

Топаловић Владислав*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Знак пророка Јоне

Резиме: У раду се сагледава питање религијског плурализма на примјеру *Књије њорока Јоне*. Својим универзалним концептом спасења аутор ове старозавјетне књиге, која је настала у постегзилном добу, стоји наспрот партикуларизма *Јездре* и *Неемије*. Посебну важност у тексту ове књиге има Божије име „Бог Небески“, које означава то да је Он универзалан и наднационалан. У хришћанској егзегези *Књија њорока Јоне* често је служила као основ антијудаистичких тумачења. Јона је приказиван као типични Јудејац. Савремена хришћанска теологија треба да нађе модел односа са сопственим антијудејским наслеђем и понуди тумачење *Књије њорока Јоне* које ће бити прихватљиво у религијски плуралистичком контексту.

Кључне ријечи: Антијудаизам, Бог Небески, егзегеза, Јона, Ниневија, партикуларизам, Персијско царство, универзализам.

Књија њорока Јоне на специфичан начин иронизује вјерску затвореност (затуцаност) њеног главног јунака. Много је у њој елемената хумора – добар дио приче дизајниран је тако да изазове смијех код читалаца. Она исмијава Јонин партикуларизам и национализам. Она, тако, стоји на истим позицијама као и неколицина књига насталих у постегзилном периоду, као нпр. *Књије дневника* које имају релативно отворен и интегративан концепт етноса, који укључује и странце и превазилази етничке границе.¹ Такав концепт налазимо и у *Књизи о Руји*. Ипак, библијске књиге овога периода, ако их посматрамо као литерарну цјелину, јако су амбивалентне – у истом периоду настају и *Књије Јездре* и *Неемије* које, сасвим супротно, заступају етничку искључивост која је најочитија у Неем 13 – у оштрој политици против мјешовитих бракова. Ово је још загонетније ако имамо на уму да *Књије дневника*, *Јездре* и *Неемије* представљају јединствен књижевни и теолошко-

* vladislav.topalovic@bogoslovski.ues.rs.ba

¹ Јона је пророк из 8. вијека. Опште је прихваћено да он није аутор ове књиге. Томе у прилог говори и чињеница да се у књизи приповиједа у трећем лицу. О времену настанка књиге мишљења су подијељена. Постоји читав низ теорија које настанак ове књиге смјештају у рано постегзилно, касно постегзилно, односно персијско доба. Књига претпоставља постојање *Повијесџи о Илији*, девтеронормистичку редакцију *Књије њорока Јеремије* и *Књију њорока Јоила*. Бројни арамејизми и касне форме јеврејског језика говоре у прилог још млађем периоду као времену настанка. Постоје и покушаји да се на основу сличности са хеленским приповијеткама датум настанка помјери у хеленистичко раздобље. Види: Wolff 2003, 54.

ки корпус и да постоји снажна литерарна и теолошка сродност између њих, па се у библијској науци сврставају у тзв. хронистичко историјско дјело.² *Књиџа о Руџи* и *Књиџа ѝророка Јоне* дјело су блиставих и храбрих дисидената свога времена; дисидената који су се успротивили политици искључивости „отаца јудаизма“ – Јездре и Неемије. Обје књиџе, дакле, критикују партикуларистичке и националистичке тенденције постегзилног јудејства које представљају *Књиџе Јездре* и *Неемије*. *Књиџа ѝророка Јоне*, зато, не иронизује само Јону, вјерску искључивост и затуцаност свога главног јунака, већ кроз њега и тенденције религијске искључивости и формализма у јудејству након вавилонског ропства.

Бог небески – универзални и наднационални Бог у *Књиџи пророка Јоне*

Амбивалентност библијског текста постаје још загонетнија када уочимо да све наведене књиџе „хронистичке историје“ користе једно ново име Бога, име које имплицира идеју универзалног Бога која се у Израиљу кристалисала управо у постегзилно вријеме. То је име *Боџ Небески* (*'aelohê haššāmājim*) – име које ће у 20. вијеку покренути једну широку и озбиљну теолошку и религијолошку расправу која до данас траје.

