fokusi uključuju semiotiku masovnih medija, interpersonalnu i interkulturalnu komunikaciju u medijskim sadržajima, masmedijske i komunikacijske teorije, ulogu medija u formiranju kolektivnih identiteta, judeokršćanske elemente u kulturi i medijima.

CRORIS: <https://www.croris.hr/osobe/profil/44518>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9138-7009>

Google Scholar: <https://scholar.google.hr/citations?user=abrUyDMAAAAJ&hl=hr>