

Ненад Божовић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

Катедра за Свето Писмо Старог Завета

nbozovic@bfspc.bg.ac.rs

Стварање човека у Пост 2 4б-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95-112

Сажетак: Задатак овог рада јесте пре свега да утврди сличности и разлике између текста Пост 2 4б-25 са одељком I, 95-112 из Епа о Гилгамешу, а затим и да утврди какве антрополошке импликације стварају. Циљ је да се илустрије виђење човека на основу описа његовог стварања, „рајског“ стања, односа према природи и према Ствараоцу. Ове анализе пружиће платформу за одговор на питање на који начин је библијски писац користио мотиве и предања СО у писању текста и да ли је библијско виђење човека, његовог достојанства и положаја у свету другачије од месопотамске литературе.

Кључне речи: човек – אָדָם, стварање – banum, Адам, Енкиду, Гилгамеш, земља אֶרֶץ, глина – tidum, прах אֲפָרָה, грнчар, обликовање – יָצַר, рај – παράδεισος, Еден, врт – גֶּן

Епохална дела сумерско-акадске књижевности била су врло радо читана и преносена, како у Месопотамији, тако и у целокупном културном кругу Старог Оријента (надаље СО) укључујући и древни Египат.¹ Нарочито је простор Палестине, односно Ханана, крајем 2. и почетком 1. миленијума пре Хр. био под великим утицајем Месопотамије. Библијски списи појављују се у време када су неке древне месопотамске цивилизације већ изнедриле монументална књижевна дела. Та дела су у потоњим вековима у великој мери обликовала представе о религији, свету и човеку. У једној таквој, литературом богатој и традицијом испуњеној културној средини, помаљају се први обриси библијског текста. Стога не чуди да су одређени мотиви и схватања заједнички за све текстове СО, укључујући и библијски. Од великог значаја за једно потпуније разумевање библијског текста јесте, дакле, управо читање библијског текста у контексту литерарног наслеђа СО. Одговор на питање о односу текстова може се тражити на примеру сличности и разлика представа о стварању човека и његовом „рајском“ стању у Пост 2 4б-25 и одељку о стварању Енкидуа са прве плоче Епа о Гилгамешу.

1 Посијање 2 4б-25

1.1. Представљање текста у Пост 2

Без претеривања може се рећи да је Пост 2-3 један од најзначајнијих и најутицајнијих текстова не само Библије, већ и целокупне светске литературе. Ниједан тумач

¹ W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Band 1, Göttingen, 1975, 95.

не би требало да полази од претпоставке да је све његове аспекте могућно исцрпити. Текст је комплексан, садржи неуобичајено много различитих мотива и спаја у себи мноштво традиција. Зависно од приступа тексту неки од ових аспеката могу бити више или мање осветљени. Жанровски се текст сврстава у књижевну врсту приповетке. Настанак текста није могуће прецизно датирати. Његово записивање могло је наступити за време или непосредно након вавилонског ропства. Оно што је сигурно јесте да су усмене традиције о стварању човека постојале много раније пре стварања текста.

1.2. Композиција одељка и положај у Књизи постања:

Егзегете се углавном слажу да Пост 2 46-25 треба најпре читати заједно са Пост 3.² Пост 2-3 конципиран је као јединствен текст, као самостална приповест. За разлику од Пост 1 који припада свештеничкој традицији (Р), Пост 2-3 припада литерарном извору Ј, односно јавистичкој традицији.³ Разлика извора увиђа се најпре у коришћењу имена Божијег (Елохим у Пост 1 и Јахве Елохим у Пост 2-3), затим и у стилско-језичким одликама текстова и коначно садржинским разликама о постанку човека. Оба одељка треба посматрати као паралелне теолошке традиције које се међусобно допуњују.⁴ Текст се налази на почетку Књиге постања, јер се бави догађајима на почетку времена, доба пред-историје.

Текст Пост 2-3, иако замишљен као целина, настао је спајањем две приповести: а) о стварању (Пост 2 46-25) и б) о рају и паду (Пост 3 1-24). Оне су пре записивања у усменој традицији биле преношене одвојено.⁵ У прилог томе говори и Пост 2 24 који звучи као завршетак једне етиолошке приповести; уосталом, да је тежиште само на приповести о рају и паду, Пост 2 би представљао непотребно дугачак увод. Стога, зависно од приступа тексту, одељак Пост 2 46-25 може бити посматран и самостално, као извештај о стварању, и као увод у Пост 3 1-24.

1.3. Превод текста са јеврејског:⁶

⁴⁶ У време кад сачини^а Госїод Бої земљу и небо, ⁵ не беше на земљи^а ниједан їрм їољски и још не ницаше ниједна їривка їољска, јер не їусїиї Госїод Бої дажда на земљу, а човека не беше да обрађује земљу. ⁶ Али облак водени уздизаше се од земље и наводњаваше сву земљу. ⁷ А од їраха^а земаљскої уобличи⁶ Госїод Бої човека, и удахну му у нос дух живоїни^б [удах живући] и їосїиа човек живо биће^с. ⁸ И їосади Госїод Бої врїи^а у Едену⁶ на їсїоку^б и їосїави їамо човека којеїа сачини. ⁹ И їусїиї Госїод Бої да из земље изникне свакојако дрвеће, леїо за їледање и добро за јело ^{1а} и дрво живоїша усред врїиа и дрво їознања добра и зла. ¹⁰ А їок излазећи^а од Едена наїајаше врїи

² C. Westermann, *Genesis 1-11* у: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, I Teilband, Neukirchen-Vluyn, 1974, 255.

³ H. Seebas, *Genesis I*, *Urgeschichte* (1,1 – 11,26), Neukirchen-Vluyn, 2007, 101.

⁴ H. Krauss, M. Küchler, *Erzählungen der Bibel*, Das Buch Genesis in literarischer Perspektive (Die biblische Urgeschichte), Freiburg, 2003, 64-65.

⁵ C. Westermann, нав. дело, 255, H. Seebas, нав. дело, 101.

⁶ Превод урађен према тексту: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1966/67 и *Septuaginta* (LXX), прир. Alfred Rahlfs, друго издање: Robert Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

и оданге се дељаше и постоја четири реке. ¹¹Име једне је Фишон, она тече око целе земље хавилске, тамо иде има злато. ¹²И злато земље те је добро, а тамо има и бделиума и оникса. ¹³А име друге реке је Гихон, она тече око целе земље Куи. ¹⁴А име трећој је Хидекел, она тече на југ Асура. А четвртој је Еуфрат. ¹⁵И узевши Господ Бој човека доведе га у врт еденски да га обрађује и да га чува. ¹⁶Заводе Господ Бој човеку јоворети: са свакој дрветој у врту смеш јесени, ¹⁷а са дрветој познатој добра и зла, са њега не једи, јер у дан једења твоја са њега смрћу умрећеш. ¹⁸И рече Господ Бој: Није добро да човек сам буде, да начиним му другу према њему. ¹⁹И начини Господ Бој од земље све животиње пољске и све птице небеске и доведе их човеку да види како ће их он назвати. И сваком живом бићу, како човек назове, тако да му буде име. ²⁰И гаде [назва] човек имена свој стотици и свим птицама небеским и свим животињама пољским, али се не нађе друго према њему. ²¹Таг јусти Господ Бој да даде дубок сан човеку, да засне, и узне једно од ребара његових и закрие месом. ²²И изиради Господ Бој ребро, које узне од човека, у жену, и доведе је човеку. ²³И рече човек: Ова је кост од моје кости и тело од моје тела! Њој треба дајти име човецица, јер од човека би она узета. ²⁴Због ње напустио човек оца своја и мајку своју и везује се за жену своју и постојају двоје једно тело. ²⁵А беху обоје јоли, и човек и жена његова, и не беше их срамота.

