

Strukture in konteksti literarnega branja Svetega pisma

Jože Krašovec

Teološka fakulteta, Katedra za Sveto pismo in judovstvo, Poljanska cesta 4, SI-1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Članek odpira temeljno vprašanje razmerja med vsebino in literarno obliko v okviru primerjalnega raziskovanja svetopisemske literature in išče odgovore na vprašanje, kako specifični hebrejski duhovno-kulturni kontekst določa podobnosti in razlike med literaturo starega Bližnjega vzhoda in antične Grčije ter Svetega pisma Stare in Nove zaveze na lingvistični, semantični in stilistični ravni.

Ključne besede: Sveto pismo / svetopisemska literatura / primerjalno branje / semantika / stilistika / literarni kontekst / versko-kulturni kontekst

Številne novejšje primerjalne študije o nastanku posameznih svetopisemskih besedil in njihovih redakcij do dokončne določitve kanona so veliko prispevale k spoznanju, kaj ima hebrejsko Sveto pismo skupnega z drugimi antičnimi literarnimi dokumenti na jezikovni, semantični, slogovni in idejni ravni in kaj je specifično hebrejsko. Vse značilne metode, ki so se razvile v zgodovini raziskovanja Svetega pisma, se končno tičejo vprašanja, v čem se kaže *veritas Hebraica* v ožjem in širšem pomenu besede: tekstna kritika, zgodovinska kritika, literarna kritika, kritika oblik, kritika tradicij, kanonska kritika. Ciljno raziskovanje Svetega pisma kot literature je postalo zelo pomembno šele v novejšem obdobju, a nekateri avtorji so se dotikali tudi literarnih značilnosti Svetega pisma. V tem pogledu je posebno značilen Avguštin (354–430), ki v svojem delu *De Doctrina Christiana* dokaj izčrpno navaja značilnosti svetopisemske semantike in sloga. V novejšem obdobju posebej izstopata angleški škof Robert Lowth (1710–1787) s svojim vplivnim delom *De sacra poesi Hebraeorum* (1753) in francoski pisatelj François-René de Chateaubriand (1768–1848) z delom *Génie du christianisme* (1802).

Posredno pa je literarno branje Svetega pisma navdihovalo judovske in krščanske razlagalce Svetega pisma, da so v temeljnih svetopisemskih pojmi in povedih zaznavali večpomenskost. Tako je nastalo izročilo o dvojnem pomenu besedil: dobesedni pomen (*sensus litteralis*, v hebr. *pešať*) in različni vidiki metaforičnega pomena, ki ga utemeljuje duhovno razumevanje Svetega pisma. Občutek za večpomenskost besed in simbolov sve-

topisemskih besedil je omogočal celostno razlago besedil v ožjem in širšem kontekstu, uvid v pomensko sorodnost med pojmi, ki izražajo odnos med Bogom in človekom ter medčloveške odnose, in upoštevanje celotne literarne zgradbe besedil. Za razumevanje pomenskega obsega jezikovnih, slogovnih in literarnih danosti Svetega pisma je bistveno razlikovanje med vidiki iskanja resničnosti. Prvi pomemben vidik je celotna materialna stvarnost ali vprašanje kozmosa. Drugi vidik je človekov osebni čustveni svet in njegov odnos do Boga in človeka. Ta dva vidika pa se lahko prepletata tako, da zakonitosti snovnega sveta lahko postanejo podoba, metafora ali parabola vsega, kar se dogaja na človekovi čustveni ravni, v njegovi zavesti in podzavesti. Ko gre za človekov čustveni in duhovni svet, je samoumevno, da nekatere besede ali simboli izražajo bolj ali manj isto, zelo sorodno, zlasti pa notranje povezano temeljno stvarnost človekovega doživljanja: pravičnost, hrepenenje, ljubezen, sočutje, usmiljenje, zvestoba, resnica itd. Človekova duhovna narava mu omogoča, da te pojme že same po sebi doživlja v njihovi večpomenskosti in komplementarnosti, predvsem pa mu daje navdih za zaznavanje njihovega pomenskega obsega v literarnih strukturah vseh vrst.

Semantika in stilistika v literarnem in versko-kulturnem kontekstu

Natančno raziskovanje literarnih tekstov semitskih jezikov in kultur jasno kaže, da je stara hebrejska literatura nadaljevanje kanaanske literature, ki je starejša od te. Za to priča predvsem dokaj bogata ugaritska literatura iz obdobja od 17. do 15. stoletja pred Kristusom z območja današnje Sirije. Primerjava med ugaritsko in hebrejsko literaturo daje zelo močno osnovo za domnevo, da obe literaturi temeljita na zelo bogatem ustnem literarnem izročilu.¹ Znani profesor hebrejskega Svetega pisma na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu Umberto Cassuto je zelo prepričljiv, ko razlaga nadaljevanje starega literarnega izročila v novem zgodovinskem položaju:

Naša domneva ni, da je tu šlo za načrten proces imitacije, temveč da imamo opraviti z naravno in spontano nepretrganostjo; ne z asimilacijo, temveč z razvojem; ne s sprejetjem tujega vpliva, temveč z nadaljevanjem uporabe jezikovnih izrazov, ki so že bili v rabi v religioznem in svetnem življenju. Če je bilo tako, je jasen razlog za umetniško integriteto biblične literature na samem začetku. Pravila in tehnike literarnega izražanja so bili postavljeni že davno v kanaanskih dialektih. Ko so torej prišli Izraelci in so prvič izražali svoje misli v literarni obliki, jim ni bilo treba oblikovati svojih načinov izražanja. Ti so bili že pri roki in ni jih bilo težko uporabljati za ustvarjanje nove literature, nove v vsebini in duhu, a nadaljevanje starega izročila v jezikovni obliki – novo vino v stari posodi. (Cassuto 20)

Kako se kaže »novo vino v stari posodi«, je razvidno že iz veliko bogatejšega obsega in izvirnosti literarnih vrst in zvrsti svetopisemske literature. Naštejemo pa lahko še značilnosti, ki se tičejo doživljanja moralnega reda, sublimnosti in skrivnosti. Za svetopisemske pripovedi so značilne bolj neposredne in izrecne moralne sodbe v predstavitvi človeške izkušnje in motivacije, zato je tudi raba jezika in sloga velikokrat bolj pretanjena in kompleksna. Še posebej pa to velja za nekatere literarne zvrsti, ki jih v ugaritski literaturi ni, predvsem za preroške govore in številne psalme. Literarna kakovost ni odvisna od jezika, temveč od pesnikove in pisateljeve pretanjenosti dojemanja božanstva in doživljanja življenjskih izkušenj, prepadov in višin moralnega reda in veličine ljubezni. Svetopisemski pisatelji so v nasprotju z ugaritsko literaturo ustvarili »polno, izrecno udeležbo ljudi v večdimenzionalnem svetu preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, dogodkov in interpretacij, mnogovrstnih perspektiv, moralnega reda in skrivnosti«. (Parker 232)

