Metafore i geste u četirima evanđeljima

Musić, Frano

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

https://doi.org/10.17234/diss.2022.207513

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:511369

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Frano Musić

METAFORE I GESTE U ČETIRIMA EVANĐELJIMA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2022.

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Frano Musić

METAFORE I GESTE U ČETIRIMA EVANĐELJIMA

DOKTORSKI RAD

Mentorica: prof. dr. sc. Ida Raffaelli

Zagreb, 2022.

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Frano Musić

METAPHORS AND GESTURES IN FOUR GOSPELS

DOCTORAL THESIS

Supervisor: professor Ida Raffaelli, Ph.D.

Zagreb, 2022

ZAHVALA

Smjernu zahvalnost iskazujem trojstvenomu Bogu za sve milosti i darove koji su mi bili potrebni da dovršim ovaj rad. Jedinomu Bogu, izvoru sve mudrosti i znanja, čast i slava u sve vjekove.

Duboku zahvalnost dugujem mentorici prof. dr. sc. Idi Raffaelli koja me znanstveno usmjeravala i pratila u pisanju rada.

Tihu i blagoslovljenu zahvalnost izražavam svojim dragim roditeljima, braći i sestrama za svetu blizinu i najveću podršku.

Hvala svima koji su me svojom podrškom podsjećali koliko im značim i koji će se obradovati ovomu radu.

Podatci o mentorici

Ida Raffaelli rođena je 1970. godine u Zagrebu. U istome je gradu završila Klasičnu gimnaziju i na Filozofskome fakultetu diplomirala francuski jezik i komparativnu književnost. Magistrirala je 1994. godine semantičkom temom iz starofrancuskoga, Vokabular moralnih vrijednosti u djelima Chrétiena de Troyes. Godine 2001. obranila je doktorsku disertaciju iz lingvistike, Polisemija i sinonimija u leksiku klasičnoga starofrancuskog pod mentorstvom prof. Kovačeca. Od 1993. do 2002. zaposlena je kao znanstvena novakinja pri Zavodu za lingvistiku Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, a 2002. postaje docenticom na Odsjeku za lingvistiku pri istoj instituciji. Na Odsjeku za lingvistiku od 2009. do 2014. godine radi u zvanju izvanredne profesorice, od 2014. do 2020.u zvanju je redovite profesorice, a od 2020. godine redovita je profesorica u trajnome zvanju. Područja interesa su joj semantika, dijakronijska semantika, sintaksa, a posebice kognitivna lingvistika. Ida Raffaelli surađivala je na brojnim međunarodnim i hrvatskim projektima (Kognitivnolingvistička istraživanja hrvatskoga i engleskoga jezika, ECO-NET, EOSS i dr.), a nekim je projektima bila i voditeljicom (Leksička semantika u izgradnji hrvatskoga WordNeta, vodila je hrvatski tim pri međunardonom projektu Evolution of Semantic Systems pri Max Planck Institutu za psiholingvistiku). Od 2009. do 2011. godine bila je pročelnicom Odsjeka za lingvistiku na matičnome fakultetu, a od 2018. godine ondje je i voditeljicom Poslijediplomskoga doktorskog studija lingvistike. Bila je članicom upravnog odbora i voditeljicom hrvatskoga tima Programa istraživačkog umrežavanja NETWORDS. Od 2005. do 2015. godine bila je glavna urednica časopisa Suvremena lingvistika te potpredsjednica Hrvatskoga filološkog društva od 2007. do 2014. godine. Objavila je više od sedamdeset znanstvenih i stručnih radova i dvije samostalne monografske knjige te dvije uredničke knjige.

Sažetak

Cilj se ovoga rada prepoznaje u sustavnu prikazu i opisu metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima na postavkama teorije konceptualne metafore koja se razvija u kognitivnoj lingvistici krajem osamdesetih godina dvadesetoga stoljeća i temelji se na preslikavanju iz jedne pojmovne domene u drugu na temelju sličnosti. Polazeći od te postavke u kognitivnoj se lingvistici naglašava da su verbalni izrazi samo jedan od oblika u kojemu se metafora može pojaviti. Geste su također jedan vid izraza metafore. Povećano zanimanje za geste kao neverbalne metaforičke izraze počinje devedesetih godina prošloga stoljeća, što se odrazilo i na proučavanje odnosa između metafore i geste. Opis metaforâ i gestâ u evanđeoskim tekstovima usmjeren je na njihovu snagu izražavanja i približavanja apstraktnih domena koje se ne mogu izreći doslovnim jezikom, ali ni pojmovno ni jezično neposredno razumjeti.

U reprezentativnome prikazu izabrana je metafora pastira koja se pojavljuje u svim četirima Evanđeljima. Bit će vidljivo da metafora pastira odražava određeno bliskoistočno poimanje i znanje o svijetu, posebnu životnu povezanost između pastira i ovaca koja se u sinoptičkim Evanđeljima izravno ili neizravno preslikava na Isusa. Uvid u pojmovne strukture evanđeoskoga teksta i sržnu poruku nudi sedam samoobjaviteljskih metafora iz Ivanova Evanđelja kojima Isus predstavlja svoju ulogu u odnosu prema ljudima: „Ja sam kruh života“, „Ja sam svjetlost svijeta“, „Ja sam vrata (ovcama)“, „Ja sam pastir dobri“, „Ja sam uskrsnuće i život“, „Ja sam Put i Istina i Život“ i „Ja sam istinski trs“. Metaforama u drugome licu jednine: „Ti si Petar-Stijena…“ i u drugome licu množine: „Vi ste sol zemlje“ i „Vi ste svjetlost svijeta“ Isus također određuje i približava poslanje svojih učenika.

Zaokruženu cjelinu promatranja metaforičnosti evanđeoskih tekstova čine odabrane geste, osobito one koje odražavaju apstraktne domene i sudjeluju u prenesenome značenju evanđeoske poruke, od kojih treba izdvojiti Judin poljubac i Pilatovo pranje ruku koji su ušli u frazeologiju mnogih jezika.

Ključne riječi: metafora, kognitivna teorija metafore, geste, sinoptička Evanđelja, Ivanovo Evanđelje, pastir, Dobri pastir, Put, Istina, Život

Abstract

The aim of the thesis is recognised in a systematic presentation and description of metaphors and gestures in the four Gospels on the basis of conceptual metaphor theory, which was developed in cognitive linguistics at the end of 1980s and is based on replicating out of one concept domain to another based on similarity. Starting from that assumption, cognitive linguistics emphasises that verbal expressions are only one of the forms in which a metaphor can appear. Gestures are also another form of expressing metaphors. An increased interest in gestures as nonverbal metaphoric expressions started in the 1990s, which was reflected in research on the relationship between metaphors and gestures. A description of metaphors and gestures in Gospel texts is directed at their strength of expression and approach to abstract domains which cannot be uttered literally, nor can they be either conceptually or linguistically directly understood.

A metaphor of the shepherd who appears in all four Gospels was chosen in the representative demonstration. It will be seen that the metaphor of the shepherd reflects a certain Middle Eastern notion and knowledge about the world, a special life bond between the shepherd and the sheep which is directly or indirectly copied onto Jesus in the synoptic Gospels. An insight into conceptual structures of the Gospel text and the core message offers seven self-revelatory metaphors from the Gospel of John in which Jesus represents his relationship towards people: “I am the bread of life”, “I am the light of the world”, “I am the gate (for the sheep)”, “I am the good shepherd”, “I am the resurrection and the life”, “I am the Way, the Truth, and the Life”, “I am the true vine”. Using second person singular metaphors: “You are Peter…” and second person plural metaphors: “You are the salt of the earth” and “You are the light of the world”, Jesus determines and draws closer the mission of his disciples.

A full circle of viewing metaphoricity of the Gospel texts constitute the selected gestures, especially the ones which reflect abstract domains and participate in the message of the Gospel figuratively, where the kiss of Judas and Pilate washing his hands need to be isolated as they have entered the phraseology of many languages.

The thesis is divided in three chapters and includes a theoretical part which is the basis and the framework within which the corpus research will be performed, i.e. the description and the analysis of individual examples of metaphors and gestures in the four Gospels. The first chapter will conceptually define metaphors firstly and mark their specificities and multiplicities which is the reason why they are being researched in many fields of science,

e.g. philosophy, linguistics, psychology, theology. A historical overview of the most important theories of metaphor will follow the sequence from Aristotle's definition and understanding the metaphor as a poetic device and a figure of speech which is based on borrowing and deviation from the literal use of language, all until cognitive linguistic and semantic definition of the metaphor as a cognitive tool and experience of the world. The choice of the authors and theoretical approaches shows the most important emphases in metaphor study which led to the cognitive theory of metaphor in which metaphors are presented as a foundation of thought, language and the understanding of the world. Along with the cognitive theory of metaphor, there grows an interest for gestures as nonverbal expressions of metaphor. That is the reason this theory will be the basis for describing metaphors and gestures in the Gospels.

The second chapter refers to individual examples of metaphors in Gospel texts. It needs to be said that the Gospels are full of figurative speech, abstract notions and explicit metaphors. A metaphor is not simply a figure of speech which serves as a replacement or a fulfilment of conceptual and lexical voids, but it can be used simply, clearly and directly to approach the divine, invisible reality which transcends the visible world and physical experience. The greatest power of metaphors is exactly in the fact that we can mediate and explain something unavailable, unexperienced and unattempted based on the visible, available and experienced in the physical world. With this knowledge, it is easier to follow the description of the selected metaphors, starting with the metaphor of the shepherd which, as a repeating motif and symbol, finds its place in all four Gospels. In order to completely understand the importance of Jesus's metaphor "I am the good shepherd, it was necessary to provide a historical, traditional and cultural framework from which it stemmed, as its rootedness in the Old Testament texts.

All the other Jesus' self-revelatory metaphors, as well as metaphors in the second person singular and plural, require an interdisciplinary approach on a contextual, intertextual, philological and exegetical level. This approach should enable the discovery of an authentic meaning of these notions and their role in the creation of the theological message of each of the evangelists. A special contribution in this part of the thesis is the derivation of new conceptual metaphors.

The last chapter includes gestures as nonverbal metaphorical expressions in Gospel texts. Same as with the analysis of metaphors, the first part of the chapter is the theoretical presentation of the gesture research, with a conceptual definition and relationship to metaphors and concludingly with the divisions certain authors have suggested. It is important

to emphasize that gestures differ from other acts and movements by a communication characteristic, and in the Gospel texts gestures take part in the figurative sense with a precisely defined message and may not be taken literally.

The metaphoricity of the described gestures stems firstly from the context and the Gospel message, but also from the cultural and linguistic background, which tried to reveal itself and connect to wider contextual frameworks. Certainly, that adds an additional value to this description.

A division of gestures in the Gospels relies greatly on the division from the theoretical overview, except in the examples of Gospel gestures which by their roles and participation in communication do not fit in the established framework. Examples of this include the kiss of Judas, Jesus washing the feet of his disciples, writing with his finger in the sand, and Pilate washing his hands, all of which could be classified in a broad and general division of metaphorical gestures.

By using an interdisciplinary approach, the set goal was reached – to systematically describe metaphors and gestures in the four Gospels beginning with their specificities and different understanding from everyday speech and other types of texts and to leave the door open for further research.

Keywords: metaphor, the cognitive theory of metaphor, gestures, synoptic Gospels, the Gospel of John, shepherd, the Good shepherd, the Way, the Truth, the Life

SADRŽAJ

1. UVOD 1
1. 1. Cilj i pretpostavke istraživanja 3
1. 2. Metodologija i plan istraživanja 5
2. METAFORA 8
2. 1. Aristotelova teorija metafore 9
2. 2. Interakcijska teorija metafore 15
2. 3. 1. I. A. Richards 15
2. 3. 2. M. Black 19
2. 3. M. Beardsley: teorija kontroverzije i teorija verb. suprotstavljanja 24
2. 4. D. Davidson 30
2. 5. J. R. Searle: pragmatička teorija metafore 33
2. 6. Jakobsonov strukturalistički pogled na metaforu 38
2. 7. M. Reddy: metafora provodnika 41
2. 8. Kognitivna teorija metafore 45
2. 8. 1. Utjelovljenje i predodžbene sheme 46
2. 8. 2. Preslikavanja, koncepti, domene i konceptualne metafore 49
2. 8. 3. Vrste konceptualnih metafora 56
2. 8. 4. Metafore strukture događaja 57
2. 8. 5. Prvotne i složene metafore i metafore sličnosti 58

3. POJEDINAČNE METAFORE U EVANĐELJIMA 64
3. 1. Jezik i vjera – ograničenost izrecivosti temeljnih vjerskih pojmova 66
3. 2. Metafore u vjerskome diskursu 73
3. 3. Prijevodi metafora u Novome zavjetu: izazov i važnost 79
3. 4. Metafora pastira 88
3. 4. 1. Pastiri na Bliskome istoku 93
3. 4. 1. 1. Metafora pastira u Mezopotamiji 95
3. 4. 1. 2. Metafora pastira u Egiptu 97
3. 4. 2. Metafora pastira u Starome zavjetu 100
3. 4. 2. 1. David – pastir – kralj 103
3. 4. 2. 2. Jahve – jedini pastir Izraela 110

3. 4. 3. Metafora pastira u Evanđeljima 118
3. 5. Metafore pastira u sinoptičkim Evanđeljima 126
3. 5. 1. Matejevo Evanđelje 127
3. 5. 1. 1. Isus – obećani kralj i pastir Izraela (Mt 2, 6) 131
3. 5. 1. 2. Metafora pastira kao slika posljednjega suda
(Mt 25, 31 – 32) 136
3. 5. 2. Markovo Evanđelje 138
3. 5. 2. 1. Ovce bez pastira (Mt 9, 36 i Mk 6, 34) 140
3. 5. 2. 2. Metafora pastira kao navještaj Isusove smrti
(Mt 26, 31 – 32 i Mk 14, 27 – 28) 146
3. 5. 3. Lukino Evanđelje 149
3. 5. 3. 1. Metafora *janjci među vukovima*
(Lk 10, 3; Mt 10, 16) 154
3. 5. 3. 2. *Malo stado* (Lk 12, 32) 156
3. 6. Ivanovo Evanđelje 160
3. 6. 1. Metafora pastira u Ivanovu Evanđelju 163
3. 6. 1. 1. „Ja sam vrata ovcama“ (Iv 10, 7. 9) 166
3. 6. 1. 2. „Ja sam pastir dobri“ (10, 11. 14) 175
3. 6. 1. 3. Isus – Jaganjac Božji (Iv 1, 29) 181
3. 6. 1. 4. „Pasi jaganjce moje!... Pasi ovce moje“
(Iv 21, 15 – 17) 184
3. 6. 2. Druge „Ja sam“ metafore 193
3. 6. 2. 1. Isus je Krist – Pomazanik i Spasitelj
(Iv 4, 29) 194
3. 6. 2. 2. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς – „Ja sam kruh života“
(Iv 6, 35. 48. 51) 197
3. 6. 2. 3. Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου –
„Ja sam svjetlost svijeta“ (Iv 8, 12) 200
3. 6. 2. 4. Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή –
„Ja sam uskrsnuće i život“ (Iv 11, 25) 204
3. 6. 2. 5. Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή –
„Ja sam Put i Istina i Život“ (Iv 14, 6) ……..... 209
3. 6. 2. 6. Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ –
„Ja sam istinski trs“ (Iv 15, 1) 213

3. 6. 3. „Ti si“ metafore 220
3. 6. 3. 1. Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος – „Ti si Krist – Pomazanik, Sin Boga živoga“ (Mt 16, 16; Mk 8, 27 – 30) 221
3. 6. 3. 2. Σὺ εἶ Πέτρος-πέτρᾳ – „Ti si Petar-Stijena“ (Mt 16, 18) 221
3. 6. 3. 3. *ἁλιεύς*/ἁλιεῖς *ἀνθρώπων* – „ribar(i) ljudi“ (Mt 4, 19; Mk 1, 17; Lk 5, 10)..... 223
3. 6. 4. „Vi ste“ metafore 225
3. 6. 4. 1. Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς – „Vi ste sol zemlje“ (Mt 5, 13) 226
3. 6. 4. 2. Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου – „Vi ste svjetlost svijeta“ (Mt 5, 14) 230

4. GESTE 233
4. 1. Pojmovno određenje 233
4. 2. Pregled proučavanja gestâ 234
4. 2. 1. Ciceron o govornikovim gestama 235
4. 2. 2. Kvintilijanov sustavni pristup 238
4. 2. 3. Geste kao univerzalni jezik u 17. i 18. st. 240
4. 2. 4. Devetnaesto i dvadeseto stoljeće 248
4. 3. Odnos između metafore i geste 254
4. 4. Podjela gestâ 259
4. 5. Geste u Evanđeljima i njihova metaforičnost 263
4. 5. 1. Obredne geste 264
4. 5. 1. 1. Geste kao dio obreda 264
4. 5. 1. 2. Geste pri izlječenju i uskrišenju 269
4. 5. 2. Deiktične (pokazne) geste 272
4. 5. 3. Ekspresivne geste (ja-geste) – kojima se izražavaju unutarnja stanja 274
4. 5. 4. Geste kojima se izražava poštovanje, poniznost i vjera 276
4. 5. 5. Geste ismijavanja, izrugivanja i prijezira 280
4. 5. 6. Geste kao pokreti čitavoga tijela 281

4. 5. 7. Poljubac kao dvoznačna gesta 282
4. 5. 8. Isusova gesta pranja nogu učenicima 286
4. 5. 9. Pilatovo pranje ruku 287
4. 5. 10. Pisanje prstom po zemlji 289
4. 5. 11. Geste koje isključuju govor 292

5. ZAKLJUČAK 295
IZVORI I LITERATURA 300
ŽIVOTOPIS 328

1. UVOD

Pojavom i razvojem kognitivne lingvistike, i to osobito kognitivne semantike, metafori se dodjeljuje središnje mjesto u oblikovanju pojmovnih struktura, gradbi značenja i značenjskih struktura, što je posebice vidljivo u Lakoffovu i Johnsonovu (1980.) pristupu definiranju naravi metafore ponajprije kao pojmovne, a tek onda jezične. Metafora je zapravo u središtu misli i jezika, strukturira mišljenje i znanje, utemeljena je na tjelesnome iskustvu i zadanosti, dodiru sa svijetom, društvenim i kulturnim okvirima. Drukčije rečeno, metafora je neizbježan i spontan proces mišljenja i doživljavanja, otkriva način na koji razmišljamo, djelujemo i doživljavamo svijet. Ona je ključ i središte spoznajnih procesa i organizacije misli. Posebnost je i bît metafore da odražava pojmovna preslikavanja u kojima se, na temelju niza podudarnosti, nejasne i apstraktne domene znanja opojmljuju pomoću poznatih i konkretnih domena. Ovaj kognitivno-sematnički pristup metafori primjenjiv je na sve vrste tekstova.

Evanđelja su zbog svoje usmjerenosti i poruke posebni književni i jezični ostvaraji puni figurativnoga govora i metaforičkih izraza. Opravdano se može tvrditi da je metafora glavna figura u evanđeoskoj poruci, moćna i prikladna da se njome jasno i jednostavno približe duhovne stvarnosti, ono što nadilazi naše ovozemaljsko iskustvo i znanje, transcendenti svijet koji je teško izraziti doslovnim jezikom.

Evanđelist se Ivan, primjerice, služi mrežom međusobno povezanih metafora koje čine zajedničku strukturu njegova Evanđelja oko koje gradi spasenjsku poruku. I u sinoptičkim se Evanđeljima pomoću metaforičkih izraza i konceptualnih metafora pruža ključ za razumijevanje Boga Oca i njegove ljubavi i brige za sve ljude očitovane u Isusu Kristu, donositelju vječnoga života i spasenja. Stoga je proučavanje metafore u evanđeoskim tekstovima itekako važno za potpunije razumijevanje i tumačenje teoloških naglasaka i ciljeva četvorice evanđelista. To jednako vrijedi i za geste koje svojom posebnosti i komplementarnosti izražavaju preneseno značenje i očituju metaforičnost evanđeoskih tekstova.

Lakoffov i Johnsonov pristup, naime, izazvao je veliko zanimanje i brojne kritike koje su naglašavale nedostatak iskustvenoga utemeljenja i zatvorenosti u krugu tako da se posebice u govoru o metaforama mora imati na umu primijenjeni okvir za proučavanje metaforâ u uporabi, a on se ne odnosi samo na verbalnu komunikaciju nego i na neverbalnu – geste koje se pritom rabe. Upravo geste pomažu otkriti je li metaforičnost aktivna u nekome govoru. Geste tako postaju jednim od medija izražavanja metaforâ, složene strukture značenja koje

pod određenim uvjetima mogu postati jezikom, jer su ostvarenje pojedinoga pojma, s jasno definiranim pojmovnim sadržajem koji označavaju. Geste i govor itekako su povezani iako su različiti, tako da se geste mogu razumjeti kao integralni koncept jezika – slikovito izražavanje. Oboje sudjeluju u zajedničkome komunikacijskom procesu, međusobnoj interakciji, u službi izražavanja misli.

Osamdesetih godina prošloga stoljeća raste zanimanje za ulogu gestâ kao neverbalnih metaforičkih izraza u komunikaciji. Brojna proučavanja pokazuju osobitu važnost spontanih gesta za govornika dok oblikuje i iznosi misli, ukazujući na potrebu suočavanja s izazovima primjene teorije konceptualne metafore na neverbalni vid komunikacije. Geste pružaju uvid u razmišljanje, što pomaže da govornik može pratiti primatelje svoga govora i po tome oblikovati svoj govor. Isto su tako geste od velike pomoći primateljima u razumijevanju poruke i u logičkoj organizaciji temeljnih zamisli. Pri razumijevanju pojedinih gesta treba uzeti u obzir da geste nisu uvijek lako razumljive, nego da mogu biti dvoznačne ili višeznačne i da njihovo razumijevanje, kao i značenje metafore, ovisi o surječju.

Odnos između metaforâ i gestâ od iznimne je važnosti za cjelovito razumijevanje metaforičnosti bilo kojega teksta, a još više evanđeoskih tekstova koji su po svojoj naravi metaforični. Konceptualne su metafore itekako aktivne u stvaranju jezičnih izraza i utječu na način razmišljanja, doživljavanja i djelovanja. To je prepoznatljivo u govoru, ali i u gestama kao mediju izražavanja, ostvarenja određenoga pojma s jasno određenim značenjskim poljem.