1.4. Напомене уз превод⁷

4 а) за разлику од Пост 1 1 где се користи глагол ברא (*bara*) овде се користи אשא (*asa*), у Даничићевом преводу стоји „створи“, а може бити и „сачини, уобличи“ б) יהוה אלהים (*Jahwe Elohim*) израз за Божије име који се у читавој Књизи постања налази само у погл. 2 4а-3. LXXу овом и у осталим ст. где се користи יהוה אלהים стоји само ὁ θεός. 5а חָדַשׁ (*hased*) је отворена, слободна, ненастањена земља (у поређењу са насељеном земљом), може се превести као поље, али и пустиња, степа. 7а) אַפָּר (*afar*) значи материјал површине земље, прашина; б) וַיִּצַד (*jašar*) што значи уобличити, изградити; као партицип преводи се као лончар; в) constr. נִשְׁמָה (*nišmat*) од им. נִשְׁמָה (*nšama*) што значи удах, животност; г) לְפָנַי (*nefeš*) указује на резултат одређене радње. נִשְׁמָה се користи за опис онога што у једном бићу чини његов живот: у овом случају то је дах, дисање, а נִשְׁמָה би се овде најбоље превело као живо биће. 8а) גַּן (*gan*) значи врт, башта; LXX користи израз παράδεισος што је позајмљеница из персијског (*pairi-daeza*) и односи се на оградањен, привилегован простор; највероватније део царских вртова;⁸ у крајњем значењу παράδεισος као тзв. „*Божја башта*“, место где Бог обитава (као у Јез 31); б) עֵדֶן (*eden*) им. од גֵּדֶן што значи уживати, чинити пријатним, имати милину, задовољство. Еден значи милина, задовољство, ужитак, Пс 36 9 – ἡδονή. Еден се такође може читати и као место где је лежао рај. Сумерски *edinu* значи степа, пустиња. в) מִקְדֶּם (*miqedem*) од קֵדָם што значи крај, односно оно што стоји испред, правац ка истоку, исток, Оријент. 9а) Од овог места па до краја ст. 9 претпоставља се да је реч о каснијем додатку. Ипак, текст у свим познатим рукописима има овај облик. 10а)

⁷ За напомене уз превод коришћен је речник Wilhelm Gesenius', *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, прерадио F. Buhl, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962.

⁸ J. H. Charlesworth, „Paradise“, у: *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, vol. 5, 1992, 154.

парт. гл. יָצַח (yoše) – излазити ван, изићи, извирати. До одељка од 10.-14. стиха користили су се глаголи у облику *impf. constr.*, док овај одељак користи партиципску форму и тако на кратко прекида нит приповести; партицип представља израз непрестаног, чистог трајања за разлику од *impf. constr.* који описује прогресивно трајање (у прошлости, садашњости или будућности). Ст. 10 осликава рајску реку која у непрестано тече извирући из Едена. **16a)** *Inf. Abs.* од глагола אָכַל (akal) коришћен највероватније да би се нагласила супротност ове дозволе у односу на забрану у ст. 17. **17a)** Израз מוֹת תָּמִיד (mot tamut), LXX – θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, реч је о тзв. *figura etymologica* где се понављањем глагола и именице настале од глагола даје озбиљнији тон исказу. Притом треба поменути да у јевр. постоји одговарајућа сличност са одредбама о санкцији и казни у правним исказима. **18 a)** עֵזֶר (транск.) значи помоћ, испомоћ, помоћник/ца, египатски – партнер у игри. **21 a)** תַּרְדֵּמָה (tardemah) – ошамућеност, опијеност; б) יִישַׁר *impf. constr.* סָגַר (sagar) од попунити, затворити. **23 a)** וּבִשְׂרֵי מִבְּשָׂרִי (ubasar mib^ssri) - “*месо од моја меса*“; б) אִשָּׁה (išah) – човечица. **24 a)** *impf. constr.* за радњу која се стално изнова понавља. б) и в) оба глагола су у перфекту – циљ је да се укаже на константност овог стања везивања и постајања једним телом. **25 a)** од עִרְוָה (er^wah) – голотиња, стид, срамота, עֲרֻמָּה (arummah)– го.

1.5. Рашчлањење текста Пост 2 46-25

Текст би се могао поделити на следећи начин:

Увод:

– ст. 46-6 илустрација земље пред стварање човека – паралелан одељцима са формулом „*док још не беше*“ у литератури СО.

Радња:

- ст. 7а обликовање човека од *праха земаљског* – материја за стварање; први „чин“ стварања.
- ст. 7б удахњавање животног даха – постајање човеком, други „чин“ стварања.
- ст. 8-9 засађивање врта и смештање човека у врт
- ст. 10-14 реке Еденског врта – осликавање „*рајске лейоше*“ – краatak прекид у приповедању;
- ст.15-17 обавезе човека у врту и заповест.
- ст.18-20 самоћа првог човека – први покушај решења – стварање животиња; човек остаје „сам“, нема „друга према њему“.
- ст. 21-23 стварање жене, заједница. Трећи „чин“ стварања.

Закључак:

– ст. 24 похвала Створитељу и благосиљање заједнице.

II Еп о Гилгамешу I, 95-112

2.1. Уводне напомене:

2.1.1. Литерарна историја Епа о Гилгамешу

Еп о Гилгамешу (надаље скр. Гилг) има дугу традицију развоја у месопотамском литерарном корпусу. Када се данас користи наслов „*Еп о Гилгамешу*“, обично се

мисли на редакцију текста из 1200.год. пр. Хр. написану на 12 плоча. У стварности, постоји огроман број текстова који се односи на легендарног јунака Гилгамеша. Многи од њих потичу из локалних предања, разликују се међу собом, садрже различите приче и непотпуни су у мањој или већој мери (због оштећености таблица).⁹

Литерарна историја епа почиње записивањем усмених предања најпре на сумерском језику. Прве таблице потичу из доба III династије Ура, негде половином трећег миленијума пре Хр. (25. в. пр. Х). До данас је откривено и преведено шест сумерских текстова. Име хероја на акадском изговарало се као Гилгамеш, док је у сумерској литератури носио име Билгамес и у студијама о овом периоду развоја најчешће се име наводи у сумерском изговору. Текст под називом Билгамес и Ака представља једно од основних сведочанстава о историчности Гилгамеша као краља Ур-а.¹⁰

Акадска литерарна историја почиње превођењем текстова са сумерског као и записивањем усмених предања. Реч је о периоду од 19-17. в. пр. Хр. у науци најчешће означеног као *старовавилонско* доба. Могло би се рећи да старовавилонска редакција врши спајање више различитих традиција и ствара прве обресе будућег епа.¹¹

„Стандардизована“ верзија епа о Гилгамешу потиче из 12. в. пр. Хр. и уклесана је на 12 плоча на акадском језику. Наслов дела (*incipit*) гласи *ša nagba eturu* односно „*Све је видео он*“. Таблице су откривене у библиотеци асирског цара Асурбанипала у Ниниви (Кужуџик). Као аутор односно редактор дванаестоплочане верзије извори указују на извесног свештеника *Син-леке-унини-ја*, о којем се врло мало зна.¹²

До почетка 20. в. откривени су и објављени многи текстови који се тичу Гилгамеша. Компликован и тежак посао целовитог текста Епа о Гилгамешу са дванаестоплочане редакције подузео је оксфордски истраживач Кембел Томпсон (R. Cambell Thompson) године 1930. У том преводу објављени су и уклопљени сви до тада пронађени фрагменти текста. Најсавременије критичко издање Епа о Гилгамешу са сумерским, старовавилонским и „стандардизованим“ верзијама текста као и локалним преводима на хетитски, хуритски и уз анализу свих до сада пронађених рукописа (таблица) припремио је А. Р. Џорџ 2003. године.¹³ Акадски текст у транскрипцији на енлески представља тренутно најрелевантније критичко издање текста.

2.1.2. Еп о Гилгамешу у књижевном животу Вавилона

Гилг је узбудљива приповест о доживљајима и херојским подвизима легендарног краља Гилгамеша и његовог пријатеља Енкидуа. Међутим и поред своје епске форме, текст може бити читан као мудросна литература. Питања смртности човека и смисла живота, описи пријатељства и оданости и разматрање вечних вредности сврставају дело у токове мудросне литературе.¹⁴

⁹ K. Hecker, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Band III, Weisheitstexte, Mythen und Epen, Gütersloh, 1994, 646.

¹⁰ A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic (BGE)*, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Vol. I, Oxford, 2003, 7-8.

¹¹ K. Hecker, *TUAT*, III, 646.

¹² Исто, 647.

¹³ A.R. George, *op.cit*, 1-741.

¹⁴ Исто, 4.