Osredotočenost svetopisemskih besedil na teme in motive, ki predstavljajo duhovne vrednote, je pesnikom in pisateljem določala rabo in povezovanje semantičnih in slogovnih prvin v žive literarne stvaritve. To velja že za pesniško strukturo miselnega paralelizma. Ni naključno, da je Robert Lowth, ki je prvi opisal pojav paralelizma kot osnovne pesniške strukture, uporabil izraz »miselni paralelizem«, ki je v tem, da drugi ali bolj redko drugi in tretji stih izražata misel prvega stiha z rabo sopomenk ali protipomenk. V prvem primeru imamo sinonimni paralelizem, ki prevladuje, v drugem antitetični paralelizem, ki ga srečamo bolj redko, najpogosteje v knjigi Pregovorov, posebno pogosto v poglavju 28. Tretja, a manj značilna vrsta paralelizma je »sintetični« paralelizem. Loren R. Fisher je v letih 1975–1981 objavil monumentalno delo, v katerem je zbral primere krajših in daljših stalnih zvez, ki se pojavljajo v isti ali podobni kombinaciji besed v ugaritski in hebrejski literaturi. Ker je strukturiranje misli v sinonimne, antitetične ali sintetične paralelizme osnovna in najbolj konstantna oblika obeh literarnih korpusov, Fisherjev seznam prinaša dragoceno gradivo, ki kaže, katere sopomenke ali protipomenke se povezujejo. Strukturalno in konstantno povezovanje določenih besed v strukturi paralelizma pomeni, da so takšne besede pomensko sorodne in torej bolj ali manj izražajo isto vsebino. To pa še ne dopušča sklepa, da povezava dveh ali več pomensko sorodnih besed zahteva idejno in slogovno monolitnost:

Pojavljanje določenih literarnih motivov ali strukture v dveh različnih skupinah literature ne dopušča sklepanja, da obe kulturi te elemente uporabljata na isti način. Treba je analizirati »intencijo«, *Sitz im Leben* in druge vplive na ene in druge avtorje, upoštevanje tega pa lahko drastično vpliva na razmerje »paralelnih« struktur ali motivov. Kljub temu v tej situaciji ostane skupni faktor in zato sta potreba in koristnost komparativne metode upravičeni. (Fisher I, XIV)

Stari Ugarit na ozemlju sedanje Sirije in Jeruzalem v predizraelskem Kanaanu sta geografsko blizu in sestavljata isto kulturno izročilo severno-semitskega območja, to pomeni, da sestavljata tudi realen življenjski in kulturni kontekst. Fisher s poudarkom svari na resnost in odgovornost primerjalne metode v raziskovanju literature:

Vsaka komparativna metoda zahteva natančno poznavanje več kakor ene discipline. Metoda pogosto odpove, ker je natančno delo opravljeno samo za eno stran primerjave. Ideal pa je, da poglobljeno obravnavamo vsako tradicijo, v kateri delujemo. Vsako tradicijo bi morali postaviti v njen zgodovinski kontekst. Na neki točki bi morali upati, da vidimo razlike tradicij. Hkrati pa bi se morali zavedati, da razlike nikoli ne bodo znane, dokler nismo sposobni razumeti skupnih značilnosti. Izredno pomembno je razumeti nov, individualni ali partikularni prispevek enega niza tradicij. Dejansko je to eden naših končnih ciljev, toda tega nikoli ni mogoče uresničiti brez komparativne metodologije, s pomočjo katere je mogoče ugotoviti skupne elemente. To mora biti eden prvih korakov, ki mora nastopiti pred vprašanjem o edinstvenosti. Tudi če neka skupina opravi poseben prispevek, je prisiljena, da ta prispevek opravi v smislu njihovega zgodovinskega konteksta, ki vključuje pred-razumevanje, jezik, strukturo, slog, vrednote itd. /.../

Vprašanje primerjave je treba izpostaviti na vsaki stopnji eksegetske naloge. Toda to je le en del eksegetske metode, ki mora biti kar se da inkluzivna. Z drugimi besedami, da bi opravili eksegezo katerega koli besedila, moramo imeti tudi tekstno kritiko, kritiko virov, kritiko oblik, natančen pogled v zgodovino tradicije in k besedilu moramo pritegniti vprašanja, ki zadevajo kontekst sporočila in predpostavke. (Fisher I, XVII–XVIII)

Mitchell Dahood je za Fisherjevo monumentalno publikacijo pripravil posebno uporaben seznam z naslovom *Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs*; celoten seznam znaša 609 enot (Fisher I, 71–382). Tu gre za besede, ki se pojavljajo v literarnih strukturah paralelizma; za ponazoritev tu navajam nekaj primerov besednih parov, ki so posebno znani in pogosti, ker zadevajo človekovo življenjsko izkušnjo ali duhovno vsebino; v ugaritščini in hebrejščini je včasih za našo besedo več možnih izrazov, pari pa se pojavljajo tudi v obratnem vrstnem redu: gospod/Gospod // bog/Bog; brat // prijatelj; vdova // sirota; zemlja // nebesa; globine // podzemlje; ogenj // meč; žena // sin; sin // hčerka; meso // kri; vladar // sodnik; levica // desnica; vedeti/spoznati // razumeti; vino // olje; srebro // zlato; kruh // vino; jesti // piti; spredaj // zadaj; vojna // mir; kraljestvo // oblast; življenje // smrt; olje // med; reka // hudournik; orel // ptica; konj // voz; sedež // prestol; večnost // rod za rodom; studenec // globina; drevo // cedra; gora // hrib; gora // nebo; usta // jezik; ustnice // usta; rešiti // odrešiti; pravičnost // pravica; grom // blisk; ustvariti // narediti; izvir // voda; lok // puščica; glava // lobanja; velik // mogočen; veter // dež; lačen // žejen; veseliti se //

vriskati; ponižati // povišati; sonce // luna; spodaj // zgoraj; lep // ljubeč.
Za ponazoritev miselnega in verbalnega paralelizma poglejmo Ps 9,9:

Sam sodi svet s pravičnostjo,
razsoja ljudstva po pravici.