Jedno je od osnovnih načela u kognitivnome pristupu, kako je rečeno, da metafora proizlazi iz pojmovnoga preslikavanja između dviju domena, pri čemu su riječi samo jedan od oblika u kojemu se mogu pojaviti. Bez obzira na to što se u svakodnevnoj komunikaciji pozornost uglavnom usmjerava na riječi, verbalnu komunikaciju, često nam geste otkrivaju više od riječi da toga nismo ni svjesni. Mogu odražavati isti pojmovni sadržaj kao i riječi, biti dopuna jezičnomu iskazu, ali nerijetko otkrivaju posve suprotan govor; riječima se može izricati ili tvrditi jedno, a gestama pokazivati suprotno. Sve su to kriteriji po kojima se geste mogu promatrati i svrstati u kategrije, ovisno o njihovu odnosu prema govoru, spoznajnoj ulozi i značenju. Zanimanje za geste u ovome radu motivirano je odnosom prema metafori i načinom sudjelovanja u prenesenome značenju evanđeoskih tekstova. Identificirat će se i obraditi metaforičke geste koje su prikaz apstraktnih ciljnih domena.

Razina metaforičnosti evanđeoskih tekstova obuhvatit će metafore koje imaju važnu ulogu u tumačenju biblijskih simbola i pripovijesti, počevši s metaforom pastira koju izravno ili neizravno nalazimo u svim četirima Evanđeljima, potom sedam samoobjaviteljskih Isusovih metafora u Ivanovu Evanđelju („Ja sam pastir Dobri“,„Ja sam vrata“, „Ja sam kruh života“,

„Ja sam svjetlost svijeta“, „Ja sam uskrsnuće i život“, „Ja sam Put i Istina i Život“ i „Ja sam istinski trs“) i na kraju metafore u drugome licu jednine („Ti si Petar – Stijena“ i neizravna metafora „odsada ćeš loviti ljude“)i u drugome licu množine (neizravna metafora „...učinit ću vas ribarima ljudi“ i izravne: „Vi ste sol zemlje“ i „Vi ste svjetlost svijeta“), koje se, kao što ćemo pokazati, mogu tumačiti kao konceptualne metafore, a što će biti naglašeno i formuliranjem u pretpostavki.

Da bi se na metaforičkoj razini uronilo u evanđeoske tekstove, potrebno je također obuhvatiti i proučiti geste, posebne neverbalne izraze u komunikaciji i govoru, kao nadopuna ili samostalno, osobito pod vidom njihova prenesenog značenja i poruke koju prenose.

Proučavanje metaforâ i gestâ široko je i otvoreno područje znanstvenoga zanimanja. Brojni radovi i zbornici o odnosu metaforâ i gestâ ukazuju na potrebu interdisciplinarnoga pristupa ovoj problematici. Jedan od takvih pristupa trebao bi biti vidljiv u ovome doktorskom radu, koji barem dijelom popunja veliku prazninu u proučavanjima ovakve vrste općenito, a izrazito na hrvatskome jezičnom području.

1. 1. Cilj i pretpostavke istraživanja

Cilj je ovoga rada pružiti sustavan prikaz i raščlambu metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima, s naglaskom na njihove posebnosti, ulogu i važnost u oblikovanju i razumijevanju evanđeoskih tekstova. U kognitivnolingvističkome i teološko-egzegetskome opisu odabranih evanđeoskih pojmova bit će vidljivo da je metafora središnja figura u govoru o stvarnosti na koju upućuju evanđeoski tekstovi. Polazeći od metaforičke naravi evanđeoske poruke i u skladu s naslovom, rad će sadržavati opis izabranih metaforâ i gestâ u Evanđeljima koje ilustriraju zadani kulturološki i tradicijski okvir, ali i različite utjecaje, te svojom metaforičnosti otvaraju put boljemu razumijevanju teološkoga narativnog usmjerenja pojedinoga autora. U okviru se zadane teme, dakle, ne problematizira oprjeka između verbalne i neverbalne komunikacije, nego se opisuje odnos između metaforâ i gestâ, njihova isprepletenost, prožetost i nadopunjavanje u jezičnome kodiranju na vrlo zanimljivu i posebnu korpusu četiriju Evanđelja, s brojnim primjerima metaforâ i gestâ metaforičke naravi.

Iako je evanđeoska poruka bitno metaforična i zahtijeva otklon od doslovnoga značenja, nikako to ne smije voditi prema zaključku da su svi izrazi evanđeoskoga jezika i geste metaforični. Na opasnost od čitanja evanđeoskih tekstova isključivo s metaforičkim ključem upozorit će se u govoru o metafori u vjerskome diskursu.

Evanđeoski tekstovi upravo zbog svoje metaforičke naravi nude drukčije uvide u pojmovne strukture, što će omogućiti dodatan uvid u konceptualne metafore i njihove strukture. Posebnost jezičnoga ostvarenja evanđeoskih tekstova i drukčiji uvidi u pojmovne strukture zahtijevaju da se u radu ponudi kontekstni okvir u kojemu se metafore i geste pojavljuju, što uključuje poveznicu s kulturom, tradicijom, povijesti i književnosti bliskoistočnoga ozemlja koji su utjecali na stvaranje određenoga pojma i pojmovnoga svijeta u starozavjetnoj tradiciji, a preslikani su ili posve preuzeti u Evanđeljima. Cilj je da iz kognitivnolingvističke perspektive bude vidljivo znanje o svijetu koje se iz bliskoistočne i biblijske tradicije prenosi u tim evanđeoskim metaforama i na koji način utječu na oblikovanje evanđeoske poruke.

Nekoliko je pretpostavaka od kojih se polazi:

1. Evanđeoski su tekstovi po svojoj naravi, strukturi i poruci metaforični.

U primjerima izabranih metafora bit će jasno vidljivo da je metafora glavno sredstvo za izricanje duhovne stvarnosti, nečega što nije blisko i vidljivo i ne može se doslovno izreći.

2. Uporaba metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima razlikuje se od uobičajenoga, svakodnevnoga govora, kao i drugih vrsta tekstova.

U radu će se pokazati da metafore i geste imaju određen utjecaj na pogled i znanje o svijetu, odnos prema vidljivoj i duhovnoj stvarnosti.

3. Neke od Isusovih tvrdnja mogu se tumačiti kao konceptualne metafore.

Isusove su samoobjaviteljske tvrdnje najistaknutija ostvarenja konceptualnih metafora jer se provlače kroz čitav niz diskursnih razina i prožimlju u cijelosti simboličko značenje evanđeoskih tekstova na višim razinama. Međusobnim povezivanjem, ali i povezivanjem s drugim metaforama, one sudjeluju u izgradnji evanđeoskih tekstova i poruke u cjelini.

Potpunijemu sagledavanju trebalo bi poslužiti i određenje konceptualnih metafora koje su izvedene na temelju razumijevanja evanđeoskoga teksta i na postavkama konceptualne teorije metafore. Pritom treba podsjetiti na metafore i geste koje su postale dijelom ne samo hrvatske frazeologije nego i brojnih svjetskih jezika („Janjci među vukovima“, „Vuk u ovčjoj koži“, „Judin poljubac“, „Pilatovo pranje ruku“ itd.) i utkane u nova surječja.

1. 2. Metodologija i plan istraživanja metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima

Opis i razradba zadane teme uključivat će teorijski dio i rad na korpusu četiriju Evanđelja. Glavni se dio rada odnosi na opis i raščlambu metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima. Evanđeoski su tekstovi posebna književna vrsta s mnoštvom snažnih slika, simbola, metafora

koje su ukorijenjene u starozavjetnoj tradiciji, a preuzete su iz bliskoistočnoga, semitskoga svijeta. Svijest o „skrivenome blagu“ u Evanđeljima koje treba otkrivati u neprestanome čitanju, ali i tumačenju drugima u bitnome određuje način na koji se pristupilo obradbi naslovljene teme. Prvi je korak podrazumijevao traženje u evanđeoskim tekstovima onih metafora koje se zbog uloge u izgradnji evanđeoske poruke nikako ne bi smjele izostaviti. Sedam Isusovih samoobjaviteljskih metafora („Ja sam...“), koje će se promatrati i kao odrazi istovjetnih konceptualnih metafora, svakako ispunjavaju ove zahtjeve. Potom su izdvojene metafore u drugome licu jednine („Ti si...“) i u drugome licu množine („Vi ste...“). Budući da se sedam Isusovih samoobjaviteljskih metafora nalaze u Ivanovu Evanđelju, trebalo je pronaći metaforu koja je oprimjerena u svim četirima Evanđeljima. Metafora se pastira kao ponavljajući motiv izravno ili neizravno pojavljuje u svim Evanđeljima s međutekstnim poveznicama i navodima iz starozavjetnih tekstova. I traženje gestâ u evanđeoskim tekstovima pratio je sličan postupak, s naglaskom na geste koje samostalno ili kao dopuna u komunikaciji sudjeluju u prenesenome značenju.

Iz naslova je očito da rad uključuje interdisciplinaran pristup s najmanje dvama znanstvenim poljima – lingvistikom i teologijom, ali stvarno zahvaća kudikamo šire i spaja nekoliko različitih pristupa, od teološko-filozofskoga i egzegetskoga, klasične filologije i književnosti, do kulturološkoga, koji su polazište za kognitivnolingvistički opis. Svaki pristup otkriva prednosti i nedostatke. Ovakav se način, sa svim ograničenjima, čini dobrom podlogom za kognitivnolingvistički opis evanđeoskih metafora i gesta, uvijek s potrebnim proširivanjem i novim spoznajama.

U trodijelnoj strukturi rada najprije će se pružiti teorijske spoznaje o metafori, od pojmovnoga određenja, povijesnoga pregleda najvažnijih teorija do sustavnijega modernog proučavanja metafore u kognitivnoj lingvistici, a napose u kognitivnoj semantici, u čemu prednjače G. Lakoff i M. Johnson koji prepoznaju metaforičku pojmovnu i jezičnu narav. Potrebno je pritom, u svjetlu opravdanih kritika ovomu pristupu, nadići primijenjeni okvir za proučavanje uporabe metaforâ koji se nikako ne smije ograničiti samo na verbalnu komunikaciju, nego se također odnosi i na neverbalnu komunikaciju, odnosno geste.

Teorijski će pregled pružiti potrebne spoznaje i okvir unutar kojega će se opisivati izabrane metafore i geste u četirima Evanđeljima, posebnoj vrsti teksta po svojoj naravi i strukturi, osobito u svjetlu kognitivne teorije i naglašavanja sveprisutnosti metafore i njezine presudne važnosti za organizaciju ljudske misli, jezika i iskustva.

Evanđeoski tekstovi obiluju pojedinačnim primjerima konceptualnih metafora. Pozornost drugoga, možemo reći središnjega, dijela rada usmjerit će se na nekoliko središnjih metafora pomoću kojih se približava i prenosi spasenjska poruka. Isusove su samoobjaviteljske metafore iz Ivanova Evanđelja nezaobilazne jer zahvaćaju srž evanđeoske poruke. Vrlo važna metafora pastira, s primjerima iz svih četiriju Evanđelja, otkriva Isusa kao dobroga i brižnoga pastira u odnosu prema povjerenim ljudima kao njegovim ovcama za koje će položiti svoj život, u potpunoj suprotnosti od najamnika i zlih pastira. Ova je metafora duboko ukorijenjena u starozavjetnim, osobito proročkim, tekstovima, kao ponavljajući motiv, s neprestanim najavama ispunjenja, što se ostvaruje u Isusu kao dobrome pastiru. Da bi se moglo razumjeti njezino preuzimanje i značenje u evanđeoskim tekstovima, pružit će se široki povijesni okvir iz kojega nastaje. Metafora pastira izvrstan je primjer kako se znanje o svijetu i ulozi pastira pretače u evanđeoske tekstove i u kojoj mjeri, promatrano iz kognitivnolingvističke perspektive, pridonosi jasnijoj slici poimanja vjere i boljemu razumijevanju evanđeoske poruke. Zbog njezine iznimne uloge u približavanju Isusove povezanosti i ljubavi prema ljudima ovoj dominantnoj biblijskoj slici koja se nalazi u svim četirima Evanđeljima pripada znatan dio rada, s iscrpnim opisom bliskoistočnoga kulturološkog okvira i starozavjetne tradicije, koja ima vrhunac u Isusovoj konceptualnoj metafori „Ja sam pastir dobri“. Opis metafore pastira u ovome radu traži osnovni, nikako detaljni, egzegetski pristup evanđeoskim tekstovima u kojima se pojavljuje izričito ili neizravno, kao i bitne povijesne, kulturne i simboličke vidove (judeo-kršćanski tradicijski okvir koji čuva od površnosti, proizvoljnosti i pogrješnih tumačenja) kojima se rasvjetljava dubina i smisao središnje Isusove metafore: „Ja sam pastir dobri“ (Iv 10, 11. 14 – 15). Osobito će se stoga pozornost posvetiti interakciji evanđeoskih i starozavjetnih tekstova.

Sličan se uzorak, koliko je moguće, nastoji slijediti i u drugim Isusovim metaforama o sebi (metafore „Ja sam...“) i o njegovim učenicima (metafore „Ti si...“ i „Vi ste...“), kojima je odredio poslanje svojim učenicima, a Petra nazvao stijenom na kojoj će sagraditi svoju Crkvu (Mt 16, 19). Raščlamba ovih konceptualnih metafora podrazumijevat će također egzegetski pristup s namjerom otkrivanja izvornoga značenja predmetnih metafora, kulturološke i kontekstne određenosti i teološke poruke. Dodatnu bi vrijednost u raščlambi metaforâ trebalo imati i osobno određenje novih konceptualnih metafora na temelju razumijevanja evanđeoskih tekstova i na postavkama konceptualne teorije metafore.

Posljednji, treći, dio rada odnosit će se na geste, pojmovno određenje, proučavanje, odnos metaforâ i gestâ, podjele i primjere iz četiriju Evanđelja osobito u pogledu metaforičnosti koju imaju ponajprije zbog surječja, evanđeoske poruke koja je po sebi metaforična. Uz pomoć

nekoliko autora pokušat će se riješiti pojmovne poteškoće i pokazati različiti načini podjelâ, ovisno o obilježjima gestâ koje su navedenim autorima u prednjemu planu. To će pomoći u smještanju gestâ iz Evanđeljâ, s naglaskom na njihovu metaforičnost i otklon od doslovnoga značenja. Najprije će biti govora o obrednim gestama, odnosno gestama kao dijelovima obreda i gestama kojima se Isus služi u izlječenju bolesnika i uskrišivanju mrtvih. Od obrednih gesta izdvajaju se molitvena i zazivna gesta pogleda prema nebu ili podizanje očiju, udaranje u prsa kao izraz skrušenosti i pokajanja. Nakon toga slijede pokazne geste i ekspresivne geste s primjerima iz evanđeoskih tekstova koje se uklapaju u iznesene podjele u teorijskome dijelu. Pozornost u ekspresivnim gestama zadržava se na gesti razdiranja haljine velikoga svećenika, s pozadinom i kontekstnim okvirom za ispravno tumačenje. Brojni su primjeri za geste kojima se izražava poštovanje, poniznost i vjera: bacanje pod noge, padanje ničice pred Isusa, pokloniti se ničice, pokloniti se do zemlje, obujmiti mu noge, prostrijeti haljine i grane po putu, suzama kvasiti noge, kosom otirati i mazati pomašću i okrenuti drugi obraz onu tko nas udari po jednome, snažna gesta poniznosti i blagosti. Niz se nastavlja gestama ismijavanja, izrugivanja i prijezira, s izrazito odbojnom gestom pljuvanja Isusu u lice. Posebne su geste Judin poljubac, Pilatovo pranje ruku, Isusovo pranje nogu učenicima i pisanje prstom po zemlji jer nose posebno značenje i ispunjavaju bitno drukčiju komunikacijsku ulogu od doslovne uporabe. Po tome ne pripadaju samo jednoj vrsti i mogu se odrediti metaforičkima. Poglavlje se svršava gestama koje isključuju govor i osvrtom na poteškoće u smještanju izabranih gesta.

2. METAFORA

Prije nego pružimo određenje ovoga pojma treba reći da je metafora, zbog svoje višestrukosti i posebnosti, bila i ostala predmetom filozofskih, lingvističkih, teoloških i drugih znanstvenih zanimanja i brojnih pokušaja da se opiše i odredi njezina bit. Otuda i najrazličitiji kutovi motrenja i širok spektar pristupa. Janet Martin Soskice spominje čak sto dvadeset pet različith definicija metafore, što je, kako tvrdi, zasigurno samo mali dio iznesenih, jer „definicija metafore korisna jednoj disciplini često se pokazuje nezadovoljavajućom drugoj“.[1] Istodobno predlaže: „Kao radna definicija metafore reći ćemo da je metafora ona figura govora kojom govorimo o jednoj stvari u izrazima za koje se vidi da sugeriraju drugu.“[2]

Najopćenitije uzevši metafora (μετα-φέρω – drugamo nositi, premjestiti, prenijeti, primijeniti na koga ili što; μεταφορά – prijenos) predstavlja svako prenošenje, obraćanje ili promjenu značenja, slikovito izražavanje. Međutim, prijenos značenja nije obilježje samo metafore, nego i svih tropa, pa se metafora po tome ne izdvaja od drugih tropa.[3] Metafora se ponajprije povezuje s različitim pjesničkim umijećima. Riječ je, dakle, o jezičnoj stvarnosti, za razliku od stilističkoga promatranja u kojemu je metafora mikrostrukturalna figura najtipičnijega slučaja promjene značenja i u tome se smislu govori o književnoj, pjesničkoj stvarnosti.

Poslije pojmovnoga određenja metafore prikazat ćemo pregled najvažnijih teorijâ metafore, od Aristotelova definiranja metafore i supstitucijsko-poredbenoga pristupa, interakcijske teorije, teorije kontroverzije, strukturalističke i pragmatičke teorije, do kognitivnih pristupa. Ovakav slijed praćenja metafore pruža povijesni pogled razvoja teorijâ metafore, od početnoga razumijevanja metafore kao pjesničkoga ukrasa do sredstva spoznaje i doživljaja svijeta, kognitivnoga sredstva u kognitivnoj lingvistici i semantici. Drugim riječima, od početnoga razumijevanja da je metafora jednostavno dio govora i sporedno sredstvo, do tvrdnje da je metafora oblik mišljenja koji ima spoznajnu, središnju ulogu. Čak štoviše, „empirijska istraživanja u kognitivnoj znanosti ukazuju na to da su mnogi vidovi svakodnevnog razmišljanja i jezika zapravo metaforički, tako da metaforu možemo shvatiti kao primarni oblik mišljenja“[4].

---

[1] J. M. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, New York, 1985. (ponovljeno izd. iz 2002. godine), str. 15.
[2] Isto.
[3] Usp. R. SIMEON, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva* (II), Matica Hrvatska, Zagreb, 1969., str. 809.
[4] Z. ČULIĆ, *Čovjek, metafora, spoznaja*, Književni krug, Split, 2003., str. 11.

Pregled teorijâ metafore koje će biti predstavljene mogu se, u skladu s Ortonyjevim pristupom, podijeliti na neustrojbene (*non-constructivist theories*) i ustrojbene (*constructivist theories*) teorije. Neustrojbene teorije promatraju metafore kao otklon od uobičajene uporabe i kršenje jezičnih pravila, kao „prilično nevažne, devijantne i parazitske u 'normalnoj uporabi'“. Suprotno tomu, u ustrojbenim teorijama metafora ima važnu ulogu u jeziku i u mislima, nezaobilazan je dio našega razumijevanja svijeta.[5] Također se proučavanje metafore može promatrati pod vidom objektivizma, po kojemu je doslovni jezik zbog svoje preciznosti i nedvosmislenosti prikladan za opis objektivne stvarnosti, i iskustvenoga realizma koji odbacuje jedno objektivno i apsolutno točno znanje o svijetu, a metafori i značenju dodjeljuje središnje mjesto.[6] Od autora koji su bliže objektivizmu opisat će se Aristotelova teorija metafore, potom nekoliko teorija iz dvadesetoga stoljeća počevši s Richardsovom i Blackovom interakcijskom teorijom, u kojoj je vidljiv odmak od objektivizma, objektivističkih pogleda na metaforu. Beardsleyjeva pak teorija kontroverzije i verbalnoga suprotstavljanja, Davidsonov pogled na metaforu pod vidom jezične uporabe i doslovnosti, Searlova pragmatička teorija, Jakobsonova strukturalističkog pogleda bliži su objektivizmu, odnosno neustrojbenim teorijama. Kao nagovještaj iskustvenoga realizma i kognitivnoga pogleda na metaforu tu je Reddyjeva teorija provodnika. Reprezentativni odabir autora pomoći će pokazati različite etape u razvoju sustavnijih proučavanja metafore koja su dovela do kognitivne teorije metafore za koju metafora predstavlja temelj jezika, misli i razumijevanja svijeta, u čijemu će se svjetlu motriti metafore u evanđeoskim tekstovima.

2. 1. Aristotelova teorija metafore

Problematika se metafore može pratiti od Aristotelova proučavanja retorike i poetike kao dvaju zasebnih područja. Ta se dvojnost retorike i poetike očituje u različitoj uporabi diskursa i u različitim okolnostima diskursa. Retorika je predstavljala govorničku vještinu, a krajnji joj je cilj uspjeti u uvjeravanju – „retorika je umijeće uvjeravanja“. Ona je umijeće rasprave, obrane, pohvale, pokude i po svojoj krajnjoj nakani, uspjeti u onome „što je uvjerljivo“, pružala je moć onomu koji je njome ovladao.[7] Poetika, naprotiv, ne teži uvjeravanju i nije

[5] Usp. A. ORTONY, „Metaphor, language and thougth“, u *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. (2. izd.), str. 2.
[6] Usp. isto. G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York, 1999, str. 96.
[7] Stara definicija preuzeta od sicilskih filozofa: πειθοῦς δημιουργός koju Platon rabi u dijalogu između Sokrata i sofista i retoričara Gorgije, Kalikla i Pola o govorništu, koju Sokrat stavlja nasuprot filozofiji, s naglasom na pravednost i nepravednost. Gorgija određuje govorništvo kao posebnu vstu uvjeravanja, koje ima veliku moć

vještina govorništva, nego je *umjetnost pjesmotvorâ i to najprije tragičarâ*. Osim što se razlikuju po diskursu, retorika i poetika imaju različita polazišta i ciljeve. Retorika je umijeće izmišljanja ili pronalaženja dokaza, a poezija ništa ne dokazuje, nego joj je cilj mimetički – oponašanje. Ovo nas razlikovanje retorike i poetike uvodi u govor o metafori.