Бог небески назив је за Бога који сусрећемо у *Књиџи* само у 1, 9. У остатку текста смјењују се називи Јахве (1, 1–3, 4; 4, 1–5) и Елохим (3, 5–10), док се у 4, 6 користи комбинација Јахве – Елохим (Господ Бог). Литерарно-критичке студије посвећују велику пажњу овој необичној промјенљивости Божијег имена у релативно кратком тексту.³ Објашњења се углавном своде на могућност да основни текст књиџе користи име Елохим, док је дјелимична „јахвеизација“ извршена у поступку секундарне обраде текста. Након обраде, име Елохим је остављено у оним дијеловима књиџе у којима је ријеч о покајању становника Ниниве и њиховом окретању Богу, док је име Јахве постављено у оне текстове који говоре о Божијој свемоћи, о Њему као творцу и о Његовој милости.⁴ Употреба једног и другог имена повезана је са специфичностима дијелова текста у којима се налази. Сходно овом објашњењу, уникатна употреба имена *Боџ Небески* у 1, 9 повезана је, вјероватно, са одјељком текста у коме се налази. Наиме, Јона сам себе идентификује као „Јеврејина“ који се „боји Господа Бога Небескога“ пред својим хетероген-

² У новије вријеме све је више захтјева да се теза о „хронистичкој историји“ као јединственом књижевном дјелу одбаца. Наиме, поред сличности између *Књиџа дневника*, *Јездре* и *Неемије*, евидентиране су и разлике, на првом мјесту – језичке. Ни теолошке разлике, међутим, нису занемарљиве. Један од кључних аргумената против наведене теорије јесте јасна разлика по питању етничког идентитета и односа према странцима. Аутор *Књиџа дневника* дијели концепт етноса и „религијски другог“ са ауторима *Књиџе о Руџи*, *Књиџе ѝророка Јоне*, а не са *Јездром* и *Неемијом*.

³ Било је покушаја да се овај проблем ријеша теоријом о различитим изворима. Види: Böhme 1887, 285–310; уп. Schmidt (1905) 285–310.

⁴ Ова теорија представља модификацију претходних теорија о различитим изворима књиџе коју заступа Schmidt, L. (1976). „De Deo.“ *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gn 18,22ff und von Hi 1*. Berlin: De Gruyter.

ним и „религијски другим“ сапутницима на лађи приликом буре. То је Бог једног Јеврејина (Јахве – Господ) и, у исти мах, Бог са којим се могу идентификовати и кога могу препознати као свога и Јонини сапутници који нису Јевреји (*Елохе хаишамајим* – Бог Небески), јер су приликом буре „призивали сваки свога Бога“ (1, 5). *Бої Небески* је име за Бога који је универзалан и наднационалан.