Двадесетовековне представе о епу као „националном“ епу Вавилона, данас више не играју никакву улогу. Новија истраживања усмерила су пажњу на друга-чија схватања и улогу текста у животу Вавилона и то у два правца. Први покушава да повеже текст са музичком и сценском интерпретацијом у паузама између суђења у вавилонском двору. Међутим, уопште се веома мало зна о усменом предању које је пратило литерарну традицију. Еп је свакако био створен да би се могао певати и певан је врло вероватно и много пре и после фосилизације текста у 12 таблица.¹⁵

Химнички увод у старовавилонску верзију епа био је или позајмљен или прилагођен текст химне о Гилгамешу. Ова химна се ослања на другу академску химничку литературу која постоји у част владара, као и краљевске натписе као литерарни модел. Штавише, и пролог касније верзије епа уобличен је према стандардним химничко-епичким уводима као и сумерским песмама о храму и граду. Постоји и низ одељака у епу који и формално и садржински подсећају на мудросну литературу. У неким дијалозима ликови се позивају и на извесне изреке и пословице академског језика.¹⁶

Други правац доводи текст у везу са процесом описмењавања у Вавилону. На основу анализе таблица у *преписивачким школама* открило се да је Еп о Гилгамешу, заједно са осталим народним бајкама, био намењен за учење и вежбање *писмености* првог степена. Садржина текста показала се погодном за почетне ступње описмењавања. Бајковите приче кружиле су и у усменом предању и за полазнике школе биле су одвећ познате, а педагошки су се показале као погодно штиво.¹⁷ У сваком случају текст је био познат и популаран како у свом књижевном, тако и у свом усменом облику.¹⁸

Можда се може замерити што се у одељку Гилг I, 95-112 траже антрополошке поставке, будући да се текст користио као забавног штиво или предлогак за описмењавање. Народна предања која Гилг користи у литерарне сврхе не представљају никакву развијену антропологију. Ипак, осликавање неких опште познатих представа о човеку открива саморазумевање људске врсте у то доба и стога може помоћи у процени вредности идеја у овом и библијском тексту.

2.1.3. О имену Енкиду

Име Гилгамешовог пратиоца и оданог пријатеља, Енкиду, јесте сумерско (ep. ki.dug). Име највероватније значи: „*јосиодар пријателјиног месиа*“ и у скоро свим својим преписима не садржи никакве ознаке теонима. У поменутом тексту *Билгамеш и Ака*, у којем се говори о рату између Ур-а и краљевине Киш којом је владао Ака, Енкиду представља предводника једне елитне војне јединице. У овом и још неким текстовима, Енкиду се означава речју *ir-* слуга.¹⁹

Међутим, из других текстова сазнајемо да Енкиду обитава на двору и саветује Гилгамеша, што подразумева виши сталез. У сваком случају, у најранијем ступ-

¹⁵ Исто, 33-35.

¹⁶ J. N. Tigay, *Evolution of Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982, 162-169.

¹⁷ A. R. George, нав. дело, 37.

¹⁸ Једино текст епа Енума Елиш превазилази број копија Епа о Гилгамешу. Енума Елиш преписивао се на другом ступњу описмењавања и као манифест Мардуковог култа и државне идеологије сигурно да је био више наглашаван у литерарном животу Вавилона. Исто, 39.

¹⁹ Исто, 138-140.

њу развоја нема говора о Енкидуу као дивљем човеку, рођеном ван цивилизације и окруженог животињама. Ово предање потиче најраније из старовавилонског доба.²⁰ Прича о рођењу ван цивилизације улази у разматрање намером каснијег редактора да уведе у фабулу неког ко би био довољно јак да оконча Гилгамешову тиранију у Ур-у.²¹

2.1.4. Уводне напомене о плочи I

Три рукописа прве плоче ископани су 1849-54. из Асурбанипалове библиотеке у Ниниви (Киуунџик), и означавају се знацима MSS: B, F и G. У каснијим експедицијама пронађено је још шест мањих плочица (MSS d, h, n, o, x, cc) као и још једна у Нимруду (MS g). Плочице из Ниниве имају шест колумни, а заглавље текста сачувано је само на MSB.

2.1.5. Увод у одељак I, 95-112.

Еп почиње представљањем главног лика, краља Гилгамеша, описом његових херојских подвига и похвалом његове мудрости. Читалац се поставља на зидове древног Урука, хвали се утврђеност града, његов храм, тргови и житнице. Гилгамеш је у прологу хваљен због неуобичајене снаге и због вичности у борби оружјем, представљен је као mudar човек који је познао тајне живота и који је необично разуман владар. Међутим, почев од стиха 63-92 хвалоспев Гилгамешу претвара се у опис његове тираније над становницима Урука.²² Текст напомиње да за Гилгамеша морају да раде „и млади и стари“ (67-68), да он „не љуби љубавницу њеном драгом, ни кћерку силнога њеном јунаку“ (91-92) да би се Уруков сјај показао пред свим градовима земље. Помињање Гилгамешове тираније служи као заплет. Од ст. 93-98 разматра се стварање Енкидуа. Патња народа стиже до Ануа, бога неба, који на *савеју бојова* заповеда великој богињи-мајци, Аруру, да створи биће слично Гилгамешу које би било једнако у снази и способности, биће које би било кадро да му се супротстави и да оконча патњу. Ану јој се обраћа управо зато што је Аруру створила и прве људе. **Стварање Енкидуа је стога реплика стварања првих људи.** Стихови од 95-112 представљају сумблимирану народну представу о настанку првих људи.²³ Пошто је стварање Енкидуа реплика стварања првих људи, одељак је упоредив са Пост 2.

²⁰ Опис Енкидуовог првобитног стања подсећа на делове из древног сумерског текста „*Венчање Маршувово*“ где се описује номадски живот Аморита без станишта, одеће, и у „незнавености“. Овај текст могао је да послужи као предложак описа раног живота Енкидуовог. J. H. Tigay, *Literary-critical Studies in Gilgamesh Epic*, Michigan, 1971, 230-231.

²¹ A.R. George, нав. дело, 138-142.

²² Текст не даје конкретан пример, али A.R. George претпоставља да је реч о критици једног амбициозног владара чији градитељски подухвати (путеви, зидине, храм) оптерећују становништво. Он то пореди са градитељским подухватима Хамурабија или Навуходоносора II. Види A.R. George, нав. дело, 449.

²³ Одељак о стварању Енкидуа има корене у древном предању Месопотамије. Уводна формула у чин стварања: „*Ти си Аруру створила људе*“ се појављује у сличној семантичкој и синтаксичкој структури и у неким другим митовима (нпр. Атрахазис број), а мотив стварања од глине јесте други у низу мотива који потврђује древност ове представе. J. H. Tigay, *Literary-critical Studies in Gilgamesh Epic*, Michigan, 1971, 221-227.

2.2. Превод са академског извора

- 95 „Ти си Аруру сџворила^а људе^б,
 96 сада сџвори шџо ѓредлаже он,
 97 нек му срце буде снажно као олуја,
 98 нек буду џакмаци да се може Урук одмориши.
 99 Кад Аруру џо чу,
 100 Она уобличи^а у срцу своме оно^б шџо је Ану зајоведџо.
 101 Аруру оџра^а рука своје,
 102 оџкину^а џарче ѓлине^б и баџи ѓа у сџеџу.
 103 У сџеџу^а уобличи Енкиџа, раџника,
 104 изданка^а ноћне џишине^б, снажноџ као Нинуриџа.^а
 105 Маљаво је сво њеџово џело,
 106 украшен је косом као жена:
 107 као Нисаби^а ѓусџо расџу њеџове коврџе,
 108 не зна он ни за људе^а ниџи за неку земљу^б.
 109 Крзном је ѓрекривен као Сумукан^а,
 110 са ѓазелама јеџе џраву^а.
 111 Са сџоком ѓура се на џојилу,
 112 лочуџи са живоџињама раџује се у срцу своме.