Primerjava celotnega obsega besednih parov v ugaritski in hebrejski literaturi pokaže, da imamo v hebrejskem Svetem pismu pare, ki so temeljni, pa jih v ugaritski literaturi ni, zadevajo pa predvsem semantično polje vsebin, ki izražajo jedro naše eksistence: beseda, ljubezen, usmiljenje, odpuščanje, odrešenje, pravičnost, resnica, sprava, usmiljenje, zvestoba. Francoska jeruzalemska Biblija, ki je od prve izdaje v eni knjigi leta 1955 do danes doživela dve korenitejši reviziji (1973, 2000), je zaslovela po vsem svetu predvsem zaradi obsežnih opomb najpomembnejših pojmov, ki na različne načine izražajo duhovno vsebino Svetega pisma. Sintetične opombe k temeljnim pojmom so poimenovali »ključne opombe« (*notes-clefs*) in so na koncu izdaje navedene po abecednem redu. Primerjava tega seznama in ugaritsko-hebrejskih paralelnih parov hitro pokaže, da ključni pojmi Svetega pisma duhovne in teološke vsebine v ugaritski in sicer v staroorientalskih literaturah manjkajo, ker manjkajo primerljive vsebine.

Ko ključne svetopisemske pojme, ki izražajo duhovne vsebine in vrednote, primerjamo s pomenskim obsegom, ki jih imajo isti pojmi v starih in novejših civilizacijah, pa ugotovimo, kako upravičeno je metodološko pravilo, ki ga izraža Loren R. Fisher in veliko drugih priznanih raziskovalcev antičnih kultur, da je v razlagi besedil na pojmovni, stilni in strukturalni ravni treba upoštevati tudi celoten zgodovinski in kulturni kontekst vsakokratne civilizacije. Temu pa je treba dodati še nekaj, kar vidi le malo duhov, pa zato toliko pomembnejši, kot so Avguštin, Pascal, Goethe, Schiller, Dostojevski, Tolstoj, Kierkegaard itd.: upoštevanje človekove duhovne razpetosti med prepadno dno in višino njegove eksistence, med ljubezen in sovraštvo, med upanje in resignacijo. Za ponazoritev te zahteve tukaj bolj izčrpno navajam pomenski obseg semantičnega polja »pravičnosti« s sopomenkami in protipomenkami. Ko poskušamo opredeliti pomenske vidike tega pojma v različnih jezikovnih skupinah od antike do danes na temelju osnovnega, če mogoče etimološkega pomena besed, ki izražajo vsebino pravičnosti, povsod vidimo predvsem skupno temeljno pomensko osnovo. Analiza besedil, v katerih se ta pojem pojavlja v različnih besedilih, nam tudi ne pomaga veliko dalje od osnovnega pomena, če rešitev za razlago iščemo le v neposrednem literarnem kontekstu.

Ko ta in pomensko sorodne pojme analiziramo v literarnem kontekstu Svetega pisma, ugotovimo, da je v pesniških besedilih še težje ugotoviti po-

menske vidike tega pojma kakor v pripovedih, ker se besede tega semantičnega polja pojavljajo večinoma v paralelizmih, paralelizem pa je v bistvu konvencionalna, ustaljena oblika, ki je bila očitno v rabi že v ustnem pesništvu. Avtorji velikih slovarjev, ki izčrpno obravnavajo pomen pojmov na temelju izvornih korenov in izpeljanih besednih vrst, so zato v novejšem času deležni številnih kritik, češ da je njihova metoda preveč »atomistična«, a drugačna ne more biti, ko hoče avtor pomen nekega pojma določiti na temelju semantičnega polja in analize vseh mest, na katerih se različne oblike korena, izpeljanih besednih vrst, sopomenk in protipomenk pojavljajo.² To velja kar za vse korene in izpeljane besedne vrste, ki izražajo abstraktne vsebine, vrednote in verske postavke. Dejansko to velja za vse jezikovne skupine in jezike od antike do danes. Zato se isti problem kaže tudi v najstarejših prevodih, ki so za interpretacijo hebrejskega Svetega pisma izrednega pomena. Pri tem je treba razlikovati prevode v semitske in ne-semitske jezike. Prevod hebrejskega besedila v aramejščino (targumi) in starosirščino večinoma ni problematičen, ker v prevodu večina korenov in izpeljanih besednih vrst zaradi pripadnosti skupni severno-semitski jezikovni skupini večinoma ostane ista. Konflikt med civilizacijami pa lahko zaznamo že v najstarejšem grškem prevodu hebrejskega Svetega pisma, ki so ga v obdobju od 3. do 1. stoletja pred Kristusom pripravili judovski učenjaki v Aleksandriji v Egiptu. Prevod se zaradi domnevno sedemdesetih prevajalcev imenuje Septuaginta. Judovski prevajalci so očitno še bolj kakor poznejši ne-judovski razlagalci in prevajalci čutili, da hebrejsko besedišče odraža čustveni in miselni svet hebrejske kulture, ki se nagonsko izogiba filozofskim abstrakcijam in miselnim sistemom in ostaja torej vezana na literarno besedilo Svetega pisma, grško besedišče pa ne odraža samo poetičnega jezika grških pesnikov od Homerja naprej, temveč tudi jezik in miselni svet grških filozofov, ki so izdelali različne miselne sisteme in abstrakten način razmišljanja. To velja zlasti za dobo helenizma, ko je prevod Septuaginte tudi nastal.

Razlika v načinu dojetja resničnosti v grško-rimskem in hebrejskem kulturnem izročilu pa je dala pečat evropski kulturi vse do danes. Tudi danes lahko dober poznavalec obeh velikih kulturnih osnov evropske civilizacije hitro zazna razliko med načinom dojetja med Judi in ne-Judi. Judje se tudi danes bolj nagonsko izogibajo abstraktnemu in sistemskemu mišljenju in imajo na splošno bolj izrazit čut za globinske, duhovne in psihološke prijeme. Zato je razumljivo, da je v poskusih razlaganja širine in globine pomenskega obsega temeljnih pojmov, ki označujejo medosebne odnose v Svetem pismu, treba upoštevati celotno kulturno ozadje hebrejske eksistencialne, nesistemske usmeritve. Šele v tem najširšem duhovnem in kulturnem kontekstu je mogoče ustrezno presoditi pravi pomen temeljnega hebrejskega besedišča in njegovih semantičnih polj. V hebrejskem Svetem pismu je

izhodišče vrednotenja človeka Božja pravičnost, ki se razodeva popolnoma svobodno iz notranjega zakona Božje dobrote in zvestobe. Božja pravičnost je prvotna, stvariteljska, ne pa odgovor na človeško pravičnost. Svoj vrh doseže, ko prizanaša človekovi nepravčnosti. Hebrejski pojem Božje pravičnosti pomeni Božjo dobroto, Božje odrešenje, Božjo zvestobo in pravilnost Božjega delovanja. Božja pravičnost je izvor, merilo in cilj človekovega obstoja. Zato človekova pravičnost ne more biti nič drugega kakor pozitivna naravnost, dobrota in zvestoba do Boga in človeka. To pa velja tudi za vse druge temeljne pojme, ki izražajo medosebne odnose. Temeljna ontološka in eksistencialna osnova hebrejskega pojma pravičnosti določa tudi vsebino tega pojma v druge, tudi ne-semitske jezike. Sam na sebi noben pojem v prevodu ne izraža celotnega obsega hebrejskega pojma pravičnosti, zlasti ne pojma božje pravičnosti, celotni kontekst hebrejske duhovne kulture pa omogoča ustrezno razumevanje tega in sorodnih pojmov tudi v prevodih.