Po svojoj jedinstvenoj strukturi – jer predstavlja prijenos značenja – metafora pripada jednomu i drugomu diskursu, ima dvije uloge: retoričku i poetsku. Ali treba reći da se metafora ne vezuje ni za retoriku ni za poetiku na razini diskursa nego samo za jedan dio diskursa – za pojedinu riječ, preciznije rečeno za ime[8]. Aristotel naime nabraja dijelove elokucije i definira ime *prvim entitetom koji ima značenje*, dakle definira ga značenjskom jedinicom: „Ime je složen značeći glasovni niz koji ne označuje vrijeme, a čiji nijedan dio sam po sebi nema značenja.“[9]

Vidljivo je kako se ime definira najprije u oprjeci prema slogu koji je „glasovni niz bez značenja“[10] – jer je ime „složen zvuk proviđen značenjem“ – a potom i u oprjeci prema glagolu[11], koji za razliku od imena označava vrijeme.

Nakon analize elokucijskih dijelova Aristotel nabraja vrste imenâ (riječi), među kojima je i metafora: „Svaka riječ ili je standardna, ili tuđica, ili metafora, ili ukrasna, ili kovanica, ili proširenica, ili pokraćenica, ili izmijenjena.“[12]

Aristotel ovako definira metaforu: „Metafora je prijenos naziva s predmeta koji označava na neki drugi, i to ili s roda na vrstu, ili s vrste na rod, ili s vrste na vrstu, ili po analogiji.“[13]

U ovoj definiciji metafore prepoznaju se tri važna obilježja. Prvo, metafora se vezuje za pojedinu riječ, ili preciznije za ime, a ne za rečenicu ili diskurs. Metafora je ono što se događa

---

nad drugima, što je, upozorava ga Sokrat, sklisko područje koje može voditi da se zlorabi moć govorništva. Govorništvo stvara uvjerenje koje vodi k vjerovanju u odnosu prema onome što je pravedno i nepravdeno, a ne vodi k znanju: ΣΩ. Ἡ ρητορική ἄρα, ὡς εοικεν, πειθούς δημιονργός έστιν πιστεντικής, άλλ' ού διδασκαλικής περί το δίκαιον τε καί άδικον (usp. PLATON, *Protagora –Gorgija*, prev. A. Vihlar, Kultura, Beograd, 1968., br. 455, str. 86). Isto tako Sokrat upozorava na laskavu ulogu govorništa, raznih vrsta sviđanja i izazivanja zadovoljstva, što je slično političkim i državničkim umijećima, a daleko od istine. Platon je osuđivao retoriku nazivajući je umijećem iluzije i varljivosti, nečemu što pripada svijetu laži (ψευδῶς). Lako je moguće da se umijeće uvjeravanja – kako nešto „dobro reći“ – zamijeni s „reći istinu“. Kao takva, retorika je postala opasnom.

[8] ὄνομά i Λέξις.

[9] *Poetika*, 1457a 10 -11: ὄνομα δέ ἐστι φωνὴ συνθετὴ σημαντικὴ ἄνευ χρόνου ᾗς μέροσ οὐδέν ἐςτι καθ αύτὸ σημαντικόν. Izvornik na grčkome navodim iz *Aristotelove Poetike* (dalje: *Poetika*), koju je priredio i preveo Martin Kuzmić, Tisak Kraljevske zemaljske tiskare, Zagreb, 1912.

[10] *Poetika*1456b 34-35: συλλαβὴ δέ ἐστιν φωνὴ ἄσημος συνθετὴ ἐξ ἀφώνου καὶ φωνὴν ἔχοντος.

[11] *Poetika* 1457a 14 -15: ῥῆμα δὲ φονὴ συνθετὴ σημαντικὴ μετὰ χρόνου ᾗς οὐδὲν μέρος σημαίνει καθ᾽αὐτό,ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων („Glagol je složen značeći glasovni niz koji označuje vrijeme, a čiji nijedan dio sam po sebi nema značenje isto onako kako je bilo navedeno u pogledu imena.“) Poslužio sam se prijevodom Zdeslava Dukata, ARISTOTEL, *O pjesničkom umijeću*, Zagreb, 2005.

[12]*Poetika* 1457b, 1 – 3: ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑφηρημένον ἢ ἐξηλλαγμένον. (Zdeslav Dukat ὄνομά prevodi s *riječ*, a ne *ime*, isto tako rabi izraz *standardna riječ* umjesto *obična riječ*.)

[13]*Poetika* 1457b, 6 – 9: μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον .

imenu. Time Aristotel proučavanje metafore ograničava na promjene koje se događaju na razini pojedine riječi ili imena, što će se promijeniti tek u dvadesetome stoljeću s Richardsovom interakcijskom teorijom.[14]

Drugo, metafora nudi otklon u odnosu na doslovnu uporabu jezika jer je prijenos[15] imena na neki predmet kojemu ne pripada, od kojega se razlikuje. Aristotel metaforu objašnjava kao prijenos imena koji se ostvaruje na četiri načina: ili s roda na vrstu, ili s vrste na rod, ili s vrste na vrstu, ili po analogiji.[16]

I na kraju, metafora se temelji na sličnostima koje omogućavaju da dođe do prijenosa. Za Aristotela je najvažnije isticati se u metafori, biti metaforičan[17], a to se ne može naučiti od drugih, nego je pokazatelj prirodne darovitosti koja se posebice očituje u zapažanju sličnosti.[18]

Opsežnu i detaljnu analizu Aristotelove rasprave o metafori u *Poetici* i *Retorici* ponudio je francuski teoretičar Paul Ricoeur. On primjećuje da se Aristotel u definiranju metafore služi terminom ἐπιφορὰ koji je uzet iz reda kretanja i označava vrstu promjene, i to promjene s obzirom na mjesto.

To dalje implicira da je metafora posudba i da se posuđena riječ, koja je metaforička, suprotstavlja uobičajenoj uporabi riječi koju zamjenjuje, jednako kao što se i posuđeni smisao suprotstavlja prvotnomu, izvornomu, smislu.[19]

Metafora je otklon od uobičajene uporabe riječi (imena). Metaforička je uporaba u rijetkim, ukrasnim riječima, kovanicama, tuđicama nasuprot običnomu, svakodnevnomu govoru. Aristotel govori o zajedničkome obilježju retorike i metafore, i to u izbjegavanju obične, svakodnevne uporabe riječi: "Vrlina je dikciji da bude jasna, ali ne i banalna. Najjasnija je ona koja se sastoji od standardnih riječi, ali takva je banalna; primjer je pjesništvo Kleofontovo i Stenelovo. A uzvišena je i izbjegava običnost ona koja upotrebljava neobične riječi; neobičnom riječi nazivam tuđicu, metaforu, proširenicu i sve što odstupa od standardne dikcije."[20]

---

[14] Usp. P. RICOEUR, *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981., str. 24.
[15] Termin ἐπιφορὰ tumači se kao prijenos, premještanje, kretanje od nečega prema nečemu. Moglo bi se reći da je u definiranju metafore ovaj termin uzet pomalo nespretan i gotovo da vodi prema tautologiji (vidi o tome više: John T. KIRBY, „Aristotle on Metaphor", *American Journal of Philology*, sv. 118, br. 4, University of Miami, 1997., str. 532).
[16] Usp. P. RICOEUR, isto.
[17] *Poetika* 1459a, 5 – 6: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι.
[18] *Poetika* 1459a, 7: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν. U doslovnome prijevodu to bi značilo: „dobro metaforizirati znači zapažati ono što je slično".
[19] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 21.
[20] Poetika 1458a, 18 – 23 (O tome govori i u *Retorici* III, 1404b, 6).

Dolazimo do pojma supstitucije koji je čvrsto povezan s posudbom i otklonom. Supstitucija je zamjena uobičajene riječi metaforičkom: „Metaforička riječ dolazi na mjesto nemetaforičke riječi koja se mogla uporabiti i da je ta riječ dvostruko strana, i zbog posudbe sadašnje riječi i zbog zamjene odsutne riječi.“[21]

Ostaje otvorenim pitanje je li za Aristotela posudba metaforičke riječi uvijek praćena supstitucijom. Ricoeur kaže da bi, u slučaju potvrdnoga odgovora, „otklon uvijek bio supstitucija, a metafora bi bila slobodna varijacija koja pjesniku stoji na raspolaganju“[22].

Za Aristotela metafora ima još jednu važnu ulogu – popunjavanja značenjskih praznina. Aristotel naime napominje da ne postoji uvijek uobičajena riječ koja bi mogla zamijeniti metaforičku riječ i navodi primjer izraza „sijući božansko svjetlo“[23]: „U jednom broju slučajeva analogije ne postoji stalan naziv, ali ipak ništa manje ne izriče se odnos na sličan način; na primjer, «bacati sjeme» kaže se «sijati», ali za bacanje sunčanog plama nema naziva; no to je u jednakom odnosu prema suncu kao sijanje prema sjemenu. Zato je rečeno «sijuć bogodani plam».“[24]

U kasnijim reinterpretacijama Aristotelove teorije ovoj će se ulozi metafore pripisati samo ukrasna vrijednost. Naime, metafora je otklon od uobičajene uporabe riječi i time otklon od uobičajenoga, pravoga značenja. Metaforičkom se riječi zamjenjuje uobičajena riječ, ali ona ne pruža nikakvu informaciju, informativni sadržaj joj je jednak nuli. Promatrana tako, metafora ima samo ukrasnu vrijednost. Ovaj izrazito supstitucijski pristup usmjerit će kasnija proučavanja metafore.

Za potpunu analizu Aristotelove definicije metafore preostaje još nešto reći o prijenosu imena koje se događa na četirima navedenim načinima, od kojih posebnu pozornost usmjeravamo na sličnost. U kasnijoj će se naime retoričkoj tradiciji metaforom nazivati samo figura koja se odnosi na ovu četvrtu vrstu prijenosa značenja, dakle po sličnosti.[25]

Sve četiri vrste prijenosa o kojima Aristotel govori dio su logičkoga pola. Ricoeur naglašava da metafora ulazi u uspostavljeni red rodova i vrsta i u određena pravila odnosâ koji postoje, a to su: subordinacija, koordinacija, proporcionalnost ili jednakost odnosâ.

---

[21] Isto, str. 25.
[22] Isto.
[23] σπείρων θεοκτίσταν φλόγα. Z. Dukat ovaj izraz prevodi „sijuć bogodani plam“, a M. Kuzmić prevodi „sijući bogodanu zraku“.
[24] *Poetika* 1457b, 25 – 28: ἐνίοις δ’ οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ’ οὐδὲν ἧττον ὁμοίως λεχθήσεται· οἷον τὸ τὸν καρπον μὲν ἀφιέναι σπείρειν, τὸ δὲ τὴν φλόγα ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀνώνυμον· ἀλλ᾽ὁμοίως ἔχει τοῦτο πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ σπείρειν πρὸς τὸν ἀφιεντα τὸν καρπόν, διὸ εἴρηται σπείρων θεοκτίσταν φλόγα.
[25] Vidi: M. KNOWELS i R. MOON, *Introducing metaphor*, Routledge, Taylor&Francis Group, London i New York, 2006., str. 48. Posljednja vrsta prijenosa obično se naziva metafora koja se temelji na sličnosti i zamjeni. Sve u svemu, ove četiri vrste prijenosa sada su se uglavnom podijelile u dvije figure figurativnoga jezika, metonimije i metafore.

Metaforom se zapravo krši uspostavljeni logički poredak i pravila odnosâ koji postoje.[26] Kršenje nije samo u tome što se vrši prijenos imena s roda na vrstu, ili obrnuto, ili s vrste na vrstu, nego je riječ i o *kategorijalnome prijestupu* kao otklonu na već uspostavljeni logički red, što se razumijeva kao svojevrstan nered u klasifikaciji.[27]

Spomenuti *prijestup* i *pomutnja* koje unosi metafora rezultiraju stvaranjem novoga značenja. Metaforom se postiže učinak novoga; ona potiče na učenje, zapravo poučava pomoću neočekivane povezanosti između *onoga što se činilo udaljenim* i pruža spoznaju jer je otklon od uobičajene uporabe riječi, a to se izravno protivi ideji da metafora ima samo ukrasnu vrijednost.[28]

Aristotel u *Retorici* (III, 10, 1410b, 2) kaže: „Deder, dakle, da o tome porazgovaramo i to navedemo, počinjući od slijedećeg. Lako učenje po prirodi se dopada svakom čovjeku, a riječi ipak imaju određeno značenje, zbog čega i jesu najugodnije one koje potpomažu našu izobrazbu. Neobične riječi ne znamo, ali obične znamo. Metafora je doduše ta kojom se postiže naprijed navedeni efekat. Tako, recimo, kad pjesnik starost naziva žitnom stabljikom, on nas poučava i pruža spoznanje pomoću roda, jer je jedno i drugo uvenulo.“[29]

Među trima glavnim obilježjima Aristotelove definicije metafore naveli smo sličnost i pritom naglasili da je za pjesničko umijeće najvažnije isticati se u metafori, tj. zapažati slično. U taj se okvir uklapa i Aristotelov govor u *Retorici* o odnosu metafore i usporedbe, a o čemu nema spomena u *Poetici*.

---

[26] Nekoliko suvremenih autora govori o ukrasnoj vrijednosti metafore upravo zbog kršenja jezičnih pravila i nedostatka informativnoga sadržaja (metafora ne prenosi nikakvu informaciju). Kao takva metafora predstavlja samo devijantnost i smatra se drugotnim doslovnim jezikom. (Vidi: E. C. WAY, *Knowledge Representation and Metaphor*, Cromwell, Wiltshire, 1994.; L. CAMERON i G. LOW (ur.), *Researching and Applying Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.; L. CAMERON, *Metaphor in Educational Discourse*, London, 2003.; R. HOLME, *Mind, metaphor and language teaching*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire i New York, 2004.; L. D. RITHCIE, *Context and Connection in Metaphor*, Palgrave-Macmillan, Houndmills, Hampshire i New York, 2006.; J. FAHNESTOCK, „Aristotle and Theories of Figuration“, *Reading Aristotle's Rhetoric*, (ur. A. G. Gross i A. E. Walzer), Southern Illinois University, 2000.; M. LEEZENBERG, *Contexts of Metaphor*, Elsevier Science, Amsterdam, 2001.

[27] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 27 – 28.

[28] Može se govoriti o kognitivnoj ulozi metafore. Na tome tragu je i mišljenje Alfreda Marcosa koji Aristotelovu teoriju metafore smješta vrlo blizu sadašnje kognitivne teorije, u oprjeci prema nekognitivnim teorijama: „In my opinion, the Aristotelian theory of metaphor should be placed near the current cognitive theories of metaphor (such as the formular view, intentionalism, intuitionism, contextualism and interactionism) and in opposition to such non-cognitive theories as emotivism“ (A. MARCOS, *The tension between Aristotele's theories and uses of metaphor*, Studies in History and Philosophy of Science, sv. 28, br. 1, 1997., str. 125).

[29] ARISTOTEL, *Retorika* (prijevod Marko Višić), Naprijed, Zagreb, 1989., str. 188.

Sažeto rečeno, usporedba je vrsta metafore. Glavno obilježje usporedbe je diskurzivnost: da bi se usporedba ostvarila, potrebna su uvijek dva pojma u diskursu, što nije slučaj s metaforom koja je otklon u odnosu na uobičajenu uporabu riječi.[30]

Ricoeur kaže da gramatička analiza usporedbe dokazuje njezinu ovisnost o metafori uopće i da se razlikuju u tome što usporedba ima „kao“, a metafora nema. Ali to nikako ne vodi zaključku da je metafora skraćena usporedba[31], nego, naprotiv, usporedba je proširena metafora.[32]

Metafora predstavlja svojevrstan prečac uspoređivanih pojmova i zato je nadređena usporedbi; ona je sažetija i kraća od usporedbe i učinci su joj iznenađenje i brza pouka. Zajedničko metafori i usporedbi jest moć stvaranja slike[33], predočavanja, vizualizacije (u *Retorici* se govori o *stavljanju pred oči*) i prikazivanja neživoga kao živoga.[34] Imajući ovo pred sobom, bez sumnje možemo govoriti o kognitivnome smislu metafore i usporedbe, ne gubeći pritom iz vida Aristotelovo upozorenje da se za kognitivnost moraju ispuniti određeni uvjeti.[35]

Za Aristotela je, sažmimo izneseno, metafora vezana za jezik i to za riječ (ime) kao glavnu jedinicu jezika. Metafora je promjena koja se događa na razini riječi na opisanoj četverostrukoj razini, a temelji se na posudbi (zamjeni), otklonu i sličnosti. Slijedilo je dugo razdoblje proučavanja i razrade Aristotelovih misli o metafori. U devetnaestome stoljeću logički su pozitivisti zastupali mišljenje da je svrha jezika otkriti i izraziti precizno (objektivno) stvarnost, a doslovni je jezik najprikladniji za to. Metafora ima isključivo ukrasnu ulogu u pjesništvu i književnosti i, po ovome pristupu, njome ne mogu prenijeti istinske poruke jer metafora krši jezična pravila. Zato se metafora razumijevala kao otklon i drugotni doslovni jezik.

Drukčiji, interakcijski pristup u dvadesetome stoljeću prekida s metaforinom ukrasnom ulogom upućuje na višu razinu jezika od objektivističkoga, usmjerivši se i na višu razinu od riječi u odnosu na značenje, o čemu slijedi govor.

---

[30] Aristotel uzima primjer usporedbe kada se za Ahileja kaže: „nasrnu kao lav“. Metafora bi bila ako se za Ahila kaže: „lav nasrnu“ (*Retorika* III, 4, 1406b, 1).

[31] Kvintilijan će upravo ovako definirati metaforu: „In totum autem metaphora brevior est similitudo“ – „Sve u svemu, metafora je skraćeni oblik usporedbe“ (*De Institutione Oratoria Libri Duodecim*, VIII, 6, 8 – 9).

[32] P. RICOEUR, isto, str. 34.

[33] εἰκών.

[34] Isto. str. 43.

[35] O kognitivnoj ulozi metafore govori i Eva Feder Kittay: „Može se iznijeti argument da je Aristotel već ukazao na kognitivnu važnost metafore, posebno metafore koja se temelji na analogiji... Aristotel, vjerujući da je sličnost osnova metaforičkoga prijenosa i pružanja percepciji sličnosti važne kognitivne uloge, u metafori je vidio pojmovno sredstvo velike moći“ (E. F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford, 1989., str. 2 i 3).

2. 2. Interakcijska teorija metafore

Dva su predstavnika ove teorije: Ivor Armstrong Richards i Max Black. Teoretičar književnosti i retoričar I. A. Richards prvi je propitivao o ulozi koju u jeziku imaju metafore i odbacio svaku pomisao na to da metafora predstavlja samo ukras i da ju se promatra kao doslovan jezik. Metafora, naprotiv, ima nezamjenjivu ulogu u jeziku jer se njome može izreći ono što se ne može ni na koji drugi način. Osim toga, riječ nije nositelj značenja. Odnos između riječi i značenja je kudikamo složeniji i može se objasniti jedino interakcijski. Time posve odbacuje temeljne postavke supstitucijskoga pristupa. Filozof M. Black, koji se bavio proučavanjem naravi značenja jezika, razradio je glavne Richardsove postavke i dopunio interakcijsku teoriju.

2. 2. 1. I. A. Richards

Uvodno je naglašeno nekoliko najvažnijih polazišta u Richardsovu interakcijskome pristupu. Temeljitiju analizu započinjemo s napomenom da Richardsu pripada velika zasluga u oživljavanju interesa za proučavanjem metafore.[36] Vrlo je važan njegov prinos teoriji metafore, koju ne vezuje za značenjska obilježja rečenice već za novu definiciju retorike[37], a kojoj je kao filozofskoj disciplini cilj ovladati temeljnim zakonima jezične uporabe. Na taj način nastoji proširiti okvir grčke retorike. Richards naglašava posebice jezičnu uporabu retorike koju „smješta na izrazito verbalni plan razumijevanja i komunikacije; retorika je teorija diskursa, misli kao diskursa“[38].

Cilj se retorike, po njegovu mišljenju, može prepoznati u ovladavanju zakonima jezične uporabe, a pravila umijeća podvrgnuta su organiziranomu znanju. Zato se retorika mora temeljiti na razrađenoj teoriji značenja. Richards retoriku označava kao proučavanje „verbalnoga razumijevanja“ i „lošega razumijevanja riječi“[39]. Kao takva, retorika nema ulogu uvjeravanja ni utjecanja na nekoga, a ponajmanje svidjeti se nekomu, što je bilo obilježje klasične retorike.

---

[36] P. Ricoeur govori o Richardsovoj „pionirskoj ulozi“ koju se ne smije zaboraviti ni podcijeniti (usp. P. RICOEUR, isto. str. 88).
[37] Richards preuzima definiciju retorike iz traktata nadbiskupa Whatelyja (vidi R. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, London, 1846.).
[38] P. RICOEUR, isto.
[39] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, [1936.], 1971., str. 23.