2.2.2. Напомене уз превод²⁴

95a) *tab-ni-i* од гл. *banu(m)* уп. са стихом 100a), 95)б на овом месту је читање несигурно – у неким транслитерацијама (BGE) стоји само *ameli* док друге читају *lullu-ameli*, где је *lullu* сумерског порекла и најпре значи „планински, примитивни човек“, а *a-me-lu* је младовавилонски изговор од *awilum* и значи *човек, ѓрађанин, сџановник (Вавилонa – ameli Babilu)*; 100a) *ib-ta-ni* веома редак облик од гл. *ban-um* – створити, изградити, уобличити, сачинити, проузроковати, произнети. (нем. hervorgebracht, erschuf, енгл. fashioned); 100б) *џа* лична заменица 3.л.ј. поставља питање шта је оно што Аруру замишља – мисао, идеја или слика? Алтернативни превод може бити: „она сџвори човечансџво џо Ануу у мислима својим“ или „она сџвори Ануову иџеју у срцу своме“; 101a) *im-ta-si*– од гл. *mes-um* – „опрати, очистити“ и може имати и култно значење; 102a) *ik-ta-ri-iš* – од гл. *k/qarašū, harašū*, што значи откинути, одштинути, стиснути (које указују на почетак грнчарског рада – узимање глине и потом обликовање); У комбинацији са *tidu(m)* у контексту стварања.²⁵ 102б) *џи-џа* – од им. *tidu(m)*, *titu* – иловача, глина, блато, земља, грађа, глине-на маса, муљ, глиб (нем. Lehm, Ton). У миту Атрахазис приликом стварања глина бива помешана са крвљу *ti-id-da-am bullululm*²⁶; Као материјал за глинене фигуре *tidu(m)* нарочито у комбинацији са глаголом *ti-id-di ikt[aris]*; 103a) *šer[i(edin)]* – од *šerru(m)* – леђа, друга страна; степа, отворена земља, дивљина; 104a) *i-lit-ti* – им.

²⁴ Напомене дате према: W. v. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (AHW), Band I-III, Wiesbaden, 1965.

²⁵ W.G. Lambert, *The Babylonian Theodicy*, у: *Babylonian Wisdom Literature* (BWL), Oxford, 1960, 88, 276-278.

²⁶ W.v. Soden, *Atramchasis*, у: TUAT, Band III, Mythen und Epen II, Lieferung 4, I, 210-212, 623.

ilittu – порекло, рођење; помиње се у листама богова када се наводи који од кога потиче, а понекад и у људским геналогіјама; 104б) *qul-ti* – им. *qultu(m)* – тишина (глуво доба ноћи), смртна мирноћа, покој, ћутање; 104в) *Нинуріа* – бог рата, силан ратник; 108а) *niši* – им. *nišu* – људи, човек (*niswa* – жена), а може значити и породица; 108б) *ta-tam-ta* – од *matu(m)* – земља (споствена), подручје, земље неког подручја, округа; 107а) *Нисаба* – бог житарица, овде у прилог слике да се коса таласа као пшеница; 109а) понегде *Šakka* – бог стоке и домаћих животиња; 110а) *šam-mi* – им. *šamti(m)* – биљка, зеље, трава, лек.

2.3. Стање првих људи према Гилг

Стварање Енкидуа у 95-112 осликава опште месопотамске представе о настанку људи и њиховом првобитном стању. Енкиду је створен као што су створени први људи: од глине (земље), као потпуно одрасло, развијено биће, без мајчинског плача, у тишини (104б). Живи у полу-животињском стању: маљав и го, бестијалан. Нема свест о другим људима, градовима и земљама, не зна за породицу (108а). Лоче са стоком у пољу, са газелама пасе траву.

Још неколико месопотамских текстова осликава стање првих људи. У *Ра-сїрави између Лахар и Ашнан (Овца и жишїо)* стоји да људи давних дана нису знали за хлеб, нити за ношење одеће, да су били наги и јели траву устима као овце и пили са појила.²⁷ Вавилонски жрец посвећен Мардуку, хроничар Беросос, чија је хроника делимично реконструисана, тврди да су први људи „живели без закона као животиње“.²⁸

2.4. Тачке пресека Пост 2 46-25 и Гилг 1, 95-112.

Након читања текстова Пост 2 46-25 и Гилг I, 95-112 поређење текстова треба ослонити на поређење следећих мотива:

- материјал за стварање и обликовање (Адам-прах, Енкиду-глина – Пост 2 7а и Гилг I, 102)
- удахњивање животног даха (животност) Пост 2 7б
- „рајско стање“ илустрација првобитног стања:

место (Адам-врт, Енкиду-дивљина);

стање: исхрана човека, однос према животињама,

однос према природи уопште;

- Моменат постајања човеком у Пост 2 и Гилг
- Однос Створитеља и створенога
- Стварање жене, однос према њој и прва заједница (мушкарац-жена, Енкиду-Шамхат).

III Поређење шексїова

Након читања превода и анализе извора може се тврдити да међу текстовима не постоје лексичке и формалне сличности. Жанровски се Пост 2 може сврстати у

²⁷ H.J.L. Vanstiphout, *The Disputation between Ewe and Wheat*, у: *The Context of Scripture, Canonical Composition from the Biblical World*, Vol. 1, прип. W. Hallo, K. Lawson Jr, Leiden/New York/Köln, 1997. 575.

²⁸ S. M. Burtstein, *The Babyloniaca of Berossus*, Sources and Monographs on The Ancient Near East (SANE) 1/5, Malibu, 1980, 155.

приповетку, док је Гилг I, 95-112 епска поезија. Међу текстовима, дакле, не постоји непосредна литерарна зависност нити је један од текстова пресудно утицао на други.

Међутим, између Пост 2 и Гилг I, 95-112 очигледне су тематске сличности и мотиви. Претходна анализа је показала да је Гилг очигледно старији текст од Пост 2. Притом, будући да се не може одредити јасно време настанка Пост 2, не може се са сигурношћу тврдити да ли је библијски писац пред собом имао текстове СО у писаној форми. Предања СО су му свакако била позната, али не може се рећи да ли из заједничких, прастарих семитских традиција или у усменој и писаној форми. Потоњи одељци ближе утврђују сличности тема и мотива.

3.1. Материјал за стварање и обликовање човека

Стварање човека од земље био је веома раширен мотив на Старом Оријенту. У Пост 2 говори се о стварању, прецизније, *обликовању* човека од праха (земаљског), док у Гилг I, 102-103 Енкиду бива обликован од глине. У Пост 2 7 користи се глагол 𒍪 (yašar) и на 42 од 63 места његове употребе у СЗ субјекат је Бог.²⁹ Глагол се може превести као „обликовање“ нечега од неког материјала. Он се користи и у Иса 29 16 и Јер 18 4 приликом описивања *џрнчарској* посла. У Гилг I, 103 користи се облик *ib-ta-ni* од гл. *ban-um* што значи створити, уобличити, произнети. Међутим, у ст. 102 богиња Аруру прво пере руке, затим откида парче глине, односно узима материјал за обликовање и приступа обликовању. У ст. 102 користи се израз *ṭi-ṭa ik-ta-ri-iš* („*оџкуге џарче џлине*“). Глагол *k/qarašu-harašu* (откинути, одштинуту) у комбинацији са *ṭi-ṭa* – од им. *tidu(m)*, *titu* (иловача, глина, блато, земља, муљ) у месопотамској литератури увек бива коришћен у контексту стварања човека.³⁰

Праисконска представа да неко божанство обликује човека од земље као што грнчар обликује предмете стоји иза оба текста. Грнчар узима материјал (глину), поставља на точак и обликује предмет. Сходно томе, први човек добија прво телесну контуру, скулптуру од земље, која потом бива оживљена. Бог се у доживљава као *deus faber*, а стварање као *рукоделје, вајање*.³¹ Слична представа се осим у Пост 2 7 може наћи и на другим местима у Библији. Представа да су Божије „руке“ створиле човека и да је обликован од земље (блата) помиње се у Пс 119 73 и Јов 10 9 итд.

Етимологија речи אָדָם (*adam*) не може се са сигурношћу утврдити. Јеврејска реч за човека је, дакле, *adam*, затим за земљу *adamah*, за црвену боју *adom*, за кожу

²⁹ С. Westermann, нав. дело, 277.

³⁰ W. v. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (AHW), Band II, Wiesbaden, 1965, 447-448. Сличан израз (*ka-ri-is ti-it-ta-ši-na*) појављује се и у W.G. Lambert, *The Babylonian Theodicy*, in *Babylonian Wisdom Literature* (BWL), Oxford, 1960, 88, 276-278.