Po vsem tem je jasno, da pomeni človekova pravičnost skupek človekovih odnosov do Boga in sočloveka. Dobrota, zvestoba, pravilnost mišljenja in delovanja izhajajo iz povezanosti srca in duha, ne pa iz zunanje skladnosti z zakonom. Kakor je transcendentalna in popolnoma svobodna Božja pravičnost, mora biti transcendentalna in svobodna človekova pravičnost. Osebnostno-presežna merila pravičnosti imajo daljnosežne posledice za vrednotenje besedišča, ki izraža Božjo pravičnost. Pojem pravičnosti sam na sebi v določenem jeziku ne more bistveno bolj ustrezati vsebini Božje pravičnosti kakor v drugem. Pravzaprav noben pojem ne more ustrezno izražati globine in širine Božje pravičnosti. Vsakega povezujemo z Bogom analogno. V sobesedilu dobi transcendentalni smisel, ker zaobjema resničnosti, ki merijo v brezdanje, onkraj človekovih slutenj in izraznih kategorij.

Božja pravičnost je v sklopu svetopisemskega verovanja tako v hebrejski osnovi kakor v prevodih stalna tožnica vseh ozkih opredelitev, ki se zgledujejo po pravnih normah in človeških ustanovah. Pojem Božje pravičnosti sodi med simbole, ki so sami na sebi mrtvi skeleti, v dinamiki razmerij med osebami pa postanejo znamenja, ki kažejo v prostrano domovino Božje pravičnosti. Bog svetopisemskega verovanja je namreč popolna oseba, ki svojo pravičnost razodeva v živem razmerju do človeških oseb, hkrati je v popolni harmoniji do sebe in do človeka. Zato je logično, da je tudi vzajemnost med pojmom pravičnosti in njegovimi sopomenkami bistveno večja, kadar označuje Božje lastnosti in Božje delovanje, kakor kadar označuje človeka. Človek je vezan na prostor in čas, zato pojem pravičnosti in njegove sopomenke neizogibno označujejo najrazličnejše vidike človekovih lastnosti, razmerij in dejavnosti, in sicer od najbolj intimnih osebnostnih do najbolj zunanjih pravnih temeljev. Nič čudnega torej, če je vedno sporno vprašanje glede pomena temeljnih svetopisemskih teolo-

ških pojmov in razmerja med Staro in Novo zavezo, med eksegezo in sistematično teologijo oziroma filozofijo, med partikularnim in univerzalnim oziroma konkretnim in abstraktnim.

Vzajemnost med božjo in človeško pravičnostjo na osebni in presežni ravni ima daljnosežne posledice za vprašanje, kako je to razmerje mogoče izraziti s človeškimi izraznimi možnostmi: zgolj abstraktno-empirično in zgodovinsko, razumsko in filozofsko, umetnostno in simbolično, literarno-poetično? Zgodovina razlage nam daje vrsto primerov za vse skrajnosti: med racionalnim in iracionalnim, med abstraktnim in konkretnim, v filozofiji in teologiji, v zgodovinski razlagi in literaturi, v upodabljaljoči umetnosti in poeziji, celo v ekonomiji in politiki. Temeljni svetopisemski pristop najbolj ustrezno označimo z globalno literarno-poetično govornico, ki je po svoji naravi hkrati konkretna in abstraktno-transcendentalna, ker je simbolična. Ni naključje, da svetopisemski pristop ni znanstveno analitičen. Le umetniški, posebno poetični jezik lahko obsega dinamiko življenjskih razmerij.

Zgodovina razlage potrjuje ne le trditve verovanja v Svetem pismu, temveč tudi njene izrazne kategorije. Zgolj abstraktni in razumski ter izkustveni in znanstveni pristopi so se kot modni pojavi obdržali le nekaj časa. Modrost abstraktnih teologov se je morala umikati pred močjo preprostih oblik ljudske vernosti in umetnosti. Velikani umetnosti vseh vrst so stvaritve ljudske genialnosti dopolnjevali s pretanjenimi umetniškimi oblikami.

Literarni kontekst v versko-kulturnem kontekstu in duhovna izkušnja

V prvih stoletjih po Kristusu in skozi celotni srednji vek je bil literarni kontekst Svetega pisma dostopen vsem ustvarjalcem literature v glavnem v hebrejščini, aramejščini, grščini in latinščini. V judovskih krogih so izobraženci Sveto pismo brali v glavnem v hebrejščini in v aramejskih prevodih (targumi). V deželah, ki so prišle pod islamsko oblast, so Sveto pismo prevedli tudi v arabščino. Tako so na primer Maimonides in številni drugi pomembni judovski razlagalci Svetega pisma, pesniki in pisatelji samodejno posnemali svetopisemske literarne oblike. V krščanskem svetu sta bila nosilna jezika grščina in latinščina, grščina predvsem na Vzhodu, latinščina na Zahodu. Cerkevni očetje na Vzhodu in Zahodu so napisali veliko komentarjev o pomembnejših svetopisemskih knjigah, homilij, himn in drugih nabožnih besedil v literarni obliki, razvila pa se je tudi posvetna literatura na temelju svetopisemskih vzorov. Razen tega so nastale tudi prve strokovne študije o svetopisemskih literarnih oblikah; v zvezi s tem velja posebej ome-

niti razvijanje misli o večpomenskosti svetopisemskih besedil. Hieronim se svetopisemskih literarnih oblik dotika predvsem v svojih uvodih v revizijo oziroma prevod Svetega pisma v latinščino (Vulgata), Avguštin opisuje značilnosti svetopisemske simbolike in sloga v svojem delu *O krščanski nauki*, ki obsega štiri knjige. V drugi knjigi opisuje naravna in konvencionalna znamenja; besede sodijo med konvencionalna znamenja. V tretji knjigi govori o dobesednih in figurativnih izrazih, v četrti pa o različnih vrstah sloga. Avguštin upošteva organsko povezavo med vsebino in obliko, a vendarle na koncu (4. 28) pravi, da je »resnica bolj pomembna kakor izraz«.³