У научним расправама трагало се за поријеклом имена *Бої Небески* које се, осим у *Књизи пророка Јоне*, користи и у другим списима постегзилног доба. Тражено је најприје у хананској религији, затим и у персијској. По неким ауторима, појам „Бог Небески“ изведен је из титуле феничанског божанства Ваала (Балшемон) (Niehr 1999, 370–372; уп. Niehr 2003). Његово поријекло је, дакле, у западносемитским религијским системима, одакле га преузимају Арамејци, Израилци, потом и Јудејци. Други аутори у први план стављају употребу овог имена у персијској религији. Тако, нпр., Ајсфелт сматра да се у предегзилној епоси ово име није користило у Израилу, јер је по 1 Цар 18 Вал (Бал) представљао конкуренцију Јахвеу и између њих двојице водио се рат. Списи настали прије вавилонског ропства, тачније – прије персијског доба, не спомињу ово име да би избјегли идентификацију Јахвеа са Ваалом (Eißfeldt 1963, 171–198). По једној занимљивој тези Господ Бог Небески је персијско божанство (Ахура Мазда, творац и бог Сунца), а у библијске списе доспијева из дипломатских разлога (Andrews 1964, 45–57). Персијски Бог и Јахве су исти – жељело се то нагласити у постегзилном периоду, када су Персијско царство и јудејство били партнери и када су им се политички интереси подударали. Име *Бої Небески* је служило као службени назив за Јахвеа у персијској администрацији (Kaiser 1998, 139). У новије вријеме је ова теорија наишла на јаку критику. Хаутман (Houtman 1993, 100) и Нир (Niehr 2003, 192) истичу да Ахурамазда никада не носи титулу „Бог Небески“, иако обитава на небу. Стога је тешко повјеровати у директан утицај персијске религије, односно у идентификацију Ахурамазде и Јахвеа. Такође, евидентирана употреба овога имена у јудејској заједници у Елефантини, у Египту, која није имала разлога да се на овај начин дипломатски прилагођава персијским владарима, јер је била далеко изван зоне њиховог утицаја, додатно оспорава наведену теорију (Becking 2003, 203–226). У сваком случају, независно од његовог поријекла, ово име, више него било које друго, наглашава идеју универзалног Бога – наднационалног, надрегионалног Бога, који је свуда присутан. Ниједан град није изван Шекине – она се појављује у цијелом његовом свијету, не само на Сиону.

Књига пророка Јоне у традицији теолошког антијудаизма

Иако детаљне анализе *Књиге пророка Јоне* јасно показују да се њена проблематика не може свести или редуковати само на питање односа Израиљаца и многобожаца (Roth 2005, 110, уп. Zenger 1998, 552), у историји хришћанског тумачења од реформације до данас, а нарочито у 20. вијеку, овом питању посвећена је највећа пажња. У савременим студијама посебно се наглашава универ-

залност *Књије пророка Јоне*. Однос Бога према многобожачком свијету сагледава се кроз однос аутора књиге према Јониним многобожачким сапутницима (морепловцима) и становницима Ниневије. Књига презентује четири модела односа Јахвеа према многобожачком свијету: 1. Модел есхатолошког суда над народима, по коме су сви укључени у Божији суд, али многобошци, иако треба да страхују, неће погинути. Бог не жели и неће допустити њихово истребљење; 2. По другом моделу, многобошцима је могуће да поштују и упознају Јахвеа и без приступа храму, без обављања култа, што се од Јевреја изричито тражило; 3. Поштовати и познавати Бога је могуће иако се не зна за Божије име Јахве. Ниневљани се обраћају Јонином Богу иако му не знају име; 4. У посљедњем моделу наглашава се да Божија милост не зависи од људског чињења. Божија милост ничим није условљена – ни етичком припадношћу, ни људским дјелима (Roth 2005, 170).

Аутор *Књије пророка Јоне* схвата егзистенцију Израиља међу многобошцима као пророчку егзистенцију. Израиљ добија улогу да многобошце напомене на етичке захтјеве Јахвеа. Ови захтјеви, међутим, не тичу се испуњавања појединачних заповијести *Закона*, већ се тражи општи етичко–религиозни начин живота. Управо је тако описано покајање Ниневљана. Књига, дакле, не тражи асимилацију многобожаца, нити њихову конверзију у јудаизам. Овакав приступ аутора *Књије пророка Јоне* налазимо и у „Аристеевом писму“ – апокрифном дјелу из хеленистичке епохе, па се у неким студијама разматра могућност повезаности ова два дјела (Roth 2005, 170). Аутор жели да поручи да је могућ однос са Богом који није базиран на поштовању Његовог имена, нити на обредном поштовању у јерусалимском храму. У самом средишту књиге (Јона 3) аутор поставља идеју о томе да је један антички мегаполис, који је често синоним за гријех и отпадништво, у стању да се обрати и покаје, и да нађе милост код Бога, а да то не подразумијева учествовање у култу јерусалимског храма или конверзију. Позитивно је описан и цар Ниневљана (као да је ријеч о Киру персијском). То је један од ријетких царева, укључујући израиљске и јудејске, који је у Старом Завјету позитивно описан.