³¹ O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung – Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Freiburg, 2002, 121-122. Неки од најтипичнијих примера овакве представе о стварању представља египатски текст о стварању детета-фараона, сина бога Амуна из Карнака и људске мајке. Посао преузима бог стваратељ Хнум и зачето дете обликује на лончарском точку заједно са богињом мајком која му удахњује живот. H. S. el-Notabi, *Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs*, у: TUAT, Band III, Lieferung 5, II, 3, 997.

adama, а све четири потичу од истог корена *'dm*. „Адам“ би се у том смислу могао буквално превести као „Земљанко“ или „Црвенкасти“. Притом, Адам као лично име бива употребљено тек кроз коришћење члана у Пост 4 25, док се у Пост 2 користи као заједничка именица човек, а може се превести и као ознака врсте – човечанство.³²

Корен *'dm* има древно семитско порекло и у различитим облицима појављује се у скоро свим семитским језицима. На акадском *adamatu* значи тамно-црвена земља, а *adamu* значи црвена крв. За човека се у акадском користи други корен (*awilum* или *amelu* уп. Гилг I, 95). У семитским језицима могу се набројати два семантичка поља корена *'dm*: најпре „црвено“, „особа“ и „земља“ којима одговарају „крв“, „кожа“ и „тло“.³³

Мотив повезаности човека и земље према неким произилази из посматрања боје људске коже и површине земље у степи, односно црвено-браонкаста степска земља и семитски тен су према древним схватањима веома слични.³⁴ Са друге стране, постоји друго објашњење по којем је реч о рефлексији хтонских митова о „мајци земљи“, а у самом тексту Пост 2 9 Јахве активира потенцијалну „снагу земље“ и даје да изникне дрвеће.³⁵

У Пост 2 7 оживотворавајући принцип („принцип виталитета“) за човека јесте „дах животни“ (*nišmat hayyim*), док се у Гилг не помиње експлицитно. Ипак, имајући у виду објашњење повезаности земље (глине) и творачког потенцијала који се у њој налази, као и да Енкидуа ствара Аруру (богиња мајка) можда аутор изоставља експлицитно да помене принцип животности, него га он „имплицитно“ подразумева у самој материји. Са друге стране, „дах животни“ везује се за дисање као основу животности, али овај „дах животни“ потиче од самог Јахвеа.

3.1.1. Стварање од меса и крви

У епу *Енума Елиш*, Мардук налаже убиство Кингуа, побуњеника на небу, а Еа га убија и од његове крви ствара људе.³⁶ У миту *Айџрахазис*, материјал за стварање је „месо и крв“ једног божанства помешаног са глином.³⁷ Оваква слика стварања користи мотив крви да опише „принцип виталитета“ или животности човека, тј. нечега што је човека „оживело“. Међутим, ни Пост 2 7 ни Гилг I, 95-112 не помињу овај такође широко распрострањен мотив о стварању човека од крви божанства. Шгавише, за Пост 2 7 разлог је вероватно узвишена, монотеистичка представа о Јахвеу као духовном бићу. Стога стварање човека од крви (и меса) неког божанства

³² F. Maas, „אָדָם“, у: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, прир. G.J.Botterweck/H.Ringgren, Band I, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1973, 82-94.

³³ R. Hess, *Personal Names in Gen 1-11*, Alter Orient und Alter Testament 234, Neukirchen-Vluyn, 1993, 17-18.

³⁴ O. Keel, S. Schroer, нав. дело, 145; T. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, A comparative Study with chapters from Sir James Frazer's *Folklore in the Old Testament*, New York, 1969, 8-19.

³⁵ J.G. Plöger, „אָדָם“, у: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, прир. G.J.Botterweck/H.Ringgren, Band I, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1973, 94-106.

³⁶ W.G. Lambert, *Enuma Elish*, у: TUAT, Band III, Mythen und Epen II, Lieferung 4, VI, 1-34, 592.

³⁷ W.v. Soden, *Atramchasis*, у: TUAT, Band III, Mythen und Epen II, Lieferung 4, I, 210-212, 623.

у јудејској традицији не налази места. Овај мотив је штавише и у Гилг изостављен, иако редактори вероватно знају за њега. Наиме, Енкиду бива створен већ у току људске историје и понављање праисконског убиства неког бога-побуњеника, које се десило на почетку времена, не може се опет десити. Стога је мотив стварања од крви (и меса) избегнут и у Гилг I, 95-112.

3.2. Начин стварања – уметничко или занатско обликовање?

В. Јакоб сматра да ст. 7 не мора нужно да се тумачи у контексту представе о стварању као рукодељу, на тако „пластичан“, занатски начин.³⁸ Бог ствара човека од праха (אפר – *afar*), а не од глине и притом не постоји указ на то да Бог узима материјал од земље и онда обликује. У том случају обликовање грнчара на точку или слика скулптора који обликује кип не одговара употреби речи. Осим тога, С. Westermann указује да се глагол אשר (*yašar*) користи и код описа уметника, скулптора који сачињава кип и у том случају рукодеље нема прости, артифицијелни чин стварања, већ узвишени, уметнички.³⁹

Међутим, коришћење речи прах (אפר – *afar*) потиче највероватније из намере приликом спајања приповести Пост 2 са Пост 3 да је човек „*iprah* и у *iprah* *he* *ino-vo* *oiuihu*“ (3 19). То што је као материјал узет прах, а не конкретно глина, не мора да значи да представа о скулптору-лончару не лежи иза текста. Већ сам ст. 6 је показао да је земља натоплена водом. Уосталом намера аутора може бити да нагласи неодрживост, осетљивост и ломљивост људске природе путем коришћења слике створа као рукотворине.⁴⁰ Неодрживост људског постојања и његова слабост када је далеко од свог Творца може се наћи и у Пс 103 29, Јов 10 9, Пс 49 13 и Проп 3 19-21. За разлику од Гилг I, 95-112, библијски одељак на самом почетку инсистира на почетној повезаности Творца и створа, ондосно на његовој слабости и неодрживости без његове близине.

Може се закључити да, иако не тако пластично описано као у Гилг I, 95-103, стварање човека у оба одељка дели заједничку представу о стварању као рукодељу, односно стварању као алузију на рад грнчара или скулптора. Слична представа налази се на још неколико места у Библији. Материјал за стварање човека је сличан, ако не и исти. Оба одељка избегавају мотив стварања од крви или мешања крви са глином.

Осим сличности постоје и разлике. Гилг скоро од самог почетка обрађује питање смртности човека и помирење човека са том судбином у лику Гилгамеша. Библијски текст доноси једну дубљу димензију овог феномена. Смртност човека повезана је и са материјом од које је створен. Људска егзистенција без Творца ломљива је и крхка као и свака руком зделана фигура. Уосталом, није намера да се процес стварања детаљно опише и анализира, већ да се завије у књижевно рухо, јер сам процес стварања је тајна, „недокучив“ феномен за човека.⁴¹

³⁸ В. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, 2000, 81-82.

³⁹ С. Westermann, нав. дело, 277.

⁴⁰ Н. Seebass, нав. дело, 106.

⁴¹ Н. Seebass, нав. дело, 106.

3.3. Удахњивање „живојној даха“ (nišmat hayyim)

Други чин у стварању човека представља удахњивање животног даха. Од земље уобличени човек примањем даха оживљава, постаје живо биће (*nefeš hayya*), што говори да је *nišmat hayyim* „принцип виталитета“ односно сама животност човека. Према ст. 19 и животиње су такође жива бића (*nefeš hayya*). Међутим једино је човек *nefeš hayya* који другим *nefeš hayya* даје име. Давање имена на СО означавало је *iosīdogарско gosīojанство* онога који даје име и спознају именованог од стране имениоца (јер се име најчешће давало према карактеру). Први човек се, дакле, разликује од животиња.

Способност именовања претпоставља способност за језик. Стога К. Кош сматра да је *nišmat hayyim* који је дат човеку посебан. Поред саме животности, виталитета, човеков *nišmat hayyim* садржао је и дар за језик, појмовност и размишљање.⁴² Можда је на први поглед слабо уочљиво, али способност говора зависи управо од удаха и дисања. Стога је често да су појмови *nēšama* (удах), *nefeš* (душа) и *ruah* (дух) заправо паралелизми. Према њему, оно што је Богу и човеку заједничко јесте управо способност језика. Бог приликом стварања животиња не дува у њих „дух животни“ који има човек, већ човек именује животиње и тако се показује као са-створац Богу.⁴³ Бог и човек могу да разговарају, да имају дијалог.