Richards nastoji uspostaviti prvenstvo diskursa nad riječi. Riječi po sebi nemaju nikakvo značenje jer diskurs kao cjelina nosi značenje na nedjeljiv način. Do značenja rečenica se ne može doći ako se zbroje pojedinačne riječi, niže razine jezika, pa je od presudne važnosti surječje.[40] Tako Richards stvara izrazito kontekstualnu teoriju značenja koju sažimlje u „kontekstualnome teoremu značenja"[41], po kojemu je surječje „ime za snop događaja koji se zajedno pojavljuju, a u taj snop uključujemo isto tako i odgovarajuće uvjete kao i ono što možemo izolirati kao uzrok ili kao učinak"[42]. Posebice naglašava kako značenje rečenice ne proizlazi iz značenja riječi, nego značenje riječi potječe iz raščlambe rečenice i iz izdvajanja jednoga od njezinih dijelova. Uspostavlja interpretacijsku teoriju dijelova govora iz koje će nastati interakcijska teorija metafore.[43] U proučavanju metafora pozornost je usmjerio na način na koji metafora stvara značenje, a ne na identifikaciju ili analizu metafora u pjesništvu ili književnosti, što predstavlja zaokret u njegovu dotadanjemu promatranju koje je naginjalo čisto emotivnoj teoriji metafore, s osnovnom idejom da figurativni jezik služi za izražavanje i poticanje osjećaja i stavova.[44]

Richardsov noviji pristup metafori može se sažeti u tri glavne ideje. Prvo, metafora je posvudanje (sveprisutno)[45] načelo jezika, a ne nepotrebni ukras u službi uvjeravanja. Drugo, Richards postavlja pojmovni temelj za razumijevanje metafore: kada rabimo metaforu, u jednoj riječi imamo dvije misli o različitim stvarima, a značenje je rezultanta njihove interakcije. Treće, metafora je više stvar misli nego riječi; misao je metaforična i presudan je odnos između misli i transakcija među surječjima.

Time se izravno suprotstavlja supstitucijskomu pristupu i ulazi u semantički pristup metafori koja ne poznaje dvojnost između teorije znakova i teorije instancije diskursa, već se temelji na izravnoj *interanimaciji*[46] riječi u iskazu.

---

[40] Isto, str. 65. Richards slikovito tumači značenje i odnose među riječima na sintagmatskoj i paradigmatskoj razini: „As the movement of my hand uses nearly the whole skeletal system of the muscles and is supported by them, so a phrase may take its power from an immense system of supporting uses of other words in other contexts." („Kao što se pokret ruke služi gotovo čitavim sustavom kostura i mišića koji ga podupiru, tako i izraz može primati snagu od neizmjernoga sustava podupiranja uporaba drugih riječi u drugim surječjima.")

[41] Isto, str. 40.

[42] Isto, str. 34.

[43] Usp. P. RICOEUR, isto str. 90.

[44] Vidi. C. K. OGDEN i I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 8. izd., New York, 1946., str. 149 (prvo izdanje 1923.).

[45] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, str. 92 i 93: „...metaphor is the omnipresent principle of language..."

[46] Naslov je to Richardsova predavanja o semantici, o tumačenju dijelova govora, „Interanimation of Words" („Interanimacija riječi"), uvršten u *Philospophy of Rhetoric*, str. 47. Na temelju toga J. Soskice označava Richardsov pogled na metaforu interanimacijskim, umjesto interakcijskim koji je po njezinu mišljenju rezerviran za Blackovu teoriju metafore koja je nešto drukčija (usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 43–51).

Rečeno će se nastojati proširiti i preciznije opisati, naglašavajući posebice drukčiji pogled na metaforu od supstitucijskoga i Aristotelovih postavaka. Richards metaforu poimlje kao jezičnu djelatnost koja je „životno metaforička“[47] i koja funkcionira u svakodnevnoj uporabi, u verbalnoj interakciji. Suprotstavlja se Aristotelovoj tvrdnji da je potrebna posebna darovitost duha kako bi se ovladalo metaforom (posebna je darovitost u uočavanju sličnosti) i to se ne može naučiti od drugih. Metafora, naglašava Richards, nije *povlastica* samo darovitih i svatko može ovladati metaforom, i to upravo učenjem od drugih.[48]

Nadalje, metafora nije nikakav poseban vid uporabe jezika, otklon u odnosu na uobičajenu (svakodnevnu) uporabu jezika, nego je „posvudanje (sveprisutno) načelo čitava njegova slobodnog djelovanja“.[49] Metafora ne predstavlja posebnu vrstu umijeća s riječima, vrlinu ni ukras i ne pruža dodatnu moć jeziku, nego je sastavni dio jezika – posvudanje (sveprisutno) načelo (princip) jezika.

Richards ide toliko daleko da dovodi u pitanje običan govor bez metafore: „Bez nje ne bismo mogli sastaviti ni tri rečenice običnoga tečnoga govora…“[50] Da bi objasnio djelovanje metafore u jeziku, Richards se poziva na spomenuti „kontekstualni teorem značenja“: „Najjednostavnije rečeno, kada rabimo metaforu, imamo dvije misli o različitim stvarima koje djeluju zajedno, a oslanjaju se na jednu riječ ili izraz, čije je značenje rezultanta njihove interakcije (međudjelovanja).“ [51] To znači, metafora je u mislima. Richards se protivi klasičnomu mišljenju da se metafora temelji na sličnosti između dvaju različitih pojmova i kaže da tumačenje metafore motivira i stvara sličnosti. Tradicionalna se teorija metafore, kaže Richards, ograničila samo na riječi, na prijenos značenja na razini riječi, i tako zapazila samo mali broj oblika metafore. Metafora je, zapravo, razmjena i odnos među mislima, transakcija

[47] Richards se poziva na Shelleya i od njega preuzima ovu misao. Citira ga: „Language is vitally metaphorical, that is, it marks the before unapprehended relations of things and perpetuates their apprehension, until words, which represent them, become, through time, signs for portions or classes of thought instead of pictures of integral thoughts: and then if no news poets should arise to create afresh the associations which have been thus disorganised, language will be dead to all the nobler purposes of human inercourse“ (I. A. RICHARDS, isto, str. 90 – 91).

[48] Richards kaže: „Svatko od nas ovladava metaforom kao što uspijeva naučiti i sve drugo što ga izdvaja od ostalih bića i čini čovjekom. Sve nam to prenose drugi, zajedno s jezikom koji učimo i njegovim približavanjem, jezikom koji nam jedino može biti od pomoći time što nam daje sposobnost da ovladamo metaforom“ (str. 90). Ovdje se služim prijevodom Richardsova teksta o metafori iz navedenoga traktata (dva su poglavlja o metafori i nose naslov „O metafori“ i „Ovladavanje metaforom“), objavljenoga u zborniku teorijskih radova *Metafora, figure i značenje*, izabrao i priredio Leon Kojen, Beograd, 1986., str. 22.

[49] Isto.

[50] Isto, str. 23.

[51] Isto, str. 24: „In the simplest formulation, when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word or phrase, whose meaning is resultant of their interaction“ (iz: I. A. RICHARDS,isto, str. 93).

među surječjima. Treba više pozornosti usmjeriti na umijeće mišljenja, jer je misao metaforična i *kreće se kroz poredbe* pa odatle u jeziku nastaju metafore.[52]

Spomenuti pojam „transakcija među surječjima“ Richards pobliže određuje odnosom između *sadržaja* i *prijenosnika*[53], a njihova je uloga pomoći u razlikovanju dviju ideja koje pruža svaka metafora. Ovi su pojmovi prijeko potrebni jer, kako naglašava Richards, nema usvojenih pojmova koji se odnose na metaforu.[54] *Sadržaj* i *prijenosnik* zajedno čine metaforu, a značenje metafore nastaje u njihovoj interakciji, nikako kao značenje pojedinačnih dijelova. Drukčije rečeno, da bi nastala metafora, potrebno je da riječ istodobno daje dvije ideje[55] i da istodobno postoji sadržaj i prijenosnik. U protivnome, ako se ne mogu razlikovati sadržaj i prijenosnik, riječ je o doslovnome značenju.[56]

Nije lako prepoznati doslovno od metaforičkoga jer treba uzeti u obzir funkcioniranje riječi u spomenutome kontekstualnom teoremu značenja, s napomenom da je doslovan jezik rijedak izvan uporabe različitih znanosti.[57] Osim toga, Richardsu je važno vidjeti kakav je odnos između sadržaja i prijenosnika kada je riječ o usporedbi (svaka metafora naime sadržava usporedbu). Odbacuje sličnost koja je klasičnoj retorici poslužila za definiciju metafore i priklanja se Bretonovoj ideji da je usporedba dovođenje u vezu dvaju predmeta, po svojstvima udaljena što je više moguće jedan od drugoga, na *neočekivan* i *upečatljiv* način, i to je najviši cilj kojemu treba težiti poezija. Richards tvrdi da je usporedba uvijek povezivanje i da je „um organ koji povezuje, on jedino i djeluje povezujuće, a može povezati bilo koje dvije stvari na neograničen broj različitih načina“, a odabir se određuje pozivanjem na neku veću cjelinu ili cilj, jer um uvijek ima neki cilj, makar nam se tako ponekada ne činilo, i pokušava pronaći veze i u traganju se vodi ostatkom iskaza i okolnošću.[58] Metafora je, prema

---

[52] Usp. I. A. RICHARDS, isto, str. 94.

[53] Ovim se dvama tehničkim terminima (*tenor* i *vehicle*) Richard služi, pri čemu je sadržaj prva ideja, a prijenosnik je ideja pod znakom koje je prva ideja shvaćena.

[54] I. A. Richards kaže da se u govoru o metafori služilo pojmovima „izvorna ideja“ i „posuđena ideja“, „ono što je stvarno mišljeno i rečeno“ i „ono s čim se to uspoređuje“, „glavni predmet“ i „ono čemu to naliči“, ili još zbunjujuće „značenje“ i „metafora“, odnosno „ideja“ i „njezina slika“ (isto, str. 96).

[55] Ovdje se Richards se poziva na Samuela Johnsona koji kaže da je metafora svaka riječ koja pruža dvije ideje – „gives us two ideas for one“ (isto, str. 93 i 116).

[56] U surječju doslovnoga i metaforičkoga značenja Richards napominje da riječ može istodobno biti i doslovna i metaforička, jednako kao što istodobno može biti temelj za više različitih metafora, odnosno može imati više različitih značenja. Izrijekom odbacuje mišljenja da riječ može istodobno funkcionirati samo na jedan način i da ne može imati druga značenja.

[57] Kako bi naglasio oprjeku između doslovnoga i metaforičkoga jezika, Richards navodi T. I. Hulmea, jednoga od najutjecajnijih modernih kritičara, koji kaže da je doslovan jezik u biti netočan i samo uz pomoć novih metafora može biti točan (isto, str. 132).

[58] Isto, str. 125: „The mind is a connecting organ, it works only by connecting and it can connect any two things in an indefinitely large number of different ways. Which of these it chooses is settled by reference to some larger whole or aim, and, though we may not discover its aim, the mind is never aimless . . .the mind will always try to find connections and will be guided in its search by the rest of the utterance and its occasion.“

tome, usporedno povezivanje dviju stvari „koje pripadaju vrlo različitim vrstama iskustva“[59]. I što su dvije stvari koje se povezuju međusobno dalje, nastaje veća napetost. Pojmom napetosti Richards opisuje spomenuti odnos između sadržaja i prijenosnika; značenje metafore je sadržano u napetosti.

Slijedom izrečenoga zaključno možemo reći da je Richards potvrdio metaforičku (a time i jezičnu) narav misli te je analizu metafore uzdigao na višu razinu, s prijašnjega promatranja metafore kao tropa na razinu semantike. Uzdignuta na razinu semantike metaforu se više ne promatra kao prijenos na razini riječi, nego je ona odnos među mislima, a značenje joj ovisi o surječju. Metafora je više od figure s pomoću koje se o jednoj stvari govori kao o drugoj, ona naprotiv uključuje razne procese kojima mislimo, doživljavamo, razumijevamo. Konačno, ovladavanje metaforom je ujedno i ovladavanje svijetom koji oblikujemo da bismo u njemu živjeli.[60] Ovdje se prepoznaju postavke kognitivne teorije koja će kasnije nastati.

2. 2. 2. M. Black

Razradbu temeljnih postavaka interakcijskoga pristupa metafori koju je započeo Richards ponudio je Max Black. U eseju *Metaphor*[61] iz 1955. Black raspravlja o načinu na koji metafore djeluju i predstavlja dva dotadanja pristupa proučavanju metafora – supstitucijski i poredbeni. Riječ o tradicionalnim pogledima koji metaforu svode na stilsko sredstvo, a koje na kraju ima samo ukrasnu vrijednost, ili najviše što može imati je popunjavanje praznina[62] koje nastaju u doslovnoj uporabi jezika.

Prema supstitucijskome pogledu metafora se uzima umjesto doslovnoga iskaza koji bi imao isto značenje. Kao tumačenje Black navodi toliko spominjani primjer metafore „Ričard je lav“ s doslovnim značenjem koje ima rečenica „Ričard je hrabar“ u doslovnome značenju. Bit ove metafore je sličnost između riječi *lav* i *hrabar* i metafora ovdje ne obogaćuje rječnik, tj. ne popunjava prazninu u doslovnoj jezičnoj uporabi. Cilj je tumačenja metafore, viđeno s

---

[59] Isto.
[60] Usp. isto, str. 135.
[61] M. BLACK, „Metaphor“, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962., str. 25 – 47. Najprije je ovaj tekst objavljen u Proceeding of the Aristotelian Society, 55 (1954. – 1955.), str. 273 – 295.
[62] Black se služi pojmom *katahreza* (καταχρήσει – služi za to) koji definira kao uporabu riječi u novome značenju kako bi se otklonila (popunila) praznina u rječniku; katahreza je pridavanje novih značenja starim riječima. A ondje gdje katahreza odgovara pravoj uporabi, novo značenje će ubrzo postati dio doslovnoga značenje (usp. M. BLACK, isto, str. 280.). Oksfordski engleski rječnik (*Oxford English Dictionary*, 2. izd., sv. 2, Oxford University Press, Clarendon, Oxford – New York, 1989., str. 965) definira katahrezu: „Improper use of words; application of a term to a thing which it does not properly denote; abuse or perversion of a trope or metaphor” – „Nepravilna uporaba riječi; primjena nekoga termina na stvar koju on stvarno ne označava; pogrješna ili neprikladna uporaba nekoga tropa ili metafore.“

motrišta supstitucijske teorije, u vraćanju smisla koji je izrečen istoznačnim doslovnim značenjem. Stoga Black tvrdi da čitatelj otkriva temelj namjeravane analogije ili poredbe, i to uz pomoć okvira i tragova iz širega surječja, može prijeći autorov put i tako može doći izvornoga doslovnog značenja.[63]

Vrlo je sličan i poredbeni[64] pristup. Black naglašava da je riječ samo o posebnostima u zamjeni riječi. Metafora se sastoji u predstavljanju temeljne sličnosti po značenju doslovnomu ekvivalentu. Prema tome, doslovni ekvivalent metafore „Ričard je lav“ je „Ričard je kao lav (po tome što je hrabar)“.

Tumačenje ove metafore u poredbenome pristupu, a to je slučaj i sa supstitucijskim pristupom, pruža samo opširniju parafrazu. I glavni nedostatak ovoga pristupa metafori je „neodređenost koja graniči s potpunom besadržajnosti [prazninom]“[65].

Black ne odbacuje pomisao da u početku parafraza može biti od pomoći, posebice kada čitatelj još nije upoznat s nazivima, povijesnim ili književnim surječjem metafore, ali je kudikamo važnije znati da je učinkovitost metafore u temeljnome usmjerenju istražiti odnos između dvaju dijelova iz koje se ona sastoji, bez ograničavanja stupnjevima sličnosti i razlike među njima. I ono još važnije, doslovna je parafraza opširna i dosadno eksplicitna, a posebice treba znati da se njome gubi kognitivni sadržaj, ne uspijeva pružiti onaj uvid koji može metafora.

Odbacujući poredbeni pogled na metaforu koji se zasniva na sličnosti, Black govori da metafora nije zamjena za običnu poredbu ili bilo koji drugi oblik doslovnoga iskaza, nego ima svoje mogućnosti i učinke. Zaključuje: „Metafore su nam potrebne upravo u onim slučajevima gdje još ne može biti govora o preciznosti znanstvenoga iskaza.“[66]

Supstitucijski i poredbeni pristup, nadalje, usmjereni su na uvjete metafore i ograničeni su na leksičku razinu tumačenja pa ne mogu uzrokovati proizvodnju značenja na semantičkoj razini tumačenja cijeloga metaforičkog iskaza. Zato je potreban drukčiji pristup, koji metaforu ne svodi na razinu doslovne preformulacije nego ukazuje na sposobnost približavanja i prenošenja kognitivnih sadržaja. Predstavljenim dvjema teorijama Black suprotstavlja interakcijsku teoriju, kao nastavak Richardsovih promišljanja o nastanku metaforičkoga značenja iz interakcije dviju misli u jednoj riječi. Najvažnije su postavke ove teorije jasno

[63] Usp. isto, str. 282: „Once the reader has detected the ground of the intended analogy or simile (with the help of the frame, or clues drawn from the wider context) he can retrace the author’s path and so reach the original literal meaning.”

[64] Black govori da poredbeni pogled na metaforu najvjerojatnije ima temelj u Aristotelovoj definicije metafore iz *Poetike* (1457b) (usp. isto).

[65] Isto, str. 283: „a vagueness that borders on vacuity”.

[66] Isto, str. 284: „We need the metaphors in just the cases when there can be no question as yet of the precision of scientific statement.”

razlikovanje dvaju odvojenih predmeta u metaforičkome izrazu: glavnoga i sporednoga predmeta[67].

Po njegovu mišljenju ovakav tip analize nadilazi glavne nedostatke supstitucijskoga i poredbenoga razumijevanja metafore, a istodobno pruža neke važne uvide u namjenu i ograničenja metafore.[68] On supstitucijsko razumijevanje metafore definira svakim razumijevanjem po kojemu se metaforički izraz rabi umjesto odgovarajućega doslovnog izraza, a poredbeno je razumijevanje metafore u predočavanju pretpostavljene sličnosti ili analogije.

U interakcijskome razumijevanju metafore središnja, žarišna (*focus*)[69] riječ ili izraz poprima novo značenje, koje ne odgovara njezinu doslovnom značenju. Dolazi do proširenja njezina značenja upravo po novome surječju ili *okviru* (*frame*), jer svako surječje ne dovodi do metafore; ista riječ u jednome okviru (surječju) može biti metaforična, a u drugome ostaje u doslovnome značenju. Metaforična uporaba žarišne riječi proizlazi iz međuodnosa između žarišne riječi i okvira. Pritom je važno da su čitatelji svjesni proširenja značenja koje se događa zbog okvira u kojemu se riječ nalazi, te da imaju „na umu, zajedno, i staro i novo značenje“[70]. Metafora, dakle, ne pripada sintaksi nego semantici. U ovome se prepoznaje najvažnija Blackova teza semantičke analize metafore po kojoj se metafora uspostavlja na razini čitavoga iskaza „da bi objasnila promjenu značenja koja se usredotočuju“[71].

Za lakše razumijevanje Black navodi primjer „Siromašni su crnci Europe“, s tumačenjem najprije u svjetlu dvaju navedenih pristupa, a potom i u interakcijskome pogledu. Supstitucijski bi to, u najgrubljemu obliku, značilo da se nešto kaže o siromašnima u Europi (da su crnci potlačena vrsta ili da je siromaštvo nasljedno). U poredbenome smislu riječ je o usporedbi između siromašnih i crnaca. Suprotno ovomu, interakcijski pristup naglašava da misli o siromašnima u Europi i crncima u Americi djeluju zajedno, „ulaze u interakciju“ stvarajući značenje koje je rezultanta ove interakcije. To dalje znači da riječ „crnci“, koja je žarišna (fokalna), u pojedinome surječju poprima novo značenje, različito od značenja u doslovnoj uporabi i različito od bilo koje doslovne zamjene.

---

[67] Isto, str. 286 i 287: *principal subject and secondary subject*. O tome Black govori i u kasnijemu radu „More about Metaphor”, str. 28., s tim da se pojmovno razlikuje naziv glavnoga predmeta: *primary and secondary subject*. Ovim pojmovima, koji su, mora se priznati, ipak jasniji i određeniji, Black zamjenjuje Rihcardsove pojmove *tenor* i *vehicle*.

[68] Usp. L. KOJEN (ur.), *Metafora, figure i značenje: zbornik teorijskih radova*, Beograd, 1986., str. 68.

[69] M. Black pojmom *focus* označava riječ ili riječi koje su u metafori uzete u prenesenome značenju („the word or words used nonliterally“), a *frame* je ono što okružuje metaforičku riječ, pojednostavljeno rečeno – ostatak rečenice. Usp. M. BLACK, „More about metaphor”, str. 28.

[70] M. BLACK, *Metaphor*, str. 286.

[71] P. RICOEUR, isto, str. 96.

Surječje je ono što određuje značenje jer proširuje značenje žarišne riječi. Nejasno je, međutim, kako se postiže ovo proširenje značenja. Richardsov govor o zajedničkim obilježjima dvaju dijelova od kojih se sastoji metafora za Blacka je pomalo zastario i nadiđen, što nije slučaj s tvrdnjom da je na čitatelju da poveže dvije misli koje zajednički djeluju u svakoj metafori. Black nastoji proširiti standardni poredbeni pristup u kojemu bi se metafora razumijevala kao usporedba predmeta „da bi se odredilo koje se diskretne osobine ili odnosi što vrijede za jedan predmet mogu primijeniti na drugi predmet u istome ili nekom sličnom smislu“[72] naglasivši kako postoji *sustav asociranih općih mjesta*[73] nekoga predmeta pomoću kojega se može razumijevati drugi sustav. Isto tako, metafore mogu biti utemeljene i na posebno izgrađenim sustavima implikacija.

Polazeći od Richardsovih osnovnih postavki da se metafora sastoji od sadržaja i prijenosnika, Black metaforu opisuje kao filtar. U primjeru „Čovjek je vuk“ imamo dva predmeta; glavni je predmet čovjek (ili u množini ljudi), a sporedni predmet vuk (ili vukovi). Čitatelju nije važno znati standardno značenje riječi vuk ni njezinu uporabu riječi u doslovnome značenju, nego je važno poznavati *sustav asociranih općih mjesta*, dakle koje su općeprihvaćene osobine vukova, mišljenja i predrasude koje ima govornik nekoga područja.