У старијим тумачењима, почев од Мартина Лутера⁵ који, у ствари, наставља мисао Августина (Augustin, Ep. 102.35),⁶ универзална порука *Књије пророка Јоне* постаје аргумент и полазна основа једног типичног антијудејског дискурса. Овдје је Јона приказан као типични представник јудејства које је неспремно и не жели да дијели Божију љубав са другим народима.⁷ Историји антијудејског

⁵ „(Јона) је још увијек имао јудејску, тјелесну идеју Бога, поштујући га као искључиво Бога Јудеја, а не и незнабожаца.“ Martin Luther, „Lectures on Jonah“, u: *Luther's Works, Vol. 19: Lectures on the Minor Prophets II (EPUB Edition)*, 50.

⁶ „На сљедећем мјесту, када Јона себи гради колибу и сједи изнад Ниниве чекајући да види шта ће се десити са градом, пророк је овдје својом личношћу био симбол друге стварности. Он представља Израиљ по тијелу.“

⁷ Тумачења која Јону виде као типичног представника Јевреја полазе од Јона 1, 9. У овом тексту се Јона сам назива Јеврејином. То је назив који показује разлику од многобожачког свијета и највише се употребљава у постегзилно вријеме.

тумачења Јоне је, у наше вријеме, један од најпознатијих савремених тумача ове књиге посветио цијелу студију (Golka 1986, 51–61). Важно је напоменути да у патристици овај тип тумачења није доминантан, иако, додуше, постоји. Оци много веће интересовање показују за мотив Јоне у утроби рибе, што је симбол васкрсења. „Знак пророка Јоне“ (Мт 12, 39–40) за њих је знак васкрсења, евентуално покајања и суда, а не „знак против Израиља“. Јона је за њих слика Христа, а не ускогрудог Јудејца.⁸

Проблем са универзалистичком егзегезом *Књиге пророка Јоне* лежи у томе што је она оптерећена теолошким антијудаизмом, тим тешким наслеђем и бременом европске црквене и теолошке мисли, наслеђем које је посебно постало тешко након Холокауста, након искуства разорних посљедица расистичког антисемитизма. Иако не постоји директна историјска повезаност између хришћанског теолошког антијудаизма, као једне теолошке апстракције и расистичког антисемитизма, који се заснива на битно другачијим основама – на расној теорији и социјално-дарвинистичкој визији свијета, након Холокауста је у западној теологији заузет општар критички став према хришћанској антијудаистичкој традицији. Тзв. теологија након Аушвица покушала је да се суочи са предањем хришћанског теолошког антијудаизма сматрајући га битним елементом у генези модерног европског антисемитизма. Наиме, традиционална антијудејска представа или стереотип гласи: јудејство је партикуларна, национална религија, док је хришћанство, насупротив њему – универзална. То је тзв. супституционални модел антијудаизма – модел који почива на тврдњи да је јудејство лоше, па је зато замијењено хришћанством. Овом моделу савршено одговарају традиционална универзалистичка тумачења *Књиге пророка Јоне*. Ствари не изгледају боље ни са оном егзегезом која Јону не види као типичног представника Израиља, већ само као представника једне епохе – постегзилног јудејства, са којим се први пут појављује ексклузивизам у религијско-националном и формализам у етичко-литургијском смислу. Али и ово се сматра антијудаизмом – тзв. религијско-историјским моделом антијудаизма. Постегзилна епоха је врло важно формативно доба јудејства. У овом периоду валоризују се стара предања и формира јудејство као религијски и етнички идентитет у чијем је средишту *Мојсијев закон*. Постегзилни период важан је темељ идентитета јудејства као религије и културе. Овај период не може се посматрати као само једна епизода у свештеној историји Израиља, епизода која је „успутна“ и „небитна“, и која не може бити мјеродавна у нашем просуђивању јудејске етике.