У ст. 16 човеку се даје заповест да не једе са дрвета познања добра и зла. Сам текст подразумева да је човеку била дата могућност да не послуша заповест. Могућност споразумевања Бога и човека условила је још једну битну компоненту „животног даха“, а то је самовласност. Човек је створен као разумно биће, биће које је свесно могућности избора.

За разлику од Пост 2, Гилг 95-112 не говори о „удажњивању даха“ нити о примању нечега божанског. Не говори се о крви богова, која је честа у осталим митовима о стварању (Енума Елиш VI, 1-34, Атрахазис, I, 210-212). Сам текст Гилг I, 95-112 не наводи уопште процес оживљавања и „постајања човеком“, већ се опис стварања исцрпљује у обликовању од глине (где се можда имплицитно подразумева творачки потенцијал влажне земље).⁴⁴ Енкиду је маљав као и све звери, сличан је животињама. Његова свест није развијена, живи са животињама и осећа се делом те заједнице. Међутим, његова способност говора и разума је изгледа стварањем усађена, али је неактивна и неупотребљена. Она изгледа лежи као могућност, а активира се тек након сексуалног чина са Шамхат, након које он почиње да говори, да разумева, добија свест о људима и цивилизацији (Гилг I, 194-202).

Различитост човека и животиње и његово достојанство је у Пост 2 присутно и активно у човеку након самог стварања, док је Енкиду након самог стварања сличан животињи. Он активира говор и разум тек после општења са Шамхат. Општење уноси у његов живот промену начина његовог постојања – он говори, поима и свестан је људи око себе (Гилг I, 194-202).

⁴² К. Klaus, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben..., Überlegungen zu Gen 2, 7, *Biblische Notizen* 48, 1988, 50-60.

⁴³ Исто, 58.

⁴⁴ Види одељак 3.1.

3.4. Карактер Енкидуа

На самом почетку упадљиво је откривање циља стварања Енкидуа – супротстављање Гилгамешовој тиранији. Енкиду нема циљ у самом себи, у постојању као таквом, већ су богови за њега одредили конкретан задатак – борбу са Гилгамешом. Енкиду је већ у самом стварању упоређен са ратником. Рођен је без мајчинског плача као цео човек, створен да буде јунак, херој. Његова снага је најбитнији део његовог карактера. Енкидуова снага пореди се са снагом бога Нинурте.

Поређење са Нинуртом није насумично наведено, већ може имати и дубље значење. У периоду од XIV до X в. п. Хр., дакле управо негде у време записивања епа на 12 таблица, Нинурта је слављен као бог рата.⁴⁵ Нарочито су асирски цареви били привржени култу Нинурте. Агресивност Нинурте увек се исказује на спољном непријатељу, односно према непријатељској дивљини, „људима брда“, „побуњеницима“ који су симбол хаоса насупрот поретку који је оличен у градовима односно цивилизацији. Тачније, херојски-ратнички карактер Нинуртин развио се заправо из његове првобитне улоге бога њива и наводњавања – он одлази у планине у поход против демона Асага који прекида ток реке Тигар, побеђује демона и поново успоставља ред у узгајању усева.⁴⁶

Оно што је у овом поређењу на први поглед антиномично јесте да се Енкидуов лик пореди са Нинуртом, јер је управо Енкиду тај „човек брда“, „дивљак“ против којих је Нинурта заштитник. Међутим, снага бога Нинурте и представа о његовом упечатљивом херојском изгледу је аутору вероватно искористио због касније повести. Наиме, након Енкидуовог припајања цивилизацији, Енкиду заједно са Гилгамешом наступа против управо сличних немани, симбола хаоса, „*нејрија-шеља бојова и људи*“ против којих се борио и Нунурта (нпр. Хумбаба чувар кедрових шума у II, 278-301). То значи да се писац само послужио народним предањем о стварању првих људи да би употпунио свој првобитни циљ – увођење јунака у причу који би био раван Гилгамешу.

Након поређења са Нинуртом, дуга коса Енкидуова води до поређења са Нисабом, богињом жита и класја.⁴⁷ Дуга и лепа коса на СО увек је представљала симбол снаге и лепоте (уп. рељефе или друге сликовне приказе СО).⁴⁸ Коса боје класја представља здравље и младост, а може бити и алузија на лављу гриву. Поређење са Нисабом наглашава такође снагу и потентност новоствореног бића.

3.5. „Рајско стање“ или „првобитно“ стање човека

3.5.1. Место

У Пост 2 створени човек не бива препуштен самоме себи и у пуштен у дивљину, већ бива *привилејован*: само за њега Јахве сади врт (ст. 8).⁴⁹ Створеном човеку при-

⁴⁵ M. P. Streck, *Ninurta/Ningirsu*, Reallexikon der Assyriologie, 9. Band, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2001, 517.

⁴⁶ M. P. Streck, нав. дело, 514.

⁴⁷ P. Michalowski, *Nisaba*, Reallexikon der Assyriologie, 9. Band, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2001, 575.

⁴⁸ *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, прир. J. Pritchard, Princeton, 1969.

⁴⁹ H. Seebass, нав. дело. 107.

рођена је потреба за храном и стога Јахве обезбеђује снабдевање храном кроз плодове врта (храна људска је биљног порекла). Плодови дрвећа не само да су добри за јело, већ је врт диван и за гледање (ст. 9). Од ст. 10-14 прекида се нит приповести, јер се лепота врта и његово рајско стање подробније описује. Ст. 10-14 користе *йарийициј* као израз непрестаног, чистог трајања. Ст. 10 осликава рајску реку која у непрестано тече извирући из Едена.

У ст. 8 се помиње „врт у Едену на истоку“, а у ст. 10 „врт еденски“. ⁵⁰ Иза имена Еден, где год да се још у СЗ помиње (Пост 4 16, Јез 28 13, 31 9, 36 35; Ис 51 3) стоји представа о једном познатом пејзажу, једном плодном пределу богатог водом, о простору изобиља, милине и уживања. ⁵¹ Иако је под именом Еден вероватно постојао неки предео, тешко је одредити његову географску позицију. Име предела у којем је лежао врт пренето је касније на сам врт, тако да је остало „врт еденски“. Намера приповести јесте да се приповеда о једној земљи у даљини и да призове утисак „земље изобиља и среће“. ⁵²

У сваком случају у изразу *gan-eden* може се разликовати неколико значења: митско, симболичко и географско. ⁵³ Постављање врта на истоку нема географско значење, већ продубљује представу о удаљености и непознатости те земље у којој лежи изгубљени врт. Такође, положај на истоку може представљати и схватање да се почети човечанства налазе у правцу изласка сунца, тамо где човек увек управља свој поглед. ⁵⁴

У тексту LXX за *gan-eden* стоји израз *παράδεισος* што је позајмљеница из персијског (*pairi-daeza*) и значи парк, врт, башта. ⁵⁵ Међутим, коришћењем ове речи која тек касније улази у употребу у јеврејски језик (као *pardes*), значење врта бива проширено. Под баштом и вртом подразумева се искључиво ограничен простор, простор који припада рецимо владару, царски врт. У Посту 2 у јеврејској верзији врт најпре означава место за обитавање првоствореног човека (2 8-10) који је посебно за ту сврху засађен, ⁵⁶ а у LXX *παράδεισος* означава тзв. „*Божију баштију*“, односно место где Бог обитава (као рецимо у Јез 31 8-9). ⁵⁷

3.5.2. Однос Створитеља према створеноме

У Посту 2 човек и Бог су блиски, однос је присан, дијалогски. У Посту 2 човек је привилегован, добија врт за живот. Створитељ се све време стара о своме створу, не напушта га, разговара са њим. Насупрот томе, богиња створитељка Аруру осим на почетку, не помиње се више у одељку о стварању. Енкиду је препуштен дивљини, препуштен случају, он је „човек брда“.

⁵⁰ Видети напомене уз превод за ове стихове.

⁵¹ С. Westermann, нав. дело, 286.

⁵² Исто, 286.

⁵³ Th. C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijs voorstelling bij de oude semietische volken*, Utrecht, 1937, 124.