Za učinkovitost metafore nije važna istinitost *sustava asociranih općih mjesta*, nego je važno da se do njih lako i spontano dolazi, da se same nameću. Zato određene metafore ne funkcioniraju jednako u različitim kulturama; u nekoj kulturi određena metafora može funkcionirati vrlo dobro, a u drugoj kulturi može biti posve besmislena. Doslovna se uporaba, naime, mora podrediti rečeničnim i značenjskim pravilima i svako narušavanje tih pravila rađa besmislom ili proturječjem. Čini se stoga opravdana Ricouerova tvrdnja da se *sustav asociranih općih mjesta* „nadovezuje na doslovne upotrebe riječi koje upravljaju sintaktičkim i semantičkim pravilima da bi se uspostavio sustav implikacija svojstven nekoj više ili manje lakoj i više ili manje slobodnoj tvrdnji“[74]. U svjetlu navedena primjera: „Nazvati čovjeka vukom znači evocirati sistem odgovarajućih općih mjesta. Tada se govori o čovjeku u «vučjem jeziku«.“[75]

Iz sustava asociranih općih mjesta određene se osobine primjenjuju i na glavni predmet metafore (u ovoj metafori „čovjek“), ovisno o surječju u priopćenju. Riječ je o interakcijskome pogledu zato što se mijenja i glavni predmet (ako je čovjek vuk, to implicira da čovjek biće koje izaziva strah, koji je divlji, napada druge, neprestano se bori i sl.). Black

[72] Z. ČULIĆ, isto, str. 17.
[73] Izvorno: *System of associated commonplaces* (M. Black, isto, str. 287).
[74] P. RICOEUR, isto, str. 100.
[75] Isto.

zaključuje da metafora vuka otklanja neke pojedinosti, naglašava druge, ukratko, organizira naše razumijevanje čovjeka.[76] „Interakcija je zapravo pretraživanje jednog sustava zajedničkih osobina pomoću drugog sustava kako bi se stvorila nova konceptualna organizacija nekog predmeta.“[77] Zato reći za čovjeka da je vuk znači ponuditi novi pristup čovjeku, a istodobno metafora čini vuka sličnijim čovjeku nego što bi to inače bilo.[78] Metafora tako, za razliku od parafraze, uz pomoć interakcije između glavnoga i sporednoga predmeta pruža mnoštvo informacija i poučava, potiče naše misaone (kognitivne) sposobnosti. Temeljna je vrijednost mnogih metafora, s izuzetkom relativno jednostavnih metafora, u tome što pružaju uvid u nešto što ne postoji u doslovnoj uporabi (u doslovnome ekvivalentu).

Na kraju je Black u sedam teza sažeo bit interakcijskoga pristupa metafori. Prvo, metaforički izraz se sastoji od dvaju različitih predmeta: glavnoga i sporednoga predmeta. Drugo, te predmete treba promatrati kao „sustav stvari“, a ne kao „stvari“. Metafora, to je treća teza, djeluje tako da se na glavni predmet primjenjuje sustav „asociranih implikacija“ koja pripadaju sporednomu predmetu. Četvrto, spomenute se implikacije sastoje od „općih mjesta“ o sporednome predmetu (implikacije u nekim slučajevima mogu biti i devijantne). Peta je teza da metafora bira, naglašava, otklanja i organizira obilježje glavnoga predmeta tako što implicira iskaze o njemu koji su primjenjivi na sporedni predmet. Šesto, dolazi do pomicanja značenja riječi koje pripadaju istomu sustavu kao metaforični izraz (neka od tih pomicanja mogu biti metaforički prijenosi. I posljednja teza, nema neke osnove koja je potrebna da bi se ostvarilo pomicanje značenja, nema nikakva općenita razloga zašto neke metafore uspijevaju a neke ne uspijevaju.

Treba reći da je Blackov esej, u kojemu izlaže interakcijski pogled na metaforu, izazvao veliko zanimanje i ostavio velik trag, čak štoviše, postao je nezaobilazan tekst u proučavanju metafore. Prepoznatljiva je temeljna ideja na kojoj gradi svoju raspravu: metaforički se izrazi ne mogu svesti na doslovnu uporabu jezika. Kasnije će, doduše, ponešto izmijeniti i napustiti neka od polazišta iz ovoga eseja; to se ponajprije odnosi na glavne predmete i njihovu identifikaciju sa *sustavom stvari* ostavljajući to pridržano samo sporednim predmetima. Isto tako napušta govor o *sustavu asociranih općih mjesta*, jer ostavlja mnogo nejasnoća, a priklanja se općenitijemu sustavu *asociranih implikacija*.

---

[76] Usp. M. BLACK, isto, str. 288.
[77] Z. ČULIĆ, isto.
[78] Usp. M. BLACK, isto, str. 291.

I. A. Richards i M. Black čine znatan odmak od temeljnih postavaka promatranja metafora bez važne uloge u jeziku, a pogotovo ograničenosti na riječi u supstitucijskome i poredbenome ključu. Za Richardsa je metafora sveopće načelo mišljenja, a ne otklon od običnoga govora, stilski i govorni ukras, kao što je tvrdio Aristotel. Metafora se temelji na interakciji između sadržaja i prijenosnika iz čije napetosti proizlazi njezino značenje. M. Black je dopunio i posuvremnio njegove postavke. Podijelio je teorije metafore na supstitucijsku – u kojoj se metaforički izraz zamjenjuje doslovnim koji pristaje u isto surječje, poredbenu – u kojoj je metafora naglašavanje sličnosti ili skraćena poredba, eliptična figura[79] (Aristotel i Kvintilijan) i interakcijsku koja potječe od međudjelovanja dviju misli koje istodobno postoje i, za razliku o prijašnjih dvaju pristupa, stvara sličnosti. Srž je interakcijske teorije da dvije metaforine sastavnice, sadržaj i prijenosnik, utječu jedna na drugu i promatraju se jedno u drugome (A je B), a kao rezultat njihova međudjelovanja nastaje novo značenje.[80] Po tome je je blizak onomu što kasnije razvijaju G. Lakoff i M. Johnson u kognitivnoj teoriji, kao i s govorom o stvaranju novoga znanja i razumijevanja, nove perspektive o svijetu odnosno metaforičkoj spoznajnoj ulozi.[81]

2. 3. M. Beardsley: teorija kontroverzije i teorija verbalnoga suprotstavljanja

Monroe Beardsley o metafori najprije raspravlja u *Estetici*[82] tumačeći nastanak metafore s motrišta književne kritike koja svoje utemeljenje nalazi u semantici. Gotovo pa bi se moglo tvrditi kako je riječ o tumačenju otvorenih pitanja koja su ostala poslije interakcijskoga pogleda na metaforu, navlastito to vrijedi za Blackovu analizu. Treba stoga reći da je Beardsleyjevo polazište isto kao Richardsovo i Blackovo – metafora predstavlja jedan od načina atribucije i metafora se sastoji od dvaju neizostavnih dijelova: *subjekta* i *modifikatora,* što odgovara Richardosovu *žarištu* i *okviru* i Blackovu *sadržaju* i *prijenosniku,* bez čega se ne može govoriti o metafori. Beardsley u *Estetici* promatra književno djelo kao jezični entitet istovrstan rečenici kao „najmanjoj potpunoj jedinici diskursa“[83] i to je polazište, razina na kojoj treba počivati razradba glavnih pojmova koji će poslužiti u književnoj kritici i na kojima

[79] Usp. Z. ČULIĆ, isto, str. 14.
[80] Usp. M. BLACK, *Models and Metaphors,* str. 44.
[81] Usp. isto, str. 39 – 41.
[82] M. BEARDSLEY, *Aesthetics*, Harcourt, Brace and World, New York, 1958. Teoriju metafore koju ovdje izlaže Beardsley sam naziva teorijom kontroverzije („Controversion theory“), a u kasnijemu članku „The Metaphorical Twist“ govori o teoriji verbalnoga suprotstavljanja („Verbal opposition theory“), o tome više u J. M. SOSKICE, isto, str. 32 – 39.
[83] M. BEARDSLEY, *Aesthetics*, str. 115.

će nastati izrazito semantička definicija književnosti.[84] On postavlja razliku između prvotnoga i drugotnoga značenja, pri čemu je prvotno značenje ono koje rečenica izrijekom utvrđuje (eksplicitno značenje), a drugotno je značenje ono koje rečenica sugerira (implicitno značenje). Drugotno značenje, ono što rečenica sugerira, treba dohvatiti; treba zaključiti ono što govornik vjeruje, ne oslanjajući se na ono što tvrdi, a to uvijek zbunjuje. Iako je riječ o drugotnome značenju, ono je uvijek, tako Beardsley tvrdi, dio značenja rečenice, pa svaka rečenica ima ovo sugerirano drugotno značenje. Isto vrijedi i za značenje na manjoj razini od rečenice.

Riječ se promatra kao dio rečenice, ona ima odvojeno značenje i ne može se razumjeti nego samo u odnosu prema rečenici.[85] Beardsley u govoru o značenju riječi uvodi pojmove *designacije* i *konotacije*; designacija predstavlja eksplicitno značenje riječi, a konotacija implicitno (ono koje se sugerira) značenje riječi.

Postoji „cjelovita ljestvica konotacija“ koja se u nekome posebnom surječju nikada ne ostvaruje u svakodnevnome jeziku, nego samo jedan njezin dio, Beardsley ga naziva „kontekstualna konotacija“[86] riječi. Od toga se razlikuju jedino znanstveni i tehnički diskurs gdje je sve eksplicitno, bez obzira na surječju i bez dodatnih namjeravanih i suvišnih (pa i neželjenih) konotacija pojedine riječi. Moglo bi se pojednostaviti, u znanstvenome i tehničkome jeziku sve što se želi reći, to se jasno i kaže; riječi nemaju nikakvo drugo značenje osim onoga značenja koje im se izrijekom dodjeljuje.

Beardsley uvodi pojam tumačenja (rekonstrukcije) i to s obzirom na značenje. Svako se naime književno djelo mora promatrati kao cjelina, bitno je obilježeno diskursom, bez obzira što se temelji na značenju rečenice; razlikovanje između prvotnoga i drugotnoga značenja (eksplicitnoga i implicitnoga) prepoznaje se samo na planu cjelovitoga djela.[87] Osim što se neko književno djelo može razumjeti na osnovi onoga što govori i o čemu govori, što odražava i prikazuje, dakle onoga što se čitatelju nameće samo od sebe (*svijet djela*), jednako je važno voditi računa o onome na što djelo upućuje (*referencija*), pri čemu je značenje projekcija nekoga mogućeg svijeta. Ovaj autor jednostavno izriče cilj književne kritike: „Budući da svijet djela postoji ukoliko je u namjeri i projekciji riječi, riječi su stvari koje treba prve promatrati.“[88] To dalje implicira da semantička definicija književnoga djela proizlazi iz

[84] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 103.
[85] M. BEARDSLEY, isto.
[86] Isto, str. 125.
[87] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 104.
[88] M. BEARDSLEY, isto, str. 115.

razlaganja smisla i referencije i od preokretanja prioriteta između tih dvaju planova značenja.[89]

Sa značenjskom definicijom književnoga djela dolazimo do metafore koju treba promatrati posebice s obzirom na referenciju jer, kako kaže Beardsley, metafora ima moć projicirati i otkrivati svijet. Jednako kao što se neko književno djelo treba tumačiti uzeto u cjelini i tumačenje metafore služi nečemu širemu, kao pokusni slučaj[90] koji se primjenjuje na cjelovito djelo[91]. Ovdje će pomoći Ricoeurovo pojašnjenje: „Drugim riječima, metafora se uzima kao *poema u minijaturi* i kao radna hipoteza postavlja se da, ako se može na prikladan način objasniti ono što je implicirano u tim jezgrama poetskog značenja, tada mora biti jednako moguće proširiti isto tumačenje na veće jedinice kao što je čitava pjesma.“[92]

Poteškoća nastaje kada se želi objasniti pojam tumačenja u književnoj kritici, tim više što za Beardsleyja „razabrati značenje u pjesmi znači isto što i protumačiti je“[93], a značenje pjesme je nešto više i šire, neiscrpno. Ako se ovomu pridoda i kontekstualno značenje, gotovo da je nemoguće govoriti o prepoznavanju i tumačenju „značenja koje izranja“[94]. Čini se da je na kraju sve prepušteno čitateljevu izboru.

Beardsley, unatoč svim nejasnoćama i pitanjima koja književna kritika ostavlja, ipak pokušava ponuditi razrađenu logiku tumačenja koja će nadići okvir koji je postavila relativistička kritika, prema kojoj je metafora „umanjeni model goleme poteškoće“ [95]. Međutim, glavna je primjedba upućena pristupu metafori po kojoj se ona svodi na usporedbu. Kasnije će, doduše, Beardsley izmijeniti i dopuniti svoju kritiku poredbene teorije metafore, o čemu će biti govora u analizi njegova članka o metafori[96].

Metafori pripada jedna od glavnih uloga u logičkoj apsurdnosti na razini prvotnoga značenja kao sredstva da se oslobodi drugotno značenje; ona sugerira nešto drugo od onoga što se tvrdi. Malo drukčije je s ironijom koja služi da se sugerira protivno od onoga što se tvrdi povlačeći natrag tvrdnju u trenutku kada je izrečena. I metafora i ironija trebaju dovesti

---

[89] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 105.
[90] M. BEARDSLEY, isto, str. 134: *test case.*
[91] Beardsley kaže da treba razlikovati više vrsta književnih djela koja se svrstavaju u tri vrste: pjesma, esej i fikcija u prozi (usp. isto, str. 126).
[92] P. RICOEUR, isto, str. 106.
[93] M. BEARDSLEY, isto, str. 129.
[94] Isto, str. 131.
[95] Isto, str. 134.
[96] M. BEARDSLEY, „The Metaphorical Twist“, *Philospohy and Phenomenological Research* (22), 1962., str. 293 – 307. Odmah na početku Beardsley pravi razliku između dvaju pristupa problemu analize metafore: pristup preko predmeta i pristup preko riječi. Usporedba se odvija između predmeta, a opozicija između riječi, što se nameće napetostima unutar diskursa. Ovakav način promatranja metafore dovodi do teorije verbalnoga suprotstavljanja koja se razlikuje od objektivne usporedbe. Drugo, u traženju motiva usporedbe dolazi se do „psihologije mašte“, pri čemu se mora voditi računa ne samo o terminu usporedbe nego i o značenju koje usporedba uvodi.

do indicija koje upućuju prema drugoj razini značenja, a to se postiže pomoću *logičke apsurdnosti*.[97]

Već je uvodno spomenuto da se Beardsley u tumačenju metafore služi dvama pojmovima: *subjektom* i *modifikatorom,* ali je novost u njegovu pristupu stavljanje naglaska na pojam *logičke praznine atribucije* i na *inkompatibilnost,* na atribuciju koja je samoproturječna i koja stvara velike poteškoće u određivanju prvotnoga značenja jer prisiljava čitatelja da iz „cijele lepeze konotacija" izvuče drugotna značenja i da od iskaza koji „sam sebe razara" načini „značeću samoproturječnu atribuciju".[98] Najočitiji primjer ovakve izravne atribucije je oksimoron (na primjer pjesnički reći *proživjeti živu smrt,* ili „ove noge mi idu polako brzo"[99]). Metafora u svome redovitom obliku nudi neizravnu proturječnost (kada, na primjer, pjesnik kaže „metafizičke ulice", to znači da iz atributa „metafizičke" izvlači konotacije koje se mogu primijeniti na ulice, bez obzira na njihove odrednice koje isključuju metafiziku).

Beardsley zaključuje: "Kada je atribucija indirektno samoproturječna a modifikator sadržava konotacije koje bismo mogli pripisati subjektu, atribucija je metaforička atribucija, ona je tada metafora."[100] Prema tome, reći za nekoga: „ovaj čovjek je lisica" znači izreći kontradikciju u sebi, jer ne može čovjek biti čovjek i lisica. Ali subjekt i njegov modifikator nisu u potpunoj suprotnosti, a to je vrlo važno jer se neka od obilježja koje konotira riječ *lisica* doista mogu primijeniti i na čovjeka. O tome ćemo govoriti u prikazu prijevodâ na različite jezike Isusove metafore za Heroda.

Monroe Beardsley postavlja samoproturječnost kao temelj za sve metafore i pokušava objasniti način na koji se čitanje metafore ostvaruje u promjeni fokusa unutar strukture modifikatora i naposljetku u novome smislu atribucije. To posebice stvara poteškoće čitatelju koji prepoznaje subjekt i modifikator koji su sebi proturječni, može ih izravno identificirati kao pokušaj da se nešto htjelo reći ili kao očitu govornikovu pogrješku koja rezultira samo besmislom, pri čemu treba znati da je neograničena moć stvaranja novih kontekstualnih značenja i da one atribucije koje se čine besmislenima mogu itekako imati smisla u nekome neočekivanom surječju upravo jer se nikada do kraja ne iscrpljuju konotativne mogućnosti. Otuda misao da „tumačenje metafore pruža model za svako tumačenje"[101]. Time Beardsley

[97] Usp. M. BEARDSLEY, *Aestetics*, str. 138. i P. RICOEUR, isto, str. 108.
[98] M. BEARDSLEY, isto, str. 141.
[99] Isto.
[100] Isto.
[101] Isto, str. 144.

jasno naglašava da prepoznavanje metafore ovisi o čitateljevoj sposobnosti da shvati surječje, to jest da značenje mora biti skriveno iza nespojivosti značenja subjekta i modifikatora.[102]

Dva su osnovna načela kojima se treba voditi u tumačenju: načelo *primjerenosti* (*kongruencije*) po kojemu je potrebno „odlučiti se koja od konotacija modifikatora može odgovarati subjektu“ [103] i načelo *punine* koje označava sve konotacije koje mogu biti uključene u surječje, s tim da je značenje neodređeno i široko, zapravo sve što može biti. Ricoeur zapaža važnost Beardsleyjeve teorije u pogledu rješavanja nekih od pitanja koja su ostala bez odgovora nakon Maxa Blacka: „Dodjeljujući logičkoj apsurdnosti tako odlučujuću ulogu, on podcrtava karakter invencije i inovacije metaforičkog iskaza. Prednost je dvostruka: s jedne strane, stara opozicija između figurativnog i pravog značenja dobiva potpuno nov temelj. Pravim značenjem možemo nazvati značenje takva iskaza koji pribjegava samo prihvaćenim i registriranim leksičkim značenjima neke riječi. Figurativno značenje nije značenje riječi određeno u drugom pravcu, već značenje čitavog iskaza koje proizlazi iz toga što smo povlaštenom subjektu pripisali konotativne vrijednosti modifikatora. Ako, dakle, i dalje govorimo o figurativnom značenju riječi, tada će moći biti posrijedi samo potpuno kontekstualna značenja, samo «značenje koje je izronilo» i koje postoji samo *hic* et *nunc*. S druge strane, semantički sraz koji sili na pomak s designacije prema konotaciji pridaje metaforičkoj atribuciji ne samo jedinstveni karakter već i karakter konstrukta; nema metafore u rječniku, ona postoji samo u diskursu; u tom smislu metaforička nam atribucija otkriva bolje nego bilo koja druga jezična upotreba što je to živa riječ; ona predstavlja jednu «instancu diskursa» *par exellance*. Na taj način Beardsleyeva se teorija izravno primjenjuje na metaforu invencije.“[104]

U članku „The Metaphorical Twist“ najprije se utvrđuje razlika između dvaju pristupa metafori, „preko predmeta“ i „preko riječi“. Prema prvome pristupu metafora predstavlja implicitnu, eliptičnu poredbu.[105]

Beardsley odbacuje teoriju metafore koja se zasniva na poredbi preko predmeta (objekata) iznoseći tri protivna razloga. Prvi se odnosi na netočnost i nepotpuno pojašnjenje u slučajevima u kojima modifikator metafore ima konotacije, relevantne za određeni surječje, a koje ne predstavljaju moguća svojstva određenih objekata; dakle, konotacije nisu određene samo svojstvima koja objekt stvarno ima, nego i svojstvima koja se pretpostavlja da ima, pa

[102] Usp. isto, str. 143.
[103] Isto, 144.
[104] P. RICOEUR, isto, str. 110.
[105] Beardsley navodi primjer metafore „pakosno sunce“ u kojoj je modifikator riječ „pakostan“ i ona zadržava svoju standardnu referencijalnu ulogu kada se javlja u metafori i tako u ovome surječju znači iste objekte kao i u doslovnome surječju; metafora zapravo upućuje na to da je sunce nalik pakosnoj osobi.

makar to bilo i pogrješno, lažno. Drugo, predmetni poredbeni pristup nameće bujicu idiosinkratičkih slika koje se ne mogu izbjeći, a to stvara ozbiljne preprjeke između čitatelja i pjesme. I na kraju, teorija predmetne poredbe vodi pitanju prikladnosti, to jest je li poredba uspjela ili nije.[106]

Iste su zamjerke upućene i inačici ovakve teorije koju zastupa Paul Henle, teoriji ikoničkoga značenja (u metafori postoji ikonički dio, a metaforička se atribucija analizira pomoću ikoničkih znakova), u kojoj se o verbalnome suprotstavljanju govori na temelju čitateljeve reakcije, zapravo „šoka koji je izazvan sudarom značenja“[107]. Umjesto ovakvih pristupa Beardsley se priklanja teoriji metafore kao verbalnoga suprotstavljanja. Metafora, promatrana na ovaj način, ne podrazumijeva nikakvo uvođenje ni poredbu, nego se odlikuje posebnim djelovanjem jezika, jezičnom igrom koja uključuje dvije osi značenja u modifikatoru.