Тешко је, због тога, наћи адекватну егзегезу ове књиге, егзегезу која би била прихватљива у религијски плуралистичком контексту. Порука да се Божија љубав простире изван граница једне религије, једне заједнице – и те како је добродо-

⁸ Свети Јован Златоуст, „Омилија у присуству императора“, PG 63, 475, 61. Уп: Ориген, *Тумачење Јеванђеља по Маџеју* 12, PG 13, 980 D; Кирило Александријски, „Толкование на пророка Иону“, *БВ* 9 (1893), 37; Блажени Јероним, „Толкование на книгу пророка Ионы“, *Творения* 13 (1896), 223. Тумачење које Јону поставља као тип ускогрудог Јудејца налазимо код Јеронима, „Толкование на книгу пророка Ионы“, 222; и Евтимија Зигавина, *Commentaria*, PG 129, 536 C.

шла. Позиција писца књиге није позиција једног религијског ексклузивисте, већ инклузивисте, чак и религијског плуралисте. Али, на парадоксалан начин, иста позиција отвара простор за тумачења у којима се један религијски идентитет сатанизује и исмијава. Тешко је избјећи хришћански метанаратив базиран на овој књизи који прави контраст између јудејског партикуларизма и хришћанског универзализма.

Излаз би требало потражити у чињеници да је ово књига писана „од Јудејца за Јудејце“. Аутор књиге је индивидуалац, или чак експонент једне странке, који жели да потакне на унутрашњу, интерјудејску корекцију. Аутор књиге стоји насупрот позицији пророка Јоне. Један древни јудејски аутор ставља се на страну Бога, а не на страну „ускоумног“ Јоне. Још је важније то што су јудејске заједнице које су ову књигу прихватиле поистовијетиле себе са Богом који жели спасење Ниневљана, а не са Јониним карактером. Ова чињеница је, с правом тврди један јудејски аутор, „често била игнорисана или заобилажена, јер би таква карактеризација Јудејаца била у контрадикцији са ставовима заговорника поменутог начина читања“ (Zvi 2003, 149). Чување и опстанак ове књиге у Канону јеврејске Библије свједочи да су сами Јевреји препознали да она говори о универзалним вриједностима, а не о јудејском партикуларизму.

Већ сама чињеница да је Јона дио Канона, дио Танаха, довољно је јак аргумент против антијудејских интерпретација. Уз то, *Књига пророка Јоне* има значајну употребу у јудејском литургијском животу. Она се чита на *Јом Кијур* (Дан помирења). На самом богослужбеном завршетку ове важне светковине, након читања *Торе* и *Књиге пророка Михеја* (7, 18–20) слиједи читање *Књиге пророка Јоне* (Gaines 2003, 151). Тако, у процесу богослужења, партикуларистички сентимент пророка Михеја полако се замјењује универзалистичком поруком *Књиге пророка Јоне*. У овом свечаном, празничном читању Јевреји сами себе подсећају на то да се Бог брине за све људе на свијету, за Јевреје и за многобошце. Празник *Јом Кијур* (Дан помирења) у тренутку читања *Књиге пророка Јоне* долази до свог врхунца – Бог се мири са свима, не само са Јеврејима. Бог се свечано мири са многобошцима онаквим какви они јесу – без обраћања на јудаизам. Једини услов за помирење јесте покајање у општем етичком смислу.