⁵⁴ H. Seebass, op.cit, 107.

⁵⁵ J. H. Charlesworth, нав. дело, 154.

⁵⁶ С. Westermann, нав. дело, 284.

⁵⁷ F. Stolz, *Paradies*, Theologische Realenzyklopedie (TRE), Band XXV, Berlin/New York, 708.

3.5.3. Однос створеног према природи и према животињама

Исхрана човекова у Еденском врту заснивала се на плодовима дрвећа у врту. Изобилје воде у врту, толико велике да је напајала и остатак земље, омогућавала је издашност плодова. То је у сваком случају искључивало осећај неизвесности поводом сетве или жетве, стрепњу од суше, помора и глади. Природа је поклањала своје плодове.

Но и поред тога, човек је требало да врт „обрађује“ и „чува“. Обрада врта, дакле, рад од стране човека није био онаквог карактера какав је био после пада, а о чему сведочи Пост 3 17-19: „*са муком ћеш се од ње хранићи, до свој века, њрње и коров ће ти рађати, а ти ћеш јести зеље њољско, са знојем лица своја јешћеш хлеб*“. Рад у Еденском врту пре пада није био мукотрпан рад, рад за голу егзистенцију. Рад у Еденском врту могао је бити рад на одржавању од Бога успостављеног поретка. Може се претпоставити да је од Бога човеку дарована брига за усеве, да му је препуштено да се брине за род само у смислу одржавања приноса. Уосталом може се претпоставити да би човеков задатак био и упознавање Божије творевине и откривање њених тајни, начина живота, спознавања процеса раста, умножавања и слично. У крајњој линији човек је у врту кроз надгледање и спознавање творевине вероватно увек долазио до истог расположења: стања непрестаног благодарења Богу за даровану му егзистенцију.

Почеци Енкидуови имају другачији карактер. Његова повезаност са природом је изузетно присна. Он са газелама једе траву (103), пије воду на појилу, заједно са осталом стоком, или буквално превести *лоче* (112). У том свом стању он се „*радује у срцу своје*“. Међутим, исхрана Енкидуова изложена је суровим приликама у дивљини. Ослања се на спорадично и насумично налажење хране и воде. Природа према њему није издашна као према Адаму и његов положај није привилегован. И поред свега, Енкидуово поимање овог стања, након што постаје свестан после односа са Шамхат, бива вредновано као доба мира и спокоја. Енкиду изједначује бесловесност са рајским стањем, стањем чедности. Адам у рајском стању, ипак, није бесловестан, он је господар животињама, а ипак у стању мира, спокоја и чедности.

Ниједан од створених људи није предатор, није месојед већ је биљојед, наглашен је другачији однос према животињском свету. Иако у Пост 2 човек има господарско достојанство над животињама, то не значи да има право и над њиховим животом – то су пре свега Божија створења. Енкиду се са њима саживео, а Адаму су животиње били пријатељи. Животиње су биле украс света, чиниле врт занимљивим, живљим. Животиње су као и биљке била Божија створења путем којих је Адам непрестано увиђао величину свога Творца.

Промена односа према животињама настаје након узимања плода са дрвета познања „добра и зла“, јер природа такође мења своје стање – уместо да као и раније да пружа плодове, она рађа „трње и бодље“ (Пост 3 17-19). Након Енкидуовог припајања храмовској блудници, његово стадо га више не познаје и његов живот се заувек мења. Он касније проклиње блудницу која га је завела и одвојила од његовог живота у дивљини. Иако добро примљен у граду Ур-у, поставши добар пријатељ са Гилгамешом, Енкиду је и даље туговао за степом.

Промена односа према животињама и према природи уопште последица је промене стања у самом човеку. Гилг не даје никакво етичко вредновање првобитног стања, за разлику од *Пост* 2. Дивљина је описана као дато стање, а у Библији као стање настало слободном одлуком човека да преступи заповест. Цивилизација је у Гилг онда представљена као „замена за рај“, место „знања добра и зла“ и место „просветљења“, а у Библији тек као нужно средство у подношењу новонасталога стања – опстанак у природи побуњеној против човека.

3.5.4. Стварање жене, однос према жени и прва заједница

У стиховима од 18-25 у *Пост* 2 говори се о стварању жене. С. Westermann разликује у процесу стварања три степена: први је обликовање од земље, други представља оживљавање дахом, а трећи је стварање жене, односно заједнице.⁵⁸ Он сматра да се стварање човека из ст. 7 показује као успешно дело тек после ст. 24. Другим речима, човек стварањем из ст. 7 не добија од Бога намеравану егзистенцију. У ст. 18 стоји да „није добро да човек сам буде“ и Бог ствара најпре путем животиња „друга према њему“. Међутим, покушај да се „самоћа“ одагна путем стварања животиња не наилази на успех. Тек након стварања жене, долази процес стварања до савршенства и управо ово изазива у човеку радосну добродошлицу (ст. 25). Човек се радује и захваљује што је коначно добио „друга према себи, помоћницу (עֵזֶר). Под „помоћи“ треба разумети како телесну тако и духовну заједницу мушкарца и жене, међусобно помагање у обради и чувању Еденског врта, међусобно разумевање, припадност и радовање једно другом.⁵⁹

За С. Westermann-а коначни моменат постајања човеком јесте моменат заједништва за женом.⁶⁰ Он сматра да библијски писац води једном новом схватању стварања: *Божје створење јесте човек најпре у заједници, у животиности људској заједништва*. Стога бива јасно зашто је управо ова приповест повезана са *Пост* 3. Она служи као изванредан увод, управо зато што је заједништво мушкарца и жене тако наглашено. Стварање жене од мушкарчевог ребра такође наглашава међусобну повезаност и заједничко порекло новостворених бића.

Сусрет са женом у Енкидуовом случају одвија се сасвим другачије (I, 194-210) Будући уплашен Енкидуовим изгледом и снагом, син једног ловца предлаже оцу да иде у Урук и упита Гилгамеша како да се опходи према том чудном и до сада невиђеном створу. Гилгамеш предлаже да се пошаље храмовска блудница по имену Шамхат, да га заведе (“припитоми“) и да га доведе у Урук. Недуго затим, на појилу се појављује Енкиду, а Шамхат га заводи наготовом свога тела. Он леже са њом и шест дана ужива у њеним чарима.

У потоњим стиховима Гилг, пажњу привлаче три мотива. Након полног чина дешава се следеће: „Засићен бујношћу њеној шела, иодиже Енкиду лице и иолега ио сћейи. Поледом је итражио животиње. Тек иишо су га уиледале, тазеле у скоку иобејоше. Пољске су животиње умицале иред њим. Енкиду је оскврнио

⁵⁸ С. Westermann, нав. дело, 262-263.

⁵⁹ С. Westermann, нав. дело, 309-310.

⁶⁰ Исто, 262-263.

чедносїи своїа шела, њеїове ноїе сїајаше као ѝриковане, а њеїово сїаго беше у ѝрку“ (I, 195-200).

Следећи битан мотив повезан је са претходним. Енкидуово трчање није било као раније, „али сїекао је разум и широкосїи схваїања“ (I, 202).⁶¹ Гледајући га тако свесног своје снаге, како говори и поима, Шамхат Енкидуу каже: „*Ти си леї Енкиду, ѝи си као бої“* (I, 207-208). Последњи мотив неодољиво подсећа на клевету змије у Пост 3 која обећава првоствореном пару да ће „*їосїаїи као боїови“* (Пост 3 5).

3.6. Моменат постајања човеком

Неизоставно се поставља питање, који се моменат може узети као почетни моменат потпуне људске егзистенције? Који је моменат постајања човеком у Пост 2, а који у Гилг? Шта је по Гилг оно што је Енкидуа учинило човеком? По свему судећи у Ео Г то је чин познања жене, сексуални чин са Шамхат. Пре овог чина он је био бесловесан скоро као животиња да би након познања жене он развио свест о цивилизацији, историји и језику, односно постаје свестан своје различитости од животињског света. Итеракција са Шамхат укинула је стање несвесне стопљености са природом и одвојила га од ње.