Metaforičnost metafore, tako Beardsley tvrdi, moramo tražiti u nekoj vrsti sukoba koji se ne javlja u doslovnim izrazima. Pogrješan je pristup koji bi išao u pravcu suprotstavljanja izraza i ideje koju ima pisac ili govornik. U prosudbi, naime, metaforičke uporabe neke riječi ne vodimo se znanjem što je pjesnik mislio ili namjeravao izreći, nego odgonetavamo smisao jer je riječ uporabljena metaforički. Nadalje, metafora uvijek nudi vidljivu točku odstupanja od svakodnevne uporabe, a suprotnost koja čini neki izraz metaforičkim nalazi se u značenjskoj strukturi toga izraza.[108]

Metafore, osim navedenoga, nude i cijeli niz pridružujućih svojstava pojedinih izraza ili riječi – *raspon potencijalnih konotacija*[109] *(potencijalna ljestvica konotacija)* koji možda nikada neće biti rabljen, ali čekaju aktualizaciju u nekomu budućem surječju (npr. neka svojstva koja su karakteristična za drveće, ali ne za sve: vitkost, savitljivost na vjetru). Ali zato postoje uobičajene i dobro poznate konotacije koje se lako evociraju u metaforičkoj uporabi – *uobičajene konotacije* (u primjeru drveća: da imaju koru, grane, lišće i sl.).[110] Narav pojedine metafore, tvrdi Beardsley, ovisi o vremenu u kojemu je nastala, o surječjima u

---

[106] Beardsley navodi primjer kada pjesnik kaže: „Moja ljubljena je moj Schopenhauer.“ Po ovoj teoriji trebalo bi se pitati što je zajedničko pjesnikovoj ljubljenoj i Schopenhaueru. To ne možemo znati ako ne poznajemo pjesnikovu ljubljenu. Ali je pravo pitanje, tvrdi Beardsley, zapravo koja se moguća značenja imena „Schopenhauer“ mogu primijeniti na ljubljenu, a nisu isključena surječjem. Usp. L. KOJEN, isto, str. 83.

[107] P. HENLE, *Language, Thought and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958., str. 182 i 183.

[108] Usp. isto, str. 87.

[109] Slično kao Blackov govor o *sustavu asociranih općih mjesta*. Ricoeur naglašava kako ovaj *raspon potencijalnih konotacija* (u prijevodu se doslovno kaže: *potencijalna skala konotacija*), kada je riječ o drugotnome značenju u metaforičkoj atribuciji, ne govori ništa više od *sustava pridruženih općih mjesta*; samo se proširuje pojam značenja, uključujući drugotna značenja kao i konotacije unutar perimetra čitavoga značenja, ali pri tome ne prestajemo povezivati stvaralački proces metafore za nestvaralački vid jezika (usp. P. RICOEUR, isto, str. 111).

[110] Usp. L. KOJEN, str. 89.

kojima se javljala neka riječ i o tome koji slični izrazi postoje u jeziku u kojemu metafora nastaje. Metafore, nadalje, ne pomažu samo u aktualizaciji nekih konotacija, nego pridonose tomu da pojedina konotacija bude uobičajena.

Ovaj se autor naslanjao na glavne Blackove misli, ali sa zanimanjem za metaforu u odnosu na književni tekst. Posebnu je pozornost pridavao metafori pod vidom otklona u značenju književnoga teksta, koji značenjski treba rekonstruirati, s tim da je najvažnije dohvatiti njegov smisao i ne gubiti se u apstrakciji i izbjeći proizvoljnost. Metafori dodjeljuje važnu ulogu u tumačenju teksta u cjelini, uspostavivši dvije vrste značenja – designaciju i konotaciju.

2. 4. D. Davidson

Teorija metafore koju je ponudio Donald Davidson u sebi je vrlo kontroverzna i teško odrediva. Riječ je o svojevrsnome pokušaju da se riješe otvorena pitanja koja su za sobom ostavile tradicionalne teorije, s jasnim naglašavanjem onoga što je važno za metaforu. Ponajprije, metafora predstavlja nešto što se ne može ograničiti, a ne može se ni parafrazirati. Temelj je metafore u onome što ona čini: vidjeti jednu stvar kao drugu[111]. Davidson inzistira na važnosti riječi koje se rabe u metafori, odnosno na njihovu doslovnom značenju. Metaforički se izrazi, po tome, promatraju pod vidom jezične uporabe, a ne semantičke uporabe. Iz toga slijedi ideja da metafora predstavlja pojavu koja nema značenje, ona je zapravo samo posebna uporaba doslovnoga jezika koju se može vrjednovati i objasniti samo s gledišta teorije o uporabi jezika.

Davidsonova je teorija poznata po tvrdnji da metafora ne znači ništa drugo od onoga što doslovno znače riječi od kojih se sastoji.[112] Time Davidson niječe da metafore uopće imaju razlikovno značenje i da govore nešto što nije doslovno rečeno. Ova je tvrdnja motivirana Davidsonovim razlikovanjem između onoga što riječi znače i za što se rabe (uporabe riječi),

[111]Ovdje se prepoznaje zajednička ideja s pragmatičkom teorijom Johna Searlea, a to je da se metafora služi jednom tvrdnjom da bi izrekla (komunicirala) drugu. Kada razumijemo metaforu, shvatimo da je doslovno značenje neistinito ili da nema smisla, i zato tražimo tvrdnju koja je uvjerljivija, i koja tvori metaforu. Također se može govoriti o dvjema tvrdnjama s kognitivnim sadržajima, od kojih je jedna lažna ili besmislena, a druga s više smisla u nekome određenom surječju (usp. R. CARSTON, „Metaphor: Ad Hoc Concepts, Literal Meaning and Mental Images", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CX, Part 3, 2010., str. 299.

[112] Usp. D. DAVIDSON, „What metaphors mean", u Sheldon Sacks (ur.), *On Metaphor*, The University of Chicago Press, 1979., str. 30.

kao i njegovim inzistiranjem da metafora isključivo pripada domeni jezične uporabe.[113] Može se reći da ovo predstavlja oblik teorije govornoga čina u kojemu je metafora fenomen govora situacije, a ne stvar riječi ili čak značenja rečenice.[114]

Metafora je posebna uporaba doslovnoga značenja i pomaže razumjeti novo značenje, točnije rečeno: metafora sugerira novo značenje koje bi inače ostalo neprimijećeno. Ovdje se krije uzrok velikih nejasnoća kada je riječ o razumijevanju uloge metafore u odnosu na značenja koja ona sugerira, jer su metafore u tome, kako smo već spomenuli, neograničene. Isto tako treba otkloniti svaku zabunu i reći da se značenja metafora ne smiju poistovjetiti sa značenjima koja ona sugeriraju. Korak dalje, metafore izriču laž ili, ublaženo, besmisao. Međutim, Davidson dopušta da ono što metafore nadahnjuju može biti i istinito.[115] Svaka je parafraza metafore nemoguća i zapravo nepotrebna, jer pokušaj parafraze metafore ne proizlazi iz bogatstva nekoga prepoznatljiva metaforičkog značenja, nego iz onoga što je rečeno i metafora govori samo ono što riječi od kojih se sastoji doslovno kažu; dakle, nema se što parafrazirati. O ovome će još biti govora u dijelu o doslovnome značenju riječi. Treba razlikovati između onoga što metafora označava, što govori i onoga na što skreće pozornost, na što upućuje. Promatrana tako, metafora ne označava ono što govori, nego ono što čini. Davidson se slaže sa suvremenim teoretičarima u tome da metafora ostvaruje mnogo, ali niječe bilo kakav njezin prinos značenju. Ustrajava na polazištu, koje ne napušta kao jedino sigurno i pravilno, da metafora ne može biti samo igra sa značenjem riječi, nego je nužno riječ o uporabi.[116] Naglašavanje jezične uporabe pred značenjem riječi glavni je nedostatak njegova pristupa. Sporno je i inzistiranje na tome da metafora ostvaruje poseban učinak time što nas prisiljava da primijetimo sličnosti, odajući pretpostavku da je metafora zapravo vrsta usporedbe, a to upućuje na zaključak da je zadaća metafore postići usporedbu.[117]

---

[113] Razlikovanje metafore ne potječe iz značenja, nego iz uporabe. Posebna uporaba jezika u metafori ne govori nešto posebno, pa makar i neizravno. O metafori se govori samo s obzirom na ono što ona pokazuje, a to je laž ili istina (bismislena). Davidson kaže: „What distinguishes metaphor is not meaning but use – in this it is like assertion, hinting, lying, promising, or criticizing. And the special use to which we put language in metaphor is not – cannot be – to 'say something' special, no matter how indirectly. For a metaphor *says* only what shows on its face – usually a patent falsehood or an absurd truth" (isto, str. 41).

[114] Usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 28.

[115] Davidson kaže da nas metafora vodi tomu da primijetimo ono što inače ne bi moglo biti primijećeno i naglašava da su razne misli, osjećaji, vizije koje su nadahnute metaforom istinite ili lažne: „Sentences in which metaphors occur are true or false in a normal, literal way, for if the words in them don't have special meanings, sentences don't have special truth. This is not to deny that there is such a thing as metaphorical truth, only to deny it of sentences. Metaphor does lead us to notice what might not otherwise be noticed, and there is no reason, I suppose, not to say these visions, thoughts, and feelings inspired by the metaphor, are true or false" (D. DAVIDSON, „What metaphors mean", str. 39).

[116] Usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 29.

[117] Usp. isto.

Prepoznatljive su dodirne točke s emotivnom teorijom. Davidsonova naime teorija počiva na ideji da je metafora posljedica pogrješnoga doslovnog čitanja.

Pojedina je metafora, tako Davidson argumentira, zadana okvirom doslovnoga čitanja, očito lažna („Čovjek je vuk“) ili besmisleno istinita („Nijedan čovjek nije otok“). Do toga se dolazi ako se gledaju sličnosti između onoga što se uspoređuje. Ali usporedbu ili prepoznavanje sličnosti ne treba smatrati posebnim značenjem metafore. Metafora nas prisiljava vidjeti sličnosti i to isključivo kao oblik uporabe jezika. Kao takva metafora mora uključivati i neke zaključke iz govornikova iskaza, implikacije koje autor metafore ima, ali te implikacije nisu dio onoga što metafora znači.

Čini se opravdanim primjedba da bi Davidsonova teorija imala jače uporište da je povukao jasnu razliku između onoga što neka rečenica kaže i onoga što netko misli ili kaže u izricanju te rečenice, ali on odbacuje tu mogućnost tvrdeći da metafora ne kaže ništa izvan doslovnoga značenja riječi koje ju tvore; metafora ne bi trebala imati nikakvo jezično značenje osim doslovnoga značenja riječi.[118] Jedina razlika, kao što smo već spomenuli, koju Davidson postavlja jest između onoga što metafora kaže i onoga na što nas potiče da primijetimo, a to je prepušteno slušateljevoj intuiciji.

Davidson govori o nejezičnome obilježju figurativnoga jezika koji pripada širemu i općenitijemu skupu mentalnih sposobnosti, slika i osjećaja koje je metafora sposobna stvoriti u čitateljevu ili slušateljevu umu, ali se oni ne nalaze u aktualnoj metafori. Zato je pogrješno sadržaju pripisati misli koje metafora izaziva i te sadržaje vidjeti u samoj metafori. Davidson to dokazuje na primjeru rečenice „Sarin i Robertov odnos je slijepa ulica“, iz koje je vidljivo da je jedini smisao u njezinu doslovnom značenju, a to je očito laž jer „slijepa ulica“ označava ulicu koja ne vodi nikamo, mjesto s kojega se ne može dalje ići, nego se treba vratiti natrag ili možda tu ostati. Međutim, neistinitost ove metafore evocira mentalne slike da možemo prepoznati sličnosti između međuljudskih odnosa i slijepe ulice. Upravo je ova neistinitost metafore, što pomalo izaziva otpor, glavno obilježje koje metafori pruža potrebnu snagu da može evocirati obilje mentalnih slika u onoga tko tumači metaforu. Drukčije rečeno, neistinitost metafore ima pokretačku moć aktivirati tumačenje, prisiliti na otkrivanje skrivenih implikacija.[119]

No, nije isto sa svim metaforama. Konvencionalne se metafore razlikuju od novih i po kriteriju istinosti i po učinku metnalnih slika koje evociraju. Davidson uzima primjer „He was

[118] Usp. D. DAVIDSON, isto, str. 30.
[119] Isto, str. 40: „Generally it is only when a sentence is taken to be false that we accept it as a metaphor and start to hunt out the hidden implication. It is probably for this reason that most metaphorical sentences are patently false.”

burned up – On je izgorio“, kojim se želi izraziti silna ljutnja. Ova rečenica može biti istinita u jednome značenju, kada je metafora aktivna i u tome smislu dočarava mentalnu sliku koja je interpretacija iskaza i ključna je da bi se razumjela ljutnja kao nešto silno vruće, stanje koje bi se slikovito moglo predstaviti s vatrom u očima ili dimom koji izlazi kroz uši. U drugome značenju, kada ne sugrerira ništa više od toga da je netko bio silno ljut, ova rečenica može biti lažna.[120] Istinitost i lažnost, po Davidsonovu mišljenju, ne postoje zbog metaforičkoga i doslovnoga značenja, po kojemu bi metaforičko značenje bilo istinito, a doslovno značenje lažno, nego zato što je riječ o dvama doslovnim značenjima. Treba priznati da nije jasna razlika koju Davidson povlači između konvencionalnih i novih metafora (isto je i s određenjem što bi bila jedna a što druga vrsta metafora), kao ni ovo načelo istinitosti ili lažnosti. Po svemu sudeći, trebalo se zadržati na razlici koju metafore pružaju s obzirom na mentalne slike koje evociraju, tim više ako se vratimo na Davidsonovu tvrdnju da u metafori nisu važni stvarni jezični izrazi, nego to što pokreću izvanredne mentalne slike.

Na kraju iznesenoga može se reći da Davidsonov pogled na metaforičko značenje izrasta iz svojevrsnoga otpora prema tradicionalnim tumačenjima – supstitucijskomu, poredbenomu i interakcijskomu. U stvaranju novoga značenjskog polja ovaj autor posebnu ulogu dodjeljuje čitatelju (primatelju), suprotstavljajući novo značenje riječi onomu koje je razumljivo i poznato i premještajući je iz razine značenjskoga u pragmatično polje u kojemu se tumačenje metafore zbiva na temelju primateljeva surječja. Riječ je objektivističkome pristupu koji ima obilježja Searlove pragmatičke teorije.

2. 5. J. R. Searle: pragmatička teorija metafore

Searleov tekst o metafori nastaje u isto vrijeme kada i Davidsonov, ali je teško govoriti o nekakvu međusobnom utjecaju. Sličnosti i razlike u pogledu na metaforu bit će vidljive u analizi Searlove teorije metafore koja, odmah treba reći, svoj temelj ima u teoriji govornoga čina, a riječ je o nastavku Griceova okvira[121]. Nekoliko je pitanja s kojima Searle načinje

[120] Isto, str. 36: „He was burned up’ (…) may be true in one sense and false in another but (…) now suggests no more than that he was very angry. When the metaphor was active, we would have pictured fire in the eyes or smoke coming out of the ears.”

[121] Kada se kaže da je riječ o nastavku Griceova okvira, pod tim se misli na ono što se odnosi na metaforu, a ne na teoriju govornoga čina. Teoriju govornoga čina, naime, prvi je izložio J. L. Austin 1962., po kojoj se govorni čin ili iskaz sastoji od triju važnih dijelova: lokucije (samoga čina kazivanja – *act of saying*), perlokucije (vremenski odgođen čin posljedice prouzročene s pomoću kazivanja – *act by saying*) i ilokucije (čin izveden kazivanjem – *act in saying*). Searle je nastavio Austinovu teoriju dopunivši klasifikaciju ilokucijskih govornih

problematiku metafore, od početnoga koje propituje što je metafora i što je čini različitom od doslovnih iskaza i drugih oblika i figurativnih iskaza, pa potom zašto uopće rabimo metaforičke izraze umjesto onoga što točno kažemo i što doslovno mislimo.

Najvažnije pitanje, pak, smjera na to da se pokuša otkriti kako metaforički iskazi djeluju, odnosno kako je govornicima metaforički moguće komunicirati sa slušateljima utoliko jer ne kažu ono što misle.[122] Riječ je o posebnome problemu: kako je moguće reći jednu stvar, a misliti nešto posve drugo i da se pri tome u komunikaciji slijedi ono što se misli, iako i govornik i slušatelj znaju da značenja govornikovih riječi nisu točno ni doslovno izraz onoga što je mislio.[123]

Searle metaforu svrstava u neizravne govorne čine, jednako kao što je slučaj s ironijom. Posebnost je neizravnih govornih čina da govornik misli i pokušava komunicirati nešto drugo od onoga što kaže (kaže „S je P“, s namjerom izricanja „S je R“).

Treba razlikovati značenje rečenice, odnosno ono što govornik govori („S je P“) i govornikovo značenje iskaza, odnosno ono što govorniku zapravo znači rečenica („S je R“).

Metaforičko je značenje uvijek govornikovo značenje iskaza.[124] U doslovnome se iskazu, Searle naglašava da treba znati, značenje rečenice i značenje govornikova iskaza podudaraju. Korak dalje, još je važnije znati da doslovno značenje rečenice samo utvrđuje skup uvjeta za istinu u odnosu na skup pozadinskih pretpostavki koje nisu dio semantičkoga sadržaja rečenice.[125]

Vratimo se metaforičkomu iskazu s pitanjem koje se nameće: kako je moguće reći „S je P“ a misliti „S je R“ i prenijeti to značenje od govornika do slušatelja jer P doslovno ne znači R. Searle nudi odgovor u sustavnosti metafore; ako se pomoću „S je P“ može izreći „S je R“, onda odnos između značenja rečenice i govornikova značenja iskaza mora biti sustavan.

čina i posebice je ukazao na važno pitanje *posrednih govornih čina*: „Riječ je o tome da u svakodnevnoj uporabi jedna vrsta govornoga čina može poslužiti kao posrednik druge odn. da je sugovornik može protumačiti kao takvu” (V. BITI, *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, MH, Zagreb, 2000., str. 206 – 207). Posljedica ovoga je nemogućnost iscrpna popisa uvjeta prikladnosti, a to je temeljna pretpostavka teorije ilokucijskih čina. Ovo je pitanje nastojao riješiti P. H. Grice (1975.) ponudivši šire surječje konverzacijskoga načela suradnje s pripadajućim mu implikacijama.

[122] J. R. SEARLE, “Metaphor” (1979.), u A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thougth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. (2. izd.), str. 92: „How do metaphorical utterances work, that is, how is it possible for speakers to communicate to hearers when speaking metaphorically inasmuch as they do not say what they mean?”

[123] Usp. isto.

[124] Isto, str. 93: „To have a brief way of distinguishing what a speaker means by uttering words, sentences, and expressions, on the one hand, and what the words, sentences, and expressions mean, on the other, I shall call the former *speaker's utterance meaning*, and the latter, *word*, or *sentence meaning*. Metaphorical meaning is always speaker's utterance meaning.”

[125] Isto, str. 96: “in general the literal meaning of a sentence only determines a set of truth conditions relative to a set of background assumptions which are not part of the semantic content of the sentence…”

Metafora pruža sustavnost koja se temelji na zajedničkim načelima ili strategijama, od kojih je najvažnije ono koje omogućava da se govornikov iskaz prihvaća metaforički, odnosno da slušatelj prepoznaje da iskaz nema doslovno značenje nego metaforičko značenje. Kao najveću strategiju za ovo načelo Searle naglašava provjeru istinitosti iskaza („S je P“), u slučaju da je iskaz uzet doslovno, to jest je li lažan ili istinit. Osim toga, moraju postojati načela nastanka svih mogućih vrijednosti od R do P.

Searle nabraja osam načela[126], ali napominje da ih može biti i još više. Ovdje ćemo nabrojiti načela s primjerima koja se navode za svako pojedino načelo.

1. Stvari koje su P po definiciji su R. Obično će, ako metafora funkcionira, R biti jedan od naglašenih obilježja definiranja P. Primjer: „Sam je div“ metaforički znači „Sam je velik“, jer su divovi po definiciji veliki i posebnost je divova da su veliki.
2. Stvari koje su P su nepredviđeno (slučajno) R. Ponovno, ako metafora funkcionira, R će obično biti naglašeno ili poznato svojstvo P stvari. Primjer: „Sam je svinja“ metaforički će značiti „Sam je prljav, proždrljiv, neuredan itd.“
3. Stvari koje su P često se izriču ili vjeruju da su R, iako i govornik i slušatelj mogu znati da je R neistinito P (da se zapravo ne primjenjuje na P). Primjer: „Richard je gorila“ može značiti „Richard je neugodan (prijeteći), sklon nasilju itd.“ iako i govornik i slušatelj znaju da su gorile zapravo plašljiva, bojažljiva i osjećajna stvorenja, ali su nametnute asocijacije za koje znamo da su neistinite.
4. Stvari koje su P nisu R, niti su kao R stvari, niti se vjeruje da su R, ali je to ipak činjenica osjećajnosti, koja je kulturno ili prirodno određena, da vidimo vezu, tako da je izraz P povezan u našim mislima s osobinama R. Primjer: „Sally je santa leda“ metaforički bi moglo značiti „Sally je bez emocija“, pri čemu se asocijacijom santa leda, koja označava veliku hladnoću (vrlo niski stupnjevi temperature), dovodi u vezu s razinom osjećaja.
5. P stvari nisu kao R stvari, niti se vjeruje da će biti kao R stvari, ipak uvjet postojanja P je kao uvjet postojanja R. Primjer: „Postao si aristokrat“, može se reći nekomu tko je upravo silno unaprijeđen, a što ne znači da je osobno postao aristokrat, nego da je njegov novi status kao biti aristokrat.
6. Ima slučajeva gdje su P i R isti ili slični u značenju, ali je jedno, obično P, ograničeno u svojoj primjeni i ne primjenjuje se doslovno na S. Primjer: „Njegov

[126] Usp. isto, str. 116 – 119.

mozak je pokvaren“[127], pri čemu se ovaj izraz doslovno rabi samo za jaja, ali se može metaforički izreći smušenost i zbrkanost.

7. Nije riječ o posebnome načelu, nego o primjeni 1. do 6. načela na jednostavne slučajeve koji nisu oblika „S je P“, na neki način to je proširenje ovoga oblika na odnosne metafore i metafore drugih sintaktičkih oblika. Primjer: „Brod ore more“ metaforički bi značilo da brod u kretanju prema naprijed prevrće more na drugu stranu. Na slušatelju je pronaći odnose ili posebnosti koji su slični s doslovnim izrazima.
8. Ako se kaže „S je P“ a znači „S je R“, P i R mogu biti povezani odnosima kao dio-cjelina, spremnik-sadržaj, odjeća i onaj tko je nosi, tako da se metonimija i sinegdoha ubrajaju kao posebni slučajevi metafore. Primjer: „Bijela kuća“ ili „Engleska kruna“ metaforički znače Američku vladu i Englesko kraljevstvo.