Ипак, најбитнији аргумент који осуђује антијудаистичке хришћанске интерпретације и који нам показује не само то да их је могуће избјећи, него их показује као непотребне, тенденциозне и неосноване, налази се у чињеници да неке друге *Књиге Сјароја Завјетја* које такође садрже критику јудејства никада нису тумачене антијудејски у хришћанској традицији (Roth 2005, 110). Тако, нпр., пророчка литература, са критиком социјалне неправде, или девторономистичка, са својим захтјевом за покајање и обнову, једнако као и *Књига пророка Јоне*, критикују јудејство свога времена и остављају простора за антијудејска тумачења, која ипак нису евидентирана у историји хришћанске литературе.

Библиографија

Извори

Ђирилични

Евтимије Зигавин, *Commentaria*, PG 129.

Блажени Јероним, „Толкование на книгу пророка Ионы“, *Творения* 13 (1896).

Свети Јован Златоуст, „Омилија у присуству императора“, PG 63.

Кирило Александријски, „Толкование на пророка Иону“, *БВ* 9 (1893).

Ориген, *Тумачење Јеванђеља ѿ Маџеју* 12, PG 13.

Латинични

Augustin (1900). „Letter CII“, in: Schaff, P. (editor) *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, vol. I*. Edinburg: T&T Clark.

Литература

Andrews, D. K. (1964). „Yahweh the God of the Heavens“, in: McCullough, W. S. (editor) *The Seed of Wisdom*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 45–57.

Becking, B. (2003). „Die Gottheiten der Juden in Elephantine“, in: Oeming, M., Schmid, K. (editors) *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Zürich: Theologischer Verlag, pp. 203–226.

Böhme, W. (1887). „Die Composition des Buches Jona“, *ZAW* 7, pp. 224–284.

Eißfeldt, O. (1963). „Ba‘alšamem und Jahwe“, in: Eißfeldt, O. (editor) *Kleine Schriften* 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, pp. 171–198.

Gaines, H. J. (2003). *Forgiveness in a Wounded World. Jonah's Dilemma* Atlanta: Society of Biblical Literature.

Golka, F. W. (1986). „Jonaexegese und Antijudaismus“, in: *Kirche und Israel* 1, pp. 51–61.

Houtman, C. (1993). *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*. Leiden: Brill.

Kaiser, O. (1998). *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Wesen und Wirkung* 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luther, M. „Lectures on Jonah“, in: *Luther's Works, Vol. 19: Lectures on the Minor Prophets II* (EPUB Edition).

Niehr, H. (1999). „God of Heaven“, in: Van Der Toorn, K., Becking, B., Van Der Horst, P. W. (editors) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 370–372.

Niehr, H. (2003). *Ba‘alšamem. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*. Leuven: Peeters.

Roth, M. (2005). *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Jeel, Jona, Micha und Naum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schmidt, H. (1905). „Die Komposition des Buches Jona“, *ZAW* 25, pp. 285–310.
- Schmidt, L. (1976). „De Deo.“ *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gn 18,22ff und von Hi 1*. Berlin: De Gruyter.
- Wolff, H. (2003). *Studien zum Jonabuch*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Zenger, E. (1998). „Das Zwölfprophetenbuch“, in: Zenger, E. (editor) *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, pp. 517–586.
- Zvi, B. E. (2003). *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud*. London: Sheffield Academic Press.

The Sign of Prophet Jonah

Summary: The paper deals with the question of religious pluralism in the example of the Book of Jonah. By his universal concept of salvation, the author of this Old Testament book, which emerged in the post-exile era, stands opposite the particularism of Ezra and Nehemiah. Of particular importance in the text of the book is the name of God “the God of heaven”, which means that He is universal and supra-national. In the Christian exegesis, the Book of Jonah often served as the basis of anti-Jewish interpretations. Jonah is portrayed as a typical Jew. Contemporary Christian theology should find a model of relations with its own anti-Judaic heritage and offer an interpretation of the Book of Jonah which will be acceptable in a religious pluralistic context.

Key words: Anti-Judaism, God of Heaven, exegesis, Jonah, Nineveh, particularism, Persian Empire, universalism.