V srednjem veku je filozof in teolog Tomaž Akvinski pisal o rabi pripodob in o večpomenskosti Svetega pisma v svojem glavnem delu *Summa Theologica* I, q. 1. a. 9; I, q. 1. a. 10. (gl. Avsenik Nabergoj, *Literarne vrste* 62–66) Dante Alighieri in Giovanni Boccaccio sta med drugim pisala večpomenskosti in o alegoričnem pomenu Svetega pisma. (gl. Avsenik Nabergoj, *Literarne vrste* 66–68) Sveto pismo pa je navdihnilo tudi veliko literarnih del različnih literarnih vrst in zvrsti po vsej Evropi. V visokem srednjem veku in v novem veku v Evropi nastopi velik obrat iz grščine in latinščine v razne evropske jezike s prevodi Svetega pisma v narodne jezike. Vsi prevodi so se opirali na živo izročilo ljudske govorice, sublimnost vsebine in oblike svetopisemskih besedil pa je prevajalcem pomagala, da so ljudski jezik svojega naroda dvignili na visoko jezikovno in literarno raven. To velja za vse prevode zahodne in vzhodne Evrope. Nekateri prevodi so zaradi izredno visoke kakovosti postali nenadomestljiva osnova za razvoj sodobnega knjižnega jezika. To velja na primer za Luthrov prevod, pri nas za prevod Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina, v Angliji za King James ali Authorised Version iz leta 1611 itd. Glede tega ni bilo nič drugače v Vzhodni Evropi, čeprav so tam nekateri pomembni narodi dobili prevod Svetega pisma kasneje kakor v Zahodni Evropi.⁴

Naloga judovskih prevajalcev je bila težka, saj so morali prenesti jezikovne, literarne in teološke oblike iz semitskega v grški jezik, kasneje pa tudi v nekatere druge indoevropske jezike. Teorije o prevajanju še niso poznali, zato so toliko bolj zvesto uporabljali vsakdanjo govorico svojega časa in svetopisemskih besedil očitno niso nameravali interpretirati, so pa to implicitno vendarle storili, kolikor so se v ciljnem jeziku izražali vsak po svoje. Delali so intuitivno, spontano in brez teoretskega zaledja. Večina preučevalcev Septuaginte meni, da sta prevajalce zelo opredeljevala ciljni jezik oziroma njegova idiomatika, saj so se ravnali po načelu kontekstualne semantike, spoštovali so jezikovno rabo ciljnega jezika in se približali ljudski govorici; obsežni besednjak so spajali s toliko preprostejšo skladnjo ter se izogibali poenotenju besedišča in prevedkov. V resnici so se ravnali po izhodiščnem jeziku, kajti nasploh so spoštovali literarne in slogovne

posebnosti hebrejske Biblije *parallelismus membrorum*, značilne semitske besedne zveze, retorične figure itd. Večinoma so prevzeli tudi besedni red izvirnika in številne hebraizme. V bogatem besedišču Septuaginte je mogoče hkrati opazovati obe tendenci: težnjo po enovitosti podajanja in težnjo po diferenciranju, do katerega je prišlo samo v tistih primerih, ko se prevedek ni prilegal kontekstu. Še zlasti pomembno je opažanje, da prevajalska tehnika v Septuaginti ni enotna. Razlike so tako velike, da najdemo posebnosti v vsaki posamezni knjigi, neredko celo v odlomkih iste knjige. Stopnja zvestobe izvorniku je zelo različna, tako da imamo opraviti z velikim razponom – od povsem dobesednih ustreznikov do zelo svobodnega, idiomatskega podajanja. Knjige in deli knjig, ki so prevedeni dobesedno, so praviloma tudi enoviti, v izboru grških besed celo stereotipni.

To dejstvo pa je imelo daljnosežne posledice tudi za evropske jezike, ki so se na splošno bolj opirali na Septuaginto kakor na hebrejsko besedilo. To v veliki meri velja že za Vulgato, ki je nastajala stoletja pred Hieronimom. Ta je med številnimi latinskimi prevodi nekaterih knjig nekatere izbral za revizijo, druge knjige pa je sam prevedel. S tem je tudi sam postavil temelje za literarni kanon prevajanja Svetega pisma v poznejših obdobjih. Sveti Hieronim je prvi stari raziskovalec Svetega pisma, za katerim so se ohranile eksplicitne izjave o umetnosti prevajanja. Med letoma 348 in 420 je Pamahiju, svojemu prijatelju iz mladosti in iz časa študija, napisal pismo (št. 57) »O najboljšem načinu prevajanja«. Hieronim se je zavedal posebnega položaja, ki ga imajo sveti spisi, »kjer je skrivnost celo besedni red«. Kombinirano naslanjanje kasnejših evropskih prevodov Svetega pisma na hebrejsko, grško in latinsko besedilo je nemara poglavitni vzrok njihove jezikovne in literarne raznolikosti. Drugi vzrok je, da se je prevajalskih podvigov lotevalo večje število strokovnjakov, ki praviloma niso delali po enotnih kriterijih.

Vrednotenja starih prevodov Svetega pisma v slovanske jezike upoštevajo uporabo vira, posebnost posameznega prevoda in izrazne možnosti posameznega jezika. Velika skrb prevajalcev Svetega pisma je bila, da bi v svojih prevodih ohranili kontinuiteto s starejšim izročilom. Prvi popolni prevodi so bili pionirsko delo; prevajalci so imeli za primerjavo na voljo le delne prevode svojih predhodnikov. Da bi svoje delo opravili čim bolj ustrezno, so se oprli na prevode, ki so jim bili jezikovno in časovno najbližji. V času pred prvimi zapisi je stalna uporaba nacionalnega jezika vsem nadarjenim ljudem ponujala priložnost, da so različne vsebine in občutja izrazili jezikovno korektno in literarno dobro. Najgloblje razmerje med jeziki in literarne oblike pa omogočajo njihovo medsebojno zблиževanje. Nekateri prevajalci so bili pravi pesniki, ki so se znali prilagoditi slogu vsakokratne prevodne predloge, znali so upoštevati slogovne in retorič-

ne danosti in ustrezno podati svobodni ritem. Gledano v celoti je večina prevajalcev svojo stvaritev zaznamovala s posebnim in enkratnim pečatom, obenem pa v veliki meri ohranila visoko literarno kakovost izvirnega besedila. Primerno podajanje večje jezikovne enote, ustaljene fraze in podobe, sestavljene iz več besed, osredotočenost usmeri bolj na ton, na stavčne poudarke, na elegantnost hebrejske ali grške fraze, na kompleksen učinek podobe, na besedilo kot celoto, kjer preproste nazorne predstave vodijo miselni tok v ozadju. V tem je pravi vzrok dejstva, da so imeli stari prevodi Svetega pisma izredno veliko vlogo v kulturni zgodovini narodov. Prvi prevajalci so bili tvorci jezika in književnosti, saj se prevajalska volja zmeraj vzpenja do meja svojih možnosti.