То значи да се почетак свести према Гилг сматра почетак цивилизације. У Пост 2 би се насупрот томе могло рећи да је разумевање и свест постојало и пре стварања цивилизације. Човек је у Пост 2 постао човек у моменту удахњивања „животног даха“, а пуноћу своје егзистенције доживео у заједници са женом. Жена је, будући сродна мушкарцу, добила такође све што је „*дахом животним“* добио и мушкарац – говор, самовласност и господарско достојанство.

3.7. Однос текстова према цивилизацији (изградњи градова)

Енкиду се означава у тексту и као „*човек брга“* (Гилг I, 174). Напетост између планинских, племенски организованих народа и цивилизованих народа у Месопотамији преноси се и на представу о настанку човека. Према таквом виђењу, први људи били су дивљи, нецивилизовани, „*брдски људи“*, једнаки животињама. Право просветљење Енкидуа јесте његово припајање цивилизацији што за Гилг представља коначни моменат постајања човеком. У Гилг цивилизација је врло позитивно вреднована. Судећи и по описима Урука на почетку Гилг она је утврђено место у борби против дивље природе, место стабилности, место „*просветљења“*, „*разума“* и „*знања“*“.

Енкиду се каје због односа са Шамхат који је прекинуо његову везу са природом и хоће да врати то стање, али не може. У даљем току повести пружа му се могућност лагодног живота у граду који треба да замени то првобитно „*рајско сїање“*. Жал за „*злаїним добом“*“ ће увек постојати, али Гилг обећава да тугу свакако могу одагнати чари цивилизације.

У Пост 2 култура и цивилизација не играју улогу „*їросветїљења“*“. Човек и пре изградње града има говор, самовласност и господарско достојанство. Оно како

⁶¹ У енглеском преводу акадског текста стоји: „but he had reason, he was wide of understanding“. А. George, нав. дело, 551. (I, 202).

је човек требало да живи јесте стање у Еденском врту, а не цивилизацијска борба против природе која „рађа трње и коров”. Цивилизација је само нужно средство у подношењу новонасталог стања природе. Критички однос Библије према цивилизацији може се видети и у чињеници да је Каин оснивач града (Пост 4 17). Указујући на братоубицу као оснивачу цивилизације, Библија етички преиспитује међуљудске односе.

Свет је замишљен да буде као Еденски врт, „Град Божији“ са човеком у његовом средишту као савладару и судеонику господарског достојанства над светом. Насупрот томе, Град људи, цивилизација, јесте резултат борбе са природом и настављања дубоког јаза насталог после пада човека, провалије чије се размере могу уочити тек у доба еколошких катастрофа.

3.8. Коришћење предања СО од стране библијског писца

Уопштено гледано, народи СО су дивљу природу сматрали за прапостојбину човека, а развој људске заједнице који је омогућио постанак града посматрали су као постепену победу против природе у борби за опстанак. Они су ценили и чували своје градове од дивљих стихија – поплава, суша, земљотреса, најезде инсеката или туђинаца из дивљине. Њихови богови-заштитници били су богови који су победили монструозне демоне хаоса – персонификоване елементарне катастрофе. Боја коже човека и боја земље као и поштовање према творачком потенцијалу влажне земље упућивала их је на схватање да човек из земље потиче, а облик човека објашњавали су логиком тадашњег грнчарског заната. Ове представе преносиле су се усменим и писменим путем.

Библијски писац је највероватније и сам познавао све ове традиције, етиологије и предања. Ипак, он их не преузима све, издваја и комбинује мотиве и ставља их у другачији контекст. Иако је цивилизација за народе Месопотамије високо вредновано достигнуће, нису сви људи у њој имали исти положај. Неки су били робови и слуге, а други су били племићи и господари. Библијски народ је искуство ропства имао два пута, у Египту и управо у Вавилону. Зато библијски писац креира нову и различиту слику о човеку од оне која постоји међу народима СО. Он користи и комбинује постојеће мотиве у оној мери у којој одговарају достојанству човека. Он бира од мноштва материјала оне мотиве који се уклапају у његову антропологију, а они мотиви који ту не припадају не играју за њега никакву улогу.

Зато за њега, примера ради, човек у дивљини и присност за животињама не играју толику улогу. Човек је пријатељ животињама, али је изнад њих. Пра-исконско стање чедности има важност за њега само у контексту етичког вредновања – човек је одговоран за „изгубљени рај“. Сврха човека није, као рецимо у епу Енума Елиш или Атрахазис миту, рад на одржавању канала који напајају степску земљу и које нижи богови више неће да раде. Сврха човека није борбена мисија, конфликт, као код Енкидуа, него је за човека је боравак и рад у Еденском врту. Створени човек је Богу важан, а Пост 2 коренито мења схватање односа Створитељ-створени. Импликације ставова овог текста извршиће огроман утицај у историји човечанства.

Табеларни преглед:

Табела 1:

	Начин стварања	Материјал за обликовање	Оживљавање	Заједница – однос
Пост 24b-25 Адам	Уметничко обликовање скулптуре (𒂗)	“прах земаљски” (𒂗𒍪)	Удахњивање „животног даха“ – давање говора, самовласности, и господарског достојанства	Стварање жене и заједница – пуноћа намераване егзистенције
Гилг I, 95-112 Енкиду	Артифицијелно обликовање од глине (<i>ib-ta-ni, banum</i>) (грнчарски занат)	Глина (<i>tidu(m), titu</i>)	Не помиње се експлицитно (импл. Творачки потенцијал влажне земље – глине)	Не помиње се у одељку о стварању

Табела 2:

	Моменат постајања човеком	Однос према Створитељу
Пост 2 4б-25		
Адам	Удахњивањем „даха животног“ и успостављањем заједнице са женом	Присан, дијалогски, привилегован. Створитељ је све време уз створеног, помаже и саветује
Гилг I, 95-112		
Енкиду	Ван извештаја о стварању – полни чин са Шамхат – добијање разума и припајање цивилизацији	
	Након стварања остављен у дивљини	

Табела 3:

	Место обитавања	Однос према животињама и природи	Сврха стварања
Пост 24b-25 Адам	Еденски врт	Пријатељски, близак Исхрана: биљојед Природа изобилно даје плодове	Блажени живот у Еденском врту
Гилг I, 95-112 Енкиду	Степа, Дивљина	Присан, неодвојив; Исхрана: биљојед; Прилагођеност на дивљину природе	Борба са Гилгамешом (помоћ богова против Гилгамешове тираније)

Закључак

Праш земаљски у Пост 2 и глина у Гилг као материјали за обликовање одраз су пра-старих етиологија постанка човека од земље (како због сличности боје коже и боје земље, као и због творачког потенцијала влажне земље – глине). Обликовање човека у оба одељка евоцира слику грнчара, са том разликом што у Гилг процес бива описан „пластично“, више занатски, док у Пост 2 употреба израза више указује на процес уметничког обликовања скулптуре. Избор праха земаљског као материјала за обликовање човека у Пост 2 треба да укаже на крхкост људског постојања и потребу његове уске повезаности са Створитељем (као у Пс 103 29).

Енкидуово поимање првобитног стања бива вредновано као доба мира и спокоја. Енкиду изједначаје бесловесност са рајским стањем, стањем „чедности“. Адам у рајском стању, ипак, није бесловестан, он је господар животињама, а ипак је у стању мира, спокоја и чедности.

Сврха стварања човека у Пост 2 јесте обитавање у врту Еденском, спознање животињског и биљног света у похвалу Створитеља и непрестани хвалоспев због пуноће живота и постојања. Енкиду, на супрот томе, нема као Адам циљ у својој сопственој егзистенцији, већ постоји зарад ратне мисије (као и људи описани у Енума Елиш и Атрахазис миту који су створени да „копају канале“, односно за послове које нижи богови не желе да раде). Однос Бога и Адама је присан, дијалогски, привилегован, док је Енкиду остављен у дивљини. Пост 2 коренито мења однос Створитељ-створени.

Библијски писац је познавао старооријенталне традиције, етиологије и предања. Међутим, он издваја и комбинује мотиве и ставља их у другачији контекст креирајући нову и различиту слику о човеку. Он користи и комбинује постојеће мотиве у оној мери у којој одговарају достојанству човека, а они који ту не припадају бивају изостављени. Стварајући тако нове антрополошке основе Пост 2 представља јединствен текст у окружењу у којем је настао, а касније постаје један од најутицајнијих и најпознатијих текстова целокупне литерарне историје