Glavne primjedbe ovim načelima odnose se na njihovu nepreciznost i nejasnoću, kao i to da stvaraju beskonačan popis obilježja metaforičkoga subjekta S. Osim toga, načela su postavljena široko i kao cjelina obuhvaćaju previše različitih načina na koje se P i R mogu odnositi, bez nekoga posebnog zahtjeva osim onoga da P i R moraju biti slični, odnosno da se jedno na drugo odnosi. Lako je također vidljivo da iznesena načela ne ovise o surječju iako je očito da su značenja P i R ovisna o surječju, što uvelike zbunjuje, tim više jer se predikatni pojmovi P i R čine kao odvojeni, zasebni i time stvaraju sve moguće vrijednosti izraza R.[128]

Na kraju, najvažnija je primjedba da načela koja je Searle izložio nisu posebnost samo metafore, nego se mogu primijeniti na druge figure ili neizravne govorne čine i implikacije, ma koliko se to moglo tumačiti kao prednost u smislu univerzalnoga mehanizma tumačenja drugih figura i jezičnih fenomena općenito. U pogledu na metaforu Searle se u bitnome razlikuje od Davidsona koji u svojoj glavnoj tvrdnji niječe bilo kakvo metaforičko značenje, odnosno da metafora znači samo ono što doslovno znače riječi od kojih se sastoji.[129] Kao takve metafore ne predstavljaju nikakvo sredstvo u komunikaciji. Ove su tvrdnje posve u suprotnosti sa Searlovim postavkama. Metafore se itekako mogu rabiti kao sredstvo komunikacije, s jasno utvrđenim pravilima gradbe metaforičkih značenja. Na taj način metafore postaju pragmatičke pojave i može ih se objasniti u okviru teorije govornoga čina.

---

[127] Isto, str. 117: Thus, „addled“ is only said litterally of eggs, but we can metaphorically say: His brain is addled.“

[128] Usp. J. MÁCHA, „Searle on Metaphor”, u *Organon F 19*, Masaryk University, Brno, 2012., str. 188.

[129] Razlike u pogledu na metaforu između ovih dvaju autora u šest točaka iznosi Jakub Mácha u navedenome djelu (vidi str. 189 do 194).

Kada je riječ o odnosu poredbe i metafore, i tu je vidljiva razlika. Davidson tvrdi da poredbe i metafore dijele isti logički oblik, s bitnom razlikom što su poredbe istinite, a metafore uglavnom neistinite. Za razliku od toga Searle misli da poredba može biti figurativna, ali poredba može značiti nešto posve drugo od onoga što govornik namjerava izreći u metafori.[130]Metafore, prema tome, imaju drukčija značenja i moguće ih je izraziti doslovnom parafrazom, a to je još jedna razlika u odnosu na Davidsona koji ne dopušta mogućnost parafraze tvrdeći da metafore nemaju druga značenja osim doslovnoga; nema se onda što parafrazirati.

U Searleovu izlaganju o metafori jasno su izdvojene dva važna obilježja koja metaforu čine posebnom. Prva se odnosi na to da metafora, jer pripada neizravnim govornim činima, ne izriče uvjete istinitosti izravno, nego posredno pomoću drugih značenjskih sadržaja, a čija istinitost ne ovisi o uvjetima istinosti govornikova značenja. Iako je time parafrazi omogućeno da prenese uvjete istinitosti metaforičkoga iskaza, ona to nikada ne može učiniti na način na koji to čini metafora. S tim je povezana i drugo obilježje metafore koja pridaje važnost slušateljevoj sposobnosti da dohvati smisao onoga što je govornik namjeravao izreći.

Metafora u pristupu ovoga autora predstavlja jedan od govornih čina i razlikuje se od doslovnih izraza, što uključuje dvije vrste značenja – govornikovo značenje izričaja (govornikova namjera) i značenje riječi ili rečenice u semantičkoj perspektivi. Doslovna uporaba ne traži dodatno znanje za razumijevanje osim jezičnih pravila i govornikovo značenje je isto kao značenje rečenice. Za razumijevanje metafora potrebno je razumjeti surječje, što zahtijeva dodatna znanja i pretpostavke koje moraju biti kao govornikove. Metafora je zapravo neizravni govorni čin koji pretpostavlja određeni značenjski okvir. Ovaj pragmatički pristup otkriva poteškoće u određivanju načela po kojima neki iskaz metaforički izazivlje (prizivlje u misli – *call to mind*[131]) skup istinosnih uvjeta tvrdnje za razliku od doslovnih značenja koja su točno utvrđena. Searle metaforu promatra kao neustrojbenu figuru riječi, ali na razini surječja, čime se u bitnome razlikuje od Aristotelovih postavaka. Naglašavanjem jednoga istinitog i pravog svijeta ipak se zadržava na objektivističkoj razini.

---

[130] J. R. SEARLE, isto, str. 102 i 103: „I am not saying that the a metaphorical assertion can never be equivalent in meaning to a statement of similarity – whether or not it is would depend on the intentions of the speaker; but I am saying that it is not a necessary feature of metaphor – and is certainly not the point of having metaphor – that metaphorical assertions are equivalent in meaning to statements of similarity. My argument is starkly simple: In many cases the metaphorical statement cannot be equivalent in meaning because they have different truth conditions."

[131] Usp. isto, str. 89.

2. 6. Jakobsonov strukturalistički pogled na metaforu

Posebne su zasluge Romana Jakobsona što je prvi posvetio važnost dvjema figurama – metafori i metonimiji – bez težnji krajnjemu pojednostavljivanju i stvaranju binarizma po načelu bliskosti i sličnosti. Svoje mišljenje o metafori i metonimiji ovaj autor razlaže pod vidom jezika i tipova afazije.[132] Dvije se navedene figure ne odnose samo na figurativnu uporabu jezika nego i na funkcioniranje jezika; metafora i metonimija ne predstavljaju samo figure i trope nego, čak štoviše, predstavljaju opće procese u jezičnoj djelatnosti. Na taj način Jakobson uzdiže metaforu i metonimiju iznad tropologije koja ide za promjenom smisla riječi, s glavnom idejom da su supstitucija i sličnost dva nerazdvojiva pojma jer vladaju nad procesima koji se zbivaju na mnogim razinama ostvarivanja jezika.[133]

Povezivanjem metaforičkoga pola koji se ogleda u izboru jezičnih znakova i metonimijskoga pola očitovana u susljednosti jezičnih znakova Jakobson stvara model koji funkcionira samo u međuovisnosti, a to znači da se metafora može raščlaniti samo u oprjeci prema metonimiji. [134] Prepoznatljiv je utjecaj Saussureova razlikovanja kombinacije (slaganja) i selekcije (izbora) kada je riječ o organiziranju znakova u složenije jezične jedinice višega reda; dvije su, naime, razine odnosâ među jezičnim znakovima i u jezičnoj analizi: sintagmatski i paradigmatski odnosi.

Sintagmatski odnosi predstavljaju kombinaciju jezičnih jedinica u stvarnome nizu, koji postoje u nekome iskazu, tj. *in praesentia*. Riječ je dakle o ostvarenoj kombinaciji riječi u nekome nizu, poput lanca sastavljena od jezičnih jedinica vodoravno.

Paradigmatski su odnosi među jezičnim jedinicama u virtualnome nizu, odnosi među jezičnim jedinicama koje ne postoje u iskazu – *in absentia*. Oni se promatraju u okomici (vertikalno), kao skup riječi sličnoga značenja ili skup gramatičkih oblika neke riječi.

Treba reći da sintagmatski i paradigmatki odnosi predstavljaju bit strukturalističkoga govora o jeziku kao sustavu. Strukturu jezika, prema tome, čine dvije osi koje se križaju: vodoravna os (sintagmatska os) i okomita os (paradigmatska os). Sintagmatska se os odnosi na kombinaciju i određuje kako se izabrane jezične jedinice mogu slagati, a paradigmatska os predstavlja izbor (selekciju) koje se jezične jedinice mogu izabrati u nekome iskazu.

---

[132] Riječ je o tekstu objavljenome na engleskome jeziku 1956. u drugome dijelu knjige *Fundamentals of Language* (R. Jakobson i M. Halle), pod naslovom „Two aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances“. Knjiga je prevedena na hrvatski jezik *Temelji jezika* (I. Martinčić i A. Stamać) i izdana u nakladi Globus, Zagreb 1988.
[133] Usp. P. RICOEUR, isto, str. 200.
[134] Usp. A. STAMAĆ, *Teorija metafore*, Znaci, Zagreb, 1983., str. 98.

Kombinacija počiva na načelu sličnosti jedinica u jezičnom sustavu, a izbor na načelu bliskosti u govornome procesu.

U prvome slučaju, sintagmatskih odnosa, jezične su jedinice ujedinjene u iskazanoj poruci i kodu, a u drugome (paradigmatskih odnosa) samo u kodu. To znači da je za uspjeh (učinak) govornoga čina prijeko potreban zajednički kôd onih koji su uključeni u komunikaciju, odnosno da govorniku i slušatelju stoji na raspolaganju više ili manje ista „kartoteka prethodno izrađenih predodžaba"; govornik u svojoj poruci bira jednu od tih mogućnosti, a slušatelj treba izabrati iz istoga skupa predviđenih mogućnosti.

Da bi ovo pojasnio, Jakobson uzima primjer iz Alisa u zemlji čudesa: „'Jesi li rekla pig ili fig?'", reče Mačka. 'Rekla sam pig', odgovori Alisa." [135]

U ovome je kratkom dijalogu vidljiva poteškoća u otkrivanju jezičnoga izbora koji je izvršila pošiljateljica poruke (Mačka). Razlika koja je samo u jednome slovu (suglasnik p i b; pig je svinja, a fig smokva) bitno može promijeniti značenje poruke bez obzira na zajednički kôd sudionica dijaloga. Razlikovna obilježja ne potječu od govornika; on ih ne stvara, nego se samo njima služi, jednako kao što je slučaj i s kombinacijama fonema, koje se ne događaju izvan surječja i ograničene su kodom nekoga jezika.

Kôd dakle postavlja granice mogućim kombinacijama fonema s drugim fonemima koji mu prethode ili slijede tako da se rabi samo dio dopuštenih nizova fonema u zalihi riječi nekoga jezika. Govornik je onaj koji samo rabi riječi u kombinaciji njihovih fonema, a nije kovač riječi; nema slobodu pri kombiniranju razlikovnih obilježja fonema jer je kôd već utvrdio sve mogućnosti koje je moguće rabiti u nekome jeziku. Malo je drukčije u kombiniranju jezičnih jedinica, gdje postoji određena sloboda, isto kao što postoji ograničena sloboda pri kombiniranju fonema u riječi (kovanje riječi). Više slobode govornik ima u oblikovanju rečenica pomoću riječi, a najviše u slaganju rečenica u iskaz, pri čemu nastaju nova surječja.[136]

Na osnovi opisanih odnosa u jezičnome sustavu (sintagmatskih i pradigmatskih odnosa) Jakobson govori o dvjema vrstama poremećaja koji nastaju pri afaziji. Prvi je poremećaj sličnosti i očituje se u poteškoći izbora jezičnih jedinica pa je bolesniku prijeko potreban i presudno surječje jer pojedinačne riječi izdvojene iz rečenice ništa ne znače. Na primjer, osoba koja ima poremećaj sličnosti vrlo teško će izgovoriti: „Pada kiša" ako to nije stvarno stanje, ako ne vidi da pada kiša.[137] Govor je, nadalje, relacijski; osoba lako nastavlja razgovor,

[135] Usp. R. JAKOBSON, „Dva aspekta jezika i dvije vrste afaličkih smetnji", str. 56.
[136] Usp. isto, str. 57.
[137] Usp. isto, str. 60.

ali teško započinje dijalog i posebice teško razumijeva monolog. Rečenice su tako samo eliptični nastavci vezani za prijašenje rečenice koje su izgovorene ili čak izmišljene. Osim toga, u poremećajima sličnosti narušene (razorene) su sposobnosti supstitucije (umjesto da kaže „olovka“, afatičar govori o njezinoj uporabi, za što služi „pisati“).[138]

Druga je vrsta poremećaj susljednosti i odnosi se na sintagmatske odnose. Glavno je obilježje ovoga poremećaja agramatizam koji se očituje u narušenoj sposobnosti gradbe rečenica (gube se pravila povezivanja riječi u rečenice, sintaktička pravila kojima se riječi organiziraju u više, složenije jedinice), tako da rečenice postaju samo „gomila riječi“ bez ikakva reda. Agramatizam se također očituje i u gubljenju izvedbenih mogućnosti u tvorbi riječi. Ovaj tip afazije razara surječje tako da osobe koje imaju poremećaj susljednosti teže zasebnim iskazima, pojedinačnim rečenicama, pa čak rečenicama koje se sastoje samo od jedne riječi. Osobe nisu sposobne rastaviti riječi na foneme, kombinirati ih niti razlikovati. Na taj način riječi gube svoju značenjsku ulogu a dobivaju razlikovnu ulogu koja inače pripada fonemima.[139]

Poremećaj sličnosti nosi sa sobom pogoršanje metajezičnih operacija, a poremaćaj susljednosti narušava sposobnost održavanja hijerarhije jezičnih jedinica. U prvoj vrsti poremećaja potiskuje se odnos sličnosti, a u drugoj vrsti odnos susljednosti. Metafora počiva na sličnosti, a metonimija na bliskosti. Poremećajem sličnosti narušava se metafora (jer se metafora gubi sa semantikom), a poremećajem susljednosti metonimija. Jakobson naglašava da se razvoj diskursa odvija u ovim dvama semantičkim postupcima, odnosno jedna se tema uvodi i razvija pomoću druge putem njihove sličnosti ili njihove susljednosti; dakle, metaforičkim i metonimijskim polom. U normalnome su govoru ova dva postupka uvijek prisutna i izmjenjuju se. Afazija je poremećaj kojim se ograničava ili posve zaustavlja jedan ili drugi od tih procesa.[140]

Najviše se zamjeraka Jakobsonovu pristupu može uputiti na račun njegove sheme bipolarnosti i poopćavanja i krajnje jednostavnosti; po tome se govorno područje ograničava i svodi samo na dvije figure, metaforu i metonimiju, i to s naglašavanjem njihovih razlika. Čak i u najekstremnijim primjerima redukcije tropologije bile su barem tri figure: metonimija, sinegdoha i metafora, a nerijetko je tomu dodana i ironija kao četvrta. S druge strane, velika je Jakobsonova zasluga i njegov važan prinos u tome što je metafora izdignuta iznad područja riječi, pa i iznad tropologije.

---

[138] Usp. isto, str. 62.
[139] Usp. isto, str. 67 i 68.
[140] Usp. isto, str. 71.

2. 7. M. Reddy: metafora provodnika[141]

U svojemu članku o metafori Reddy raspravlja o komunikaciji, i to s posebnim usmjerenjem na uspješnost u komunikaciji. Potrebno je, potiče Reddy, pronaći načine kako poboljšati komunikaciju. On ne nudi rješenje, nego upućuje na važnost načina na koji se govornici engleskoga jezika izražavaju o jeziku i pri tome upozorava da je gotovo nemoguće raspravljati o komunikaciji bez metafore. Jezik je sredstvo kojim se prenose misli i osjećaji; govornici svoje misli (predmete) stavljaju u riječi (spremnike), a slušatelji ih uzimaju iz riječi. Riječi nemaju doslovno značenje, nego ljudi o jeziku govore u metaforama. Reddy to naziva metaforom provodnika. Ovaj novotvoreni jezični izraz odnosi se na dominantne klase figurativnih izraza koji se rabe kada se raspravlja o komunikaciji i podrazumijeva da se u komunikaciji misli i osjećaji prenose od jednoga sudionika do drugoga pomoću provodnika (kanala). Metafora provodnika, prema Reddyju, ima vrlo važnu funkciju u osmišljavanju komunikacijskih procesa i to u onoj mjeri u kojoj se nudi idealizirani komunikacijski model koji je teško u potpunosti zanemariti jer je velik dio našega svakodnevnog razumijevanja komunikacije na njemu strukturiran.[142]

Reddy je analizirao više od sto prikupljenih izraza iz engleskoga jezika koji počivaju na metaforičkome konceptu, odnosno na metafori provodnika.[143] Dva su okvira u kojima se pojavljuje metafora provodnika: veći i manji okvir.[144] Riječ je o metaforičkim postavkama koje omogućavaju cijeli niz zajedničkih izraza i tvrdnji. Četiri su vrste osnovnih izraza koje sačinjavaju veći okvir metafore provodnika[145]:

1. Jezik je kao provodnik koji riječima prenosi misli i osjećaje od jednoga do drugoga (jezik doslovno prenosi mentalne sadržaje);
   „You know very well that I gave you that idea“ („Dobro znaš da sam ti ja dao tu ideju“).
   „Your real feelings are finally getting through to me“ („Tvoji pravi osjećaji konačno dopiru do mene“).

[141] M. REDDY „The Conduit Metaphor – A Case of Frame Conflict in Our Language about Language”, 1979., u A. Ortony (ur.), *Metaphor and Thought*, nav. izd., str. 164 – 201.
[142] Usp. isto, str. 176.
[143] Primjeri temeljnih izraza iz engleskoga jezika kao metafore provodnika, pa i oni koji ne ispunjaju uvjete metafore provodnika, navedeni su u opsežnome dodatku na kraju članka (isto, str. 189 – 197).
[144] Reddy ih naziva *the major framework* i *minor framework*.
[145] Usp. isto, str. 170.

„Next time you write, send better ideas“ („Sljedeći put kad budeš pisao, pošalji bolje ideje“).

2. Ljudi u govoru i pisanju umeću misli i osjećaje u riječi (govornici umeću mentalni sadržaj u spremnike, odnosno riječi i to s različitim stupnjevima uspjeha);

   „It is very difficult to put this concept into words“ („Vrlo je teško staviti taj pojam u riječi/Vrlo je teško objasniti taj pojam riječima“).

   „Insert that thought elswhere in the sentences“ („Umetni tu misao [bilo gdje] u rečenice“).

   „A good poet packs his lines with beautiful feelings“ („Dobar pjesnik ispunja svoje pjesništvo s prekrasnim osjećajima“).

3. Riječi sadržavaju misli i osjećaje te na taj način omogućavaju prijenos i njihovo posredovanje od jednoga sudionika do drugoga (riječi su spremnici mentalnih sadržaja, ovisno o govornikovu uspjehu ili neuspjehu umetanja mentalnih sadržaja u riječi);

   „Your writing must transfer these ideas to those who need them“ („Tvoje pisanje mora prenijeti ove ideje svakomu tko ih treba“).

   „The passage conveys a feeling of excitement“ („Odjeljak prenosi osjećaj uzbuđenja“).

   „The oracle's words were full of meaning» („Prorokove su riječi bile pune značenja“).

4. Slušatelji ili čitatelji izvlače misli i osjećaje iz riječi (slušatelji ili čitatelji moraju izvući mentalne sadržaje iz riječi);

   „I have to struggle to get my any meaning at all out of the sentence“ („Moram se mučiti da bih izvukao značenje iz rečenice“).

   „You rarely pay enough attention to the actual meaning in the words“ („Rijetko posvećuješ dovoljno pozornosti stvarnomu značenju riječi“).

   „You have exposed certain feelings in the essay of which the author would not be proud“ („Izložili ste određene osjećaje u eseju čiji autor ne bi bio ponosan“).

U manjemu okviru središnje mjesto pripada *prostoru ideja* koji zauzima mjesto koje je prije bilo dodijeljeno riječima, odnosno «prostor ideja» postaje spremnik za mentalni sadržaj. Provodnik nije zatvoren, nego otvoren poput cijevi (kanala) koja omogućava da mentalni sadržaji prolazi i unosi se iz jednoga prostora u drugi. Prepoznaju se tri osnovne vrste izraza koje čine manji okvir metafore provodnika:

1. Govornici izbacuju misli i osjećaje u „prostor ideja“ (primjeri pokazuju da govornici i pisci mogu izbaciti mentalne sadržaje u prostor izvan ljudskih ideja);
   „Mary poured out her sorrows“ („Meri je izlila svoju tugu“).
   „I feel some responsibility to get these ideas out where they can do some good“ („Osjećam odgovornost iznijeti ove ideje ondje gdje one mogu donijeti dobro“).
   „That idea will never escape Mary's lips“ („Ta misao nikada neće pobjeći s Merinih usana“).
2. „Prostor ideja“ sadržava misli (mentalni sadržaji postoje u *prostoru ideja* neovisno o ljudima, dakle neovisno o njihovim mislima i osjećajima);
   „A fantastic idea arrived in the mail this morning!“ („Izvrsna ideja stigla je jutros u pošti“).
   „I'm sure those thoughts are aleready in the library“ („Siguran sam da su ove misli već u knjižnici“).
   „He lost herself among her intense feelings“ („Izgubila se u snažnim osjećajima“).
3. Slušatelji izvlače misli i osjećaje iz *prostora ideja* (mentalni sadržaji iz *prostora ideja* mogu i ne moraju doprijeti do ljudi, odnosno do njihovih umova);
   „You have to absorb Plato's ideas a little at a time“ („Morate upiti Platonove ideje malo-pomalo“).
   „Diferent ideas come to mind in a situation like this“ („Različite misli padaju na um u ovakvoj situaciji“).
   „Her unhappy feelings fell on deaf ears“ („Njezini su osjećaji nesreće pali na gluhe uši“).