Kljub sakralnemu značaju Svetega pisma nikoli ni bilo prepovedano svetopisemskih besednih zvez, verzov ali pripovedi uporabljati v svobodni obliki za različne literarne in splošne kulturne namene. Svetopisemske metafore, citati in teme so postali del rednega pogovornega jezika in umetne literature, nekateri pesniki in pisatelji pa so na temelju svetopisemskih predlog ustvarili obsežnejša nova dela. V novejšem obdobju pa je začelo rasti tudi število literarnokritičnih del, ki razlagajo literarno kakovost svetopisemskih besedil. Med prvimi pomembnejšimi v tem pogledu je angleški profesor poezije v Oxfordu, pozneje tudi škof, Robert Lowth (1710–1787). Leta 1753 je napisal vplivno delo *De sacra poesi Hebraeorum*, ki pomeni obrat v vrednotenju kakovosti Svetega pisma kot literarnega dela. Lowth poudarja, da je za ustrezno razumevanje hebrejske poezije treba raziskovati najgloblja čustva, koncepte in način izražanja hebrejskih pesnikov. Izrazito poudarjanje posebnosti hebrejske misli in čustvovanja pa lahko zamegli naravni občutek za univerzalne sposobnosti človekovega čustvovanja in mišljenja, ko gre za globlji duhovni svet našega življenja. Drugi pomemben literarni kritik, ki se dotika posebnosti hebrejskega jezika in literature, je Johann Gottfried Herder (1744–1803), ki je v letih 1782–1783 napisal delo *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. V uvodu govori o »geniju hebrejskega jezika«, ki se nikjer drugje ne kaže bolj očitno kakor v stari hebrejski poeziji, ki v čisti obliki podaja najstarejše koncepte in najbolj preproste oblike, s katerimi človeška duša izraža svoje misli in nepopačena čustva.

Posebno pozornost pa v tem kontekstu zasluži francoski pisatelj François-René de Chateaubriand (1768–1848), ki je leta 1802 napisal znamenito delo *Génie du christianisme*. V tem obsežnem delu pisatelj svojo temeljno tezo o genialnosti krščanstva predstavi na temelju primerjave v ožjem in najširšem religijsko-kulturnem kontekstu: med antično politeistično in krščansko monoteistično osnovo dojetanja in presojanja resničnosti na kozmični, družbeni in osebnostni ravni. Njegove primerjave so prepričljive na vseh

ravneh, toda njegov pesniški genij mu omogoča posebno zanesljiv uvid v podobnosti in razlike med antično »pogansko« in »krščansko« civilizacijo, ko primerja antične grško-rimske in judovsko-krščanske literarne dokumente pod vidikom dojemanja vrednot in verovanj na osebnostni ravni. Za primerjavo z grško-rimskimi literarnimi teksti na primer ne išče samo primerov iz Svetega pisma, temveč tudi iz poznejše evropske literature. Posebno pozornost posveča Danteju, Miltonu, Racinu in govorniku Bossuetu.

Zaradi širokega spektra njegovega primerjalnega pristopa Chateaubriandove sodbe niso najbolj prepričljive, ko poskuša razlike prikazati s primerjavo strukture grškega in hebrejskega jezika ali formalnih slogovnih prvin, temveč takrat, ko zelo izvirno in s pretanjenim čutom za duhovno sublimnost predstavi veličino »krščanskega«, a bolj pravilno judovsko-krščanskega dojemanja osebnega življenja in medosebnih odnosov. Tako je dejansko prišel do ključa razumevanja specifičnosti judovsko-krščanske civilizacije, ki se kaže v pretanjenosti predstavitve nosilnih osebno-duhovnih vrednot v temeljnih judovsko-krščanskih literarnih besedilih: literarne predstavitve naravnih značajev, hrepenenja, ponižnosti in ošabnosti, strastne ljubezni in domišljivosti, zavisti oziroma sovraštva in velikodušnosti oziroma odpuščanja. Ni torej naključje, če v tem kontekstu včasih izrazi tudi dvom v ustreznost filozofskega, ali na primer tudi formalnega kulturnega pristopa v dojemanju in predstavitvi teh temeljnih vrednot in konceptov.

V prvem poglavju druge knjige drugega dela navedenega spisa Chateaubriand sintetično opisuje »naravne značaje« (*caractères naturels*): zakonski partner, oče, mati itd. Začne pa z »neizpodbitnim načelom« (*principe incontestable*):

Kršćanstvo je tako rekoč religija dvojne narave: če se ukvarja z naravo razumnega bitja, se ukvarja tudi z našo lastno naravo. Izhaja iz skrivnosti Božanstva in iz skrivnosti človeškega srca: z odkrivanjem resničnega Boga razkriva resničnega človeka.

Takšna religija mora biti bolj naklonjena slikanju *značajev* kakor kult, ki ne more prodreti v skrivnosti strasti. Najlepša polovica poezije, dramatična polovica, ne bo dobila nobene podpore v politeizmu; morala je bila ločena od mitologije. Bog je stopil na voz, duhovnik je opravil daritev; toda niti Bog niti duhovnik nista poučevala, kaj je človek, od kod prihaja, kam gre, kakšna so njegova nagnjenja, njegove pregrehe, njegovi nameni v tem življenju, njegovi nameni v onem življenju.

Nasprotno pa sta v krščanstvu religija in morala ena in ista stvar. Sveto pismo nas seznanja z našim izvorom, nas poučuje o naši naravi: zadevajo nas krščanske skrivnosti: na nas se gleda iz vseh strani; za nas se je daroval Božji Sin. Od Mojzesa do Jezusa Kristusa, od apostolov do zadnjih cerkvenih očetov, vse ponuja sliko notranjega človeka, vse teži k temu, da prežene noč, ki ga pokriva. Eden razpoznavnih značilnosti krščanstva je, da človek vedno prihaja v vzajemen odnos z Bogom, medtem ko so napačne religije Stvarnika ločevale od stvarstva.

To pa je neprecenljiva prednost, ki bi jih pesniki morali opaziti v krščanski religiji, namesto da bi jo trdovratno omalovaževali. Kajti če je enako lepa kot politeizem v *čudežnem* ali v odnosih do *nadnaravnih reči*, kot bom poskušal pokazati v nadaljevanju, ima ta poleg tega še dramatično in moralno stran, ki je politeizem ni imel. (Chateaubriand 648–649)

Ugotavljanje posebnosti v literarnih predstavitev naravnih značajev v Svetem pismu pa Chateaubriandu na začetku tretje knjige drugega dela narekuje posrečeno presojo vloge strastne ljubezni v Svetem pismu. (Chateaubriand 686–692). Pravi, da je velika prednost našega kulta pred kultu antike v tem, da je krščanska religija »nebeški veter, ki prepriha koprne kreposti in množi nevihte vesti okoli pregrehe«. Druga posebnost Svetega pisma je pomen ponižnosti v človekovem življenju: če so v antiki ponižnost ocenjevali kot nekaj manjvrednega in povečevali ponos, je v Svetem pismu posebna vrednota ponižnost, ki je osnova ljubezni, velikodušnosti in prijateljstva. Ljubezen je po svoji naravi »božanska«, zato je po svoji naravi naravnana na prihodnost. Politeizem je človeka postavil v območja preteklosti, krščanstvo ga je postavilo na polja upanja v razponu med izkušnjo tega življenja in vere v dopolnitev v večnosti, zato je zelo neprimerna vnema filozofije po sondiranju globin in skrivnosti srca, ki bi morale ostati nedotaknjene.

Na začetku pete knjige drugega dela svojega spisa Chateaubriand govori o odličnosti svetopisemskega sloga v primerjavi z idejnim svetom in slogom drugih knjig svetovnih religij in Homerjeve poezije. Njegova začetna splošna ocena je, da »v njih najdemo običajni niz človeških idej; imajo nekaj skupnega med seboj tako v tonu kot v misli; edino Sveto pismo ni podobno ničemur: to je dokument, ki je ločen od drugih«. (Chateaubriand 761) Izvirnost Svetega pisma se kaže v tem, da različni slogi znotraj Svetega pisma niso podobni, pa tudi Nova zaveza v odnosu do Stare zaveze izkazuje presenetljivo izvirnost; »končno, vse vrste slogov, slogi, ki sestavljajo edinstven korpus sto različnih kosov, kljub temu ne kažejo nobene podobnosti s slogom ljudi«. (Chateaubriand 762) Chateaubriand biblične sloge imenuje »styles divins« in jih razvrsti v tri vrste: 1) zgodovinski slog; 2) sakralna poezija; 3) evangeljski slog. V zvezi s tem daje primerjalno razlago bistva »božanskih slogov«: »Homer in Platon, ki o bogovih govorita s takšno sublimnostjo, nimata ničesar, kar bi bilo podobno tej veličastni naivnosti: Bog je tisti, ki se spusti na raven jezika ljudi, da bi jim dal razumeti svoja čudovita dela, a je vedno Bog.« (Chateaubriand 763) Razpetost sporočila in etike celotnega Svetega pisma med zemeljsko in presežno je končno razlog, da ima vsako dejstvo ali vsako dejanje v svetovni zgodovini dvojni pomen:

Zgodovina Izraelcev ni samo resnična zgodovina nekdanjih dni, temveč tudi podoba (*figure*) novih časov. Vsako dejstvo je dvojno v tem, da v sebi vsebuje *zgodovinsko resnico* in *skrivnost*. Judovsko ljudstvo je simbolni povzetek človeškega rodu; v svojih avanturah predstavlja vse, kar se je zgodilo in kar se mora zgoditi v vesoljnem svetu: Jeruzalem je vedno treba vzeti kot neko drugo mesto, Sion kot neko drugo goro, Obljubljeno deželo kot neko drugo deželo, Abrahamov poklic kot neki drugi poklic; premislek je, da je v tej zgodovini *moralni* človek skrit pod *fizičnim* človekom [...] (Chateaubriand 764)

Dvojni pomen vsakega dejstva in dogodka v Svetem pismu v razmerju do presežnega in skrivnostnega sveta razloži, zakaj že Sveto pismo temelji na tipološkem načelu predstavljanja dejstev in zgodovinskih dogodkov, kmalu po sklepu kanona pa se je tako v judovstvu kakor v krščanstvu uveljavilo isto načelo razmerja med »dobesednim« in »metaforičnim« pomenom svetopisemskih besedil. To načelo pa je tudi velike literate navdihovalo, da so svetopisemske zgodbe predelovali skladno s tem temeljnim načelom.

Svetopisemska monoteistično-moralna osnova pa ne pomeni, da v svetu jezikov in kultur zaradi tega naleti na nepremostljive ovire. Nasprotno, širina in globina svetopisemske misli omogoča izrazno obogatitev jezikov na vseh njihovih ravneh, od posamičnih besed do najbolj pretanjenih literarnih struktur. Univerzalni duhovni kontekst Svetega pisma omogoča širitev obzorij tudi na ravni semantike, stilistike in drugih literarnih struktur. Zato je nekoliko presenetljivo, da Chateaubriand išče povezavo med Homerjevim idejnim svetom in »dolgoveznim« grškim jezikom ter preprostim svetopisemskih načinom predstavitve duhovne resničnosti z »zgoščenim« in »energičnim« hebrejskim jezikom. V zvezi z osnovno jezikovno strukturo hebrejščine in grščine na primer pravi: »Zdi se, da ta dva hebrejska in grška načina spreganja, eden tako preprost in kratek, drugi tako sestavljen in dolg, nosita odtis duha in morale ljudstev, ki so jih sestavila.« (Chateaubriand 770) Pisatelj je na tej točki očitno nasedel posebni smeri komparativistike, ki ne upošteva dovolj dejstva, da vsebina narekuje pomenski obseg izraznih sredstev. Tudi v novejšem obdobju so nekateri razlagalci poskušali »hebrejsko misel« postavljati v vzročno zvezo s hebrejskim jezikom, prav tako pa »grško misel« z grškim jezikom.⁵ S to tezo pa so samo zapletli možno smer iskanja razlage za dejstvo, da je Nova zaveza v celoti napisana v grškem jeziku, pisci Nove zaveze pa so se veliko bolj naslanjali na grški prevod Stare zaveze (Septuaginta), kakor na hebrejski izvirnik. Ko je judovski razlagalec Svetega pisma, Savel po imenu, postal kristjan in dobil ime Pavel, je bil sposoben tudi najgloblje misli in najbolj zamotane hebrejske postavke vere izraziti v grškem jeziku. Zaradi tega govorimo o »svetopisemski« grščini, ki je v nasprotju s »klasično« grščino polna semitskih primesi in je enako večpomenska kakor svetopisemska hebrejščina.

Vprašanje razmerja med jeziki in duhovno kulturo je temeljno za ustrezno primerjalno raziskovanje literature v smislu intertekstualnih razmerij. Kaj določa podobnosti in razlike? Primerjava izkušenj priznanih raziskovalcev in literarnih ustvarjalcev skozi dva ali tri tisoč let kaže, da je zanesljivost ugotavljanja podobnosti in razlik odvisna od obsega konteksta, ki ga raziskovalec upošteva. Ni dvoma, da mora raziskovalec poznati celoten idejni kontekst neke kulture, predvsem pa imeti čut za dojetje in izražanje resničnosti na vseh temeljnih ravneh kulture: spoznanja na kozmično-fizikalni ravni, na družbeni ravni in na osebnostno-moralni ravni. Te ravni so v vsaki civilizaciji bolj organsko povezane, kakor se morda dozdeva, zato je končno potreben uvid v »večpomensko odprtost teksta«. (Snoj 10) V novejšem času imamo v Sloveniji izvirno delo, ki je sad primerjave v širšem kulturnem in intertekstualnem smislu, v angleški in slovenski verziji študije Irene Avsenik Nabergoj o hrepenju in skušnjavi v svetu literature. (Avsenik Nabergoj 2009 in 2010) Primerjalna širina in globina te študije sta tudi v svetovnem okviru pionirsko delo o tej tematiki. Ugotovitev vidikov podobnosti v predstavitvi hrepenja in skušnjave v slovenskem mitu o Lepi Vidi v številnih literarnih besedilih od egiptovske in grške antike dalje usmerja primarno pozornost na temeljni razlog podobnosti, to je na skupno eksistencialno raven. Toda skušnjava je lahko prikazana kot edina tema ali kot ena izmed številnih drugih tem v širšem literarnem kontekstu. Primerjava s posebno pozornostjo na obseg konteksta pokaže, v čem je izvirnost zgodbe o Jožefu iz Egipta v 1 Mz 37–50. V tej zgodbi je odlomek o skušnjavi le segment in je popolnoma podrejen širši in višji idejni zasnovi celotne pripovedi.

OPOMBE

¹ Rast umetne literature iz predlog ljudskega ustnega izročila pa je značilno tudi za razvoj slovenske, evropske in verjetno kar za vso svetovno literaturo.

² V svoji knjigi *The Semantics of Biblical Literature* med drugim izraža kritiko formalistične, neorganske metode predstavitve grškega besedišča iz celotne Nove zaveze v monumentalnem slovarju: Gerhard Kittel in Gerhard Friedrich, ur. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I–X. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933–1979.

³ Gl. Philip Schaff, ur. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Volume 2: *Augustin: City of God, On Christian Doctrine*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1995, 513–621.

⁴ Gl. Jože Krašovec, Gründe für die sprachliche und literarische Vielfalt in den ältesten slavischen Bibelübersetzungen. V: Hans Rothe, ur. »*Biblia Slavica*«: Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste 123. Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010, 6–44.

⁵ V tem pogledu je dosegel precejšnjo publiciteto Thorleif Boman s svojo knjigo *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 1959. Najbolj izčrpen in prepričljiv odgovor temu avtorju je podal James Barr v svoji knjigi *The Semantics of Biblical Language*. Svojevrsten »revolucionaren« odgovor Bomanovi tezi najdemo v obsežni knjigi: Joseph Jehuda, *Hebrew is Greek*. Oxford: Becket Publications, 1982. Jehuda zagovarja nenavadno tezo, da je biblična hebrejščina tako po besednem zakladu kot po slovnicu v bistvu grščina.

LITERATURA

- Abraham, William J. *Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Alter, Robert in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins, 1987.
- Avsenik Nabergoj, Irena. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literaturo: Motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2010. (Kultura). Prva verzija v angleščini (2009).
- — —. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2011.
- Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Iz hebrejščine prevedel Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1971.
- Chateaubriand, François-René de. *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Paris: Éditions Gallimard, 1978. (Bibliothèque de la Pléiade).
- Fewell, Dann Nolan, ur. *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1992.
- Fisher, Loren R. *Ras Shamra Parallels, I–III*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1972–1981. (Analecta Orientalia 49–51).
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler in Anthony D. York. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1986, 1996.
- Harris, Scott L. *Proverbs 1–9: A Study of Inner-Biblical Interpretation*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- Jasper, David in Stephen Brickett, ur. *The Bible and Literature: A Reader*. Oxford / Malden, MA / Carlton: Blackwell, 1999.
- Krašovec, Jože. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. Rome: Biblical Institute Press, 1977. (Biblica et Orientalia 33).
- — —. *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1984. (Supplements to Vetus Testamentum 35).
- — —. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba, 1998. Tudi francoska izdaja (1988).
- — —. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luč grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: SAZU, 1999. (Dela 53). Tudi angleška izdaja (1999).
- Mayes, Andrew David Hastings, ur. *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Norton, David. *A History of the Bible as Literature, I–II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Parker, Simon B. *The Pre-Biblical Narrative Tradition: Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1989.
- Snoj, Vid. *Nova zaveza in slovenska literatura*. Zbirka Studia litteraria. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005.

Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ur. Jože Krašovec: Ljubljana: Teološka fakulteta / Družina, 2010.

Wright, Terry R. *The Genesis of Fiction: Modern Novelists as Biblical Interpreters.* Aldershot / Burlington, VT: Ashgate, 2007.

Structures and Contexts of Literary Reading of the Bible

Key words: the Bible / biblical literature / comparative reading / semantics / stylistics / literary and cultural contexts

Biblical literature includes various genres or types that are similar in many respects to the literary pieces produced by Near Eastern and Greco-Roman antiquity. Behind the final forms of literary types and styles lies the oral stage transmitted by tradition. Ancient Israel stepped into an inter-oriental literary tradition with fixed types and styles, and therefore most Israelite literature has close parallels in much older oriental literature. The thought-rhyme (*parallelismus membrorum*) is fundamental in Hebrew poetry as a stylistic phenomenon, although it is already found in Ugaritic poetry. The Old Testament concepts, images, turns of phrase, and deliberate quotations are visible testimony of how profoundly the Old Testament influenced the life and thought of primitive Christianity. Traditional hermeneutics in the past concerned itself with comparisons in connection with non-Biblical texts and left open the question of the Bible's historical and religious uniqueness. When literature was linked with language and history in one common study, it was inevitable that the historical element in literature should become prominent. In the broader field of independent literary study, the historical side of literature falls into the background.

This article examines the fundamental forms of Biblical literature in the spirit of comparative literature. The main issue is the question of how specific Biblical values concerning the concepts of God and humans form characters in which delicacy and reserve are supreme. Biblical literature is dominated by an utter passion for righteousness and ideas of purity, infinite good, universal order, and faith in the inevitable downfall of all moral evil. It is striking that the basic theological maxims did not change with the transmutation of traditions. Because a variety of material ranging from ancient myths, folk tales, legends, history, and prophetic oracles to hymns and laments—to mention only a few genres—was incorporated into Biblical documents, the theological maxims became even more unified. It is true,

however, that the textual formulations often remained ambiguous, problematic, or incomplete. Nevertheless, the themes and forms of the Bible show a clear tendency toward sublimity and universalism. The central axis of the Bible is the personal relationship with God. The central focus of the Bible became a personal experience and the general domain of the human ethical relationship to God was extended to include all basic theological questions—extended, in fact, to cover all the concerns of life itself. The capacity to grasp transcendental and moral truth does not necessarily imply the creation of one ultimate, universal, and all-embracing unified conceptual scheme, but rather a harmonious association of many schemes coordinated by a common system. The harmonious interlocking of individual schemes provides an internal consistency for the organic structure of literary texts. The greatness of the Biblical poets arises from the fact that their subject is the divine mind and they reveal a depth of true understanding that all people of good will consciously or unconsciously aim to achieve.

Junij 2011