Reddy se u radu o metafori bavi samo izrazima iz engleskoga jezika sugerirajući da se govornicima engleskoga jezika metafora provodnika nameće sama od sebe. Metafora provodnika, s jedne strane, očituje način razmišljanja o jeziku, a s druge strane predstavlja intuiciju. Reddy govori o ideji da riječi mogu biti nositelji značenja, čak štoviše mogu imati vanjska i unutarnja značenja.[146] Svakodnevne metafore ne predstavljaju samo obične tvrdnje, nego temeljne spoznaje, što je vrlo velik iskorak prema kognitivizmu, napose prema konceptualnoj metafori. Komunikacija uključuje uzimanje ideja iz uma, stavljanja u riječi i slanja do slušatelja. Onaj koji šalje ideje mora rabiti odgovarajuće izraze kako bi prenio sadržaj koji želi približiti, a primatelj treba izdvojiti (izvući) sadržaje iz spremnika, odnosno riječi. Shvaćena tako, komunikacija je prijenos ideja unutar spremnika, riječi koje su za to

[146] Usp. isto, str. 168.

namijenjene. Prijenos ideja, dakle, pretpostavlja izvor, put i cilj. Kako bi se pomoću jezika prenijelo značenje, ono se mora zamisliti kao opipljivo, sadržano i pokretno, inače će metaforičko prijenosno sredstvo biti neshvatljivo.

Jedan od glavnih motiva za pisanje ovoga teksta je Reddyjeva briga za komunikaciju, koja se, po njegovu mišljenju, ne smije svesti na pasivnu razmjenu ideja u kojoj se odgovornost previše stavlja na govornika ili pisca, a premalo se naglašava uloga slušatelja ili čitatelja. U argumentaciji je Reddy ponekada nejasan i kompliciran, za neke i pretjerano radikalan, ali je njegova temeljna tvrdnja da značenje nije nešto što se pasivno prihvaća, nepromijenjeno i netaknuto, nego naprotiv nešto što se aktivno mora izgrađivati. Uspješna komunikacija pretpostavlja aktivno sudjelovanje u gradbi značenja pošiljatelja poruke i primatelja koji treba izvući značenje iz tuđih riječi.[147]

Metafori provodnika pripada uloga uspostave drukčijega načina komunikacije. Reddy, kako bi ispitao učinke metafore provodnika, predlaže također alternativnu i radikalno subjektivističku koncepciju komunikacije koju naziva *paradigmom izrađivača alata*.[148] Ova paradigma zahtijeva podosta napora u prevladavanju nesporazuma i pogrješaka u komunikaciji jer značenje nije u riječima (signalima), nego riječi na neki način ograničavaju moguća stvaranja značenja; riječi i rečenice nemaju objektivno značenje, ono ovisi o govorniku i slušatelju koji na temelju svojega znanja o jeziku i svijetu grade značenje, a to odgovara kognitivnomu shvaćanju. Drukčije je s objektivističkom koncepcijom metafore provodnika u kojoj je potrebno malo truda za uspjeh u komunikaciji, gotovo da se odvija automatski.[149]

Teorijski pristup metafori koji je ponudio Michael Reddy iskorak je prema kognitivnoj lingvistici, čak ga se i naziva pretečom kognitivnih pogleda općenito na jezik, osobito u pogledu razumijevanja da metafora nije figura riječi, nego je način mišljenja, ali i u odbacivanju objektivizma. Važno je naglasiti njegovo podrazumijevanje da su jezik i misao neodvojivi, što se pokazuje u jeziku i komunikaciji. Govornik, odnosno slušatelj gradi značenje na temelju znanja o jeziku i svijetu, što će dopuniti i ususta viti kognitivna teorija.

[147] Usp. isto, str. 185.
[148] Usp. isto, str. 171 – 176 („The toolmakers paradigm“).
[149] Usp. isto, str. 175.

2. 8. Kognitivna teorija metafore

Novi pogled na metaforu nastaje pojavom i razvojem kognitivne lingvistike[150] i to osobito kognitivne semantike koja metafori dodjeljuje središnje mjesto u oblikovanju pojmovnih struktura, gradbi značenja i semantičkih struktura. U tome svjetlu treba promatrati Lakoffova i Johnsonova[151] nastojanja u posve drukčijemu pristupu metafori jer definiraju njezinu narav ponajprije kao pojmovnu, a tek onda kao jezičnu, što je izazvalo veliko zanimanje. Po njihovu mišljenju pojmovni je sustav po sebi metaforičan, a to je vrlo važna spoznaja od koje treba polaziti svaki govor o metafori i ne smije se metaforu svesti samo na jezičnu stvarnost i promatrati je kao obične spojeve riječi. Metaforički jezik poprima dvostruku ulogu: podsjeća na prožimanje uzoraka našega iskustva o nečemu i upozorava na nove pojmovne i estetske mogućnosti.[152] Kognitivni lingvisti naglašavaju da je metafora od temeljne važnosti za jezik, misli i iskustvo; ljudi govore metaforički zato što misle, osjećaju i djeluju metaforički.

U kognitivnome smislu metafora se smatra mentalnom strukturom koja igra vrlo važnu ulogu u organizaciji ljudskih misli.[153] Metafora nije tek jezično sredstvo ili figura, nego je, mnogo važnije, posebna vrsta mentalnoga preslikavanja koja utječe na misaoni sklop i

---

[150] Nekoliko je hrvatskih autora koje treba spomenuti u surječju proučavanja konceptualnih metafora. Svakako zapaženo mjesto pripada akad. Mileni Žic-Fuchs, koja je u svojoj knjizi iz 1991. prva u hrtvatskoj lingvistici otvorila vrata kognitivnoj lignvistici (M. ŽIC-FUCHS, *Znanje o jeziku i znanje o svijetu: semantička analiza glagola kretanja u engleskom jeziku*, Filozofski faklutet, Odsjek za opću lingvistiku i orijentalne studije, Zagreb, 1991.). Od kasnijih radova o konceptualnoj metafori izdvajamo: M. M., STANOJEVIĆ, „Konceptualna metafora LJUBAV JE RAT u kolokacijama leksema 'ljubav'“, *Suvremena lingvistika* 25, br. 47 – 48, 1999., str. 155 – 163; M. M. STANOJEVIĆ i J. PARIZOSKA, „Konvencionalne konceptualne metafore i idiomatičnost“, *Semantika prirodnog jezika i metajezik semantike* (ur. J. Granić), Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, Zagreb – Split, 2005., str. 701 – 712; M. M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije* (doktorski rad), Zadar, 2008.; M. M. STANOJEVIĆ, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, Zagreb, 2013.; K. ŠTRKALJ DESPOT, „Od neurona do metafore (i natrag): Neuralna teorija metafore u okviru neuralne teorije jezika i mišljenja“, *Suvremena lingvistika* 76, 2013., str. 145 – 173; K. ŠTRKALJ DESPOT, „Konceptualna metafora i dijakronija: o evoluciji metaforičkog uma u hrvatskom jeziku“, *Metafore koje istražujemo: suvremeni uvidi u konceptualnu metaforu* (ur. Mateusz M. Stanojević), Zagreb, 2014., str. 63 – 91.

[151] G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, Chicago University Press, Chicago – London, 1980.

[152] Kao objašnjenje ovoga W. Gibbs uzima pjesnika A. R. Ammonsa koji za pjesmu kaže da je hod. Služi se metaforom da bi objasnio pjesmu kao hod ili putovanje našega duha, uma, mašte i koje može biti opušteno (kao šetnja), nepredvidivo i svrhovito. Mnogi koji vole poeziju možda nikada nisu razmišljali ovako o pjesmi i neko buduće iskustvo njihova čitanja poezije može biti rezultat promjene razumijevanja na temelju Ammonsovih riječi. Ostali čitatelji i ljubitelji poezije koji su već doživjeli pjesmu kao hod ili putovanje prepoznaju bogat skup duboko ukorijenjenih uvjerenja o kojima Ammons govori i mogli su uživati u bogatstvu slika. I u jednome i u drugome slučaju metafora služi za naglašavanje tematskih odnosa koji definiraju svijet i naša iskustva o njemu (usp. R. W. GIBBS, Jr., *Cognitive Linguistics and Metaphor research*, DELTA, sv. 22, posebno izdanje, Sao Paolo, 2006.).

[153] Posebice se to odnosi na Lakoffa i Johnsona kojima nije cilj pokazati ulogu metafore u različitim područjima spoznaje koliko pokazati da je velik dio naših svakodnevnih misli metaforički.

razumijevanje, odnosno pojmovni i iskustveni proces strukturâ ljudskih ideja o svijetu, a to opojmljivanje stječe se i razvija od djetinjstva.[154]

2. 8. 1. Utjelovljenje i predodžbene sheme

Naše je iskustvo o svijetu – promatrano u kognitivnoj perspektivi – preneseno i uvjetovano tijelom i mi metaforički organiziramo svoje utjelovljeno iskustvo. Kognitivni se lingvisti pozivaju na različita neuropsihološka istraživanja[155] koja potvrđuju tezu da tijelo ima presudnu ulogu u tome kako doživljavamo svijet, pojave i događaje, izvodeći zaključak da ograničenja i mogućnosti naše percepcije uvjetuju opojmljivanje stvarnosti. To znači da utjelovljenje predstavlja skup svih ograničenja i mogućnosti, ono je poveznica između percepcije i opojmljivanja, štoviše oblikuje konceptualne strukture.

Pritom treba naglasiti da postoje dvije vrste razina percepcije: osjetilna percepcija, koja se odnosi na različita ograničenja našega tijela u odnosu na podražaje okoline (percipiramo ograničene podražaje na polju vida, sluha, dodira, okusa) i smislena percepcija, koja se odnosi na prepoznavanje podražaja na temelju prijašnjega iskustva (podražaje prepoznajemo kao čin, kretnju, postupak, proces i sl. te ih kategoriziramo na temelju iskustva).[156]

Ljudsko je iskustvo osjetilno pokrenuto i organizirano u obliku predodžbenih shema. Johnson tvrdi da utjelovljeno iskustvo stvara predodžbene sheme unutar pojmovnoga sustava. One proizlaze iz osjetilnoga i perceptivnoga iskustva, iz interakcije sa svijetom. Predodžbene sheme zapravo su analogni prikazi koji nastaju iz iskustva, što znači da uzimaju oblik u pojmovnome sustavu koji odražava osjetilno iskustvo. Drukčije rečeno, predodžbene sheme su pojmovi u našemu umu u smislu cjelovitih osjetilnih iskustava, ponajprije kao pamćenje i tjelesno iskustvo. Značenje im je izravno utjelovljeno u iskustvu, jednako kao i njihovo razumijevanje. Kao takvi ne podliježu istinitosti logike.

---

[154] O tome više u E. SWEETSER, *From Etimology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantics structure*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.; R. W. GIBBS, „Taking metaphor out of our heads and putting it into the cultural world“, u: *Metaphor in Cognitive Linguistics*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Co, Amsterdam, 1999., str. 145 – 166; R. W. GIBBS i G. STEEN (ur.), *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference*, Amsterdam, July 1997., Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., Amsterdam, 1999.

[155] O tome više u G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*.

[156] Usp. Stephen M. KOSSLYN i Daniel N. OSHERSON (ur.), *An Invitation to Cognitive Science: sv. 2: Visual Cognition*, (2. izd), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts i London, England, 1995., str. 331.

Za lakše razumijevanja analognosti predodžbenih shema poslužit ćemo se primjerom učenja vožnje automobila.[157] Ne možemo naučiti voziti čitanjem priručnika za vožnju ili čak slušanjem istruktora koji objašnjava pravila u vožnji. U najboljemu slučaju to je samo grubi trag onoga što sami trebamo doseći, osjetiti i iskusiti „iz prve ruke“ što znači voziti. Učenje je, dakle, složen proces, u tijeku kojega svladavamo niz međusobno povezanih osjetilno-motoričkih rutina.

Lakoff i Johnson polaze od tvrdnje da ne postoji objektivna stvarnost ni objektivna istina, jer je stvarnost ono što smo prihvatili kao svoj pojmovni okvir, a istina je ono što je prihvaćeno u skladu s tim uspostavljenim konceptualnim okvirom. Nasuprot objektivizmu i subjektivizmu zagovaraju iskustveni prikaz razumijevanja i istine. Metafore predstavljaju osnovna sredstva za razumijevanje i imaju malo veze s objektivnom stvarnosti, ako ona uopće postoji, pa je najvažniji njihov prinos u pružanju novih spoznaja i uvida u ljudsko iskustvo.[158]

Mnoga od naših iskustava (moralna, emocionalna, estetska, duhovna i sl.), tvrde Lakoff i Johnson, nemaju jasno razgraničene strukture i jedino metafora pruža i osigurava pravo razumijevanje tih iskustava. Korak dalje, metafore nastaju iz utjelovljenoga ljudskog razumijevanja i projiciranja struktura iz konkretnoga područja, koje se označava kao izvorna domena, na neko apstraktno područje, nazvano ciljnom domenom, i prvotna im je uloga omogućiti razumijevanje složenih i apstraktnih pojmova. Ostaje otvorenim pitanje što motivira prijenos s jedne domene na drugu i što određuje domene na kojima se temelji konceptualna metafora.

S kognitivnoga motrišta predodžbene sheme koje po naravi ljudskoga duha izvodimo iz svakodnevnoga iskustva, iz interakcije s tjelesnim okruženjem i svijetom[159], izvor su za metaforička preslikavanja apstraktnih domena. Predodžbene se sheme, zaključuje Gibbs, pojavljuju tijekom naših senzomotoričkih aktivnosti kao što su upravljanje predmetima, snalaženje u prostoru i vremenu ili tijekom raznih opažajnih procesa.[160] Skup ovih temeljnih jednostavnih pojmova predstavlja predodžbene sheme koje se koriste za strukturiranje složenijih pojmova, na temelju čega Lakoff i Johnson izvode sheme zadržavanja (unutra i

---

[157] Primjer preuzet od V. EVANS i M. GREEN, *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006., str. 184.

[158] Usp. G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Metaphors we live by* str. 184.

[159] Usp. M. JOHNSON, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University Press, Chicago/London, 1987., str. 29.

[160] R. W. GIBBS, Jr., „Taking metaphor out of our heads and putting it into the cultural world”, R. W. GIBBS, Jr. i G. J. STEEN (ur.), *Metaphor in cognitive linguistics*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999., str. 45: „Image schemas emerge throughout sensorimotor activity, as people manipulate objects, orient themselves spatially and temporally, or direct their perceptual focus for various purposes.“ Usp. i R. W. GIBBS – P. L. COSTA LIMA – P. FRANCOZO, „Metaphor is grounded in embodied experience“, *Journal of Pragmatics*, sv. 36, br. 7 (str. 1189 – 1210), 2004., str. 1192.

vani), prostorne orijentacije (naprijed-natrag, gore-dolje, središte-rub) i gibanja (izvor-put-cilj).[161]

Johnson kaže da kao tjelesna bića od početka doživljavamo različita stanja u kojima se nalazimo, ponajprije su to uvjetovanosti i zatvorenosti u okruženju, ograničenja različitih vrsta, prostorna i vremenska, kretanja i izlaženja iz ograničenosti (izlazimo iz kuće, sobe, vozila, oblačimo i svlačimo odjeću i sl.), kao i upravljanja i manipuliranja stvarima i predmetima (stavljamo ih u različite spremnike: torbe, kutije, čaše, limenke, posude).[162]

On navodi dvadesetak najvažnijih predodžbenih shema[163] po kojima organiziramo svoja iskustva sa svijetom, od kojih izdvajamo nekoliko shema: SPREMNIKA, RAVNOTEŽE, SILE, PROTUSILE, PUTA (IZVOR-PUT-CILJ), DIJELA-CJELINE, SREDIŠTA-RUBA, BLIZU-DALEKO, PUNO-PRAZNO.

To se poklapa s Lakoffovom i Turnerovom tvrdnjom da predmeti predstavljaju entitete koji su ovisni o ljudskoj interakciji sa svijetom i zato imaju interakcijska obilježja, a kategorije predstavljaju dinamične iskustvene geštalte (riječ je, prema Lakoffovu i Johnsonovu tumačenju, o strukturiranim značenjskim cjelinama u odnosu prema kojima se shvaćaju ljudski čini, događaji i predmeti) u kojima su iskustvo, percepcija i kategorizacija blisko povezani.[164]

Za Lakoffa su iskustveni geštalti najbolje polazište za razumijevanje metafore jer je prvotna funkcija metafore omogućiti razumijevanje složenih, apstraktnih i nejasnih pojmova pomoću jednostavnih, konkretnih i jasnije određenih pojmova. Jasno se može prepoznati glavna ideja i osnovno načelo kognitivnoga pristupa da predodžbene sheme i osnovne domene čine temeljnu podlogu za konceptualizaciju. Osnovna iskustva pritom određuju način na koji mislimo o svijetu i to se očituje u jeziku. Lakoff tvrdi da su osnovna iskustva i

---

[161] Usp. G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1987., str. 269 – 307 i M. JOHNSON, isto.

[162] M. JOHNSON, isto, str. 21: „From the begining, we experince constant physical containmentin our surroundings... We move in and out of rooms, cholothes, vehicles, and numerous kinds of bounded spaces. We manipulate objects, placing them in containers (cups, boxes, cans, bags etc.). In each of these cases there a reteatable spatial and temoral organisations. In others words, there are typical schemata for physical containment.

[163] M. JOHNSON, isto, str. 126. Johnson navodi dvadeset osam predodžbenih shema, a taj će popis kasnije nekoliko puta biti dopunjavan (vidi G. LAKOFF i M. TURNER, str. 97 – 100; G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 30 – 36; T. C. CLAUSNER i W. CROFT, „Domains and image schemas“, *Cognitive linguistics* 10, br. 1, 1999., str. 15).

[164] G. LAKOFF i M. TURNER, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

ostvarenja metafora dvije strane iste medalje, predstavljaju suodnose u stvarnome iskustvu koji imaju istu strukturu kao i suodnosi u metaforama.[165]

2. 8. 2. Preslikavanja, pojmovi, domene i konceptualne metafore

Predodžbene su sheme, zbog toga što se prve pojavljuju u ljudskome umu i zbog svoje utemeljenosti na osjetilno-motoročkome iskustvu koje se ponavlja u različitim utjelovljenim domenama, temeljni pojmovi. Mogu se uzeti kao zbroj perceptivnih stanja u našemu pamćenju i dovode do pojmova koji su nam dostupni, to jest strukturiraju složenije pojmove.[166]

U kognitivnoj lingvistici pojmovi su temeljni pojmovi kojima se označavaju jedinice umnoga prikaza nekoga identiteta. Kada se odnosi na konkretne entitete, značenje se nekoga jezičnoga izraza razumijeva kao opojmljivanje u umu interpretatora (npr. stolica je predmet za sjedenje, koji uobičajeno ima četiri noge), a kada je pak riječ o apstraktnim pojmovima, značenje uvelike ovisi o pojedinačnome iskustvu prema kojemu se ostvaruju predodžbe (npr. ljubav, dobrota).

Nekoliko je važnih odrednica pojmova. Ponajprije, ne odnose se samo na jedan entitet, nego na više entiteta. Smisao crpe iz širega sustava znanja (domene) ili više različitih domena[167] povezanih u zajedničku matricu[168] koje ih određuju.

Pojmovi su podložni stalnim promjenama jer su ovisni o strukturnome spajanju sa svijetom. Postoji niz običnih metaforičkih pojmova oko kojih smo opojmili svijet i naš pojmovni sustav uključuje strukture kako mi doživljavamo svijet i odnose. Jezik, jedan od sredstava za organiziranje našega pojmovnog sustava, vrlo je metaforički, ali se metafora ne

---

[165] G. LAKOFF, *The Contemporary Theory of Metaphor*, str. 244: „Experiential bases and realizations of metaphors are two sides of the same coin: they are both correlations in real experience that have the same structure as the correlations in metaphors.“

[166] Usp. V. EVANS i M. GREEN, isto. Predodžbenim shemama i strukturiranjem složenijih koncepata posebice se bavi Jean M. Mandler (vidi J. MANDLER, *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2004.).

[167] Složenost domene koja određuje neki pojam Lakoff objašnjava uzimajući pojam *majke*. O tome više u G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, str. 74 – 76.

[168] R. W. LANGACKER, *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, Stanford, 1987., str. 147. Osim Langackera o matrici domena govore Croft (W. CROFT, „The role of domains in the interpretation of metaphors and metonymies“, *Cognitive Linguistics*, sv. 4, 1993., str. 348.) i Taylor, ali je on, kao Fillmore, naziva okvirom (usp. J. R. TAYLOR, *Linguistic categorization: Prototypes in Linguistic Theory* (2. izd.), Oxford University Press, New York, 1995., str. 87 – 89. i C. J. FILLMORE, „Frames and the semantics of understanding“, *Quaderni di Semantica* 6, br. 2, 1988., str. 223).

ograničava na jezik nego je neizostavan dio našega iskustva i cijeli spoznajni sustav koji pokreće naše razmišljanje i djelovanje ima metaforičku strukturu.[169]

Metafore nisu jezično sredstvo u komunikaciji kojim bi se moglo izreći ono što je teško iskazivo doslovnim govorom, a ponajmanje su ukrasi u razgovoru, nego odražavaju temeljna pojmovna preslikavanja u kojima ljudi metaforički poimlju nejasne, apstraktne domene znanja (vrijeme, uzročnost, prostornu orijentaciju, ideje, emocije i sl.) u smislu više posebnoga, poznatoga i konkretnoga znanja.[170]

Lakoff i Johnson nazivaju ih konceptualnim metaforama jer omogućavaju razumijevanje nekoga područja – na temelju iskustva – pomoću drugoga područja, jedne kognitivne domene pomoću druge na temelju pojmovne sličnosti, a sve to uobičajenim, ustaljenim, svakodnevnim, konvencionalnim jezičnim izrazima koje rabimo automatski i s malo napora da to teško primijetimo.[171] Te se dvije kognitivne domene „nazivaju *izvornom* i *ciljnom domenom*, pri čemu je izvorna domena osnova ili pozadina za razumijevanje ciljne domene“[172].

Konceptualne metafore, sažimlje Kövecses, sadržavaju dvije očito različite domene (ili različite pojmove) koje su u podudarnosti jedna s drugom. Jedna je domena više konkretna, a druga više apstraktna. Podudarnost je uspostavljena s ciljem razumijevanja više apstraktne domene u izrazima više konkretne domene.[173] Dakle, konceptualne metafore povezuju manje konkretne ili apstraktne domene s više konkretnim domenama i to na temelju iskustva, oblikujući tako veze među različitim domenama u procesu mišljenja. Zato je konceptualna teorija metafore ponajprije teorija metaforičke spoznaje, više negoli je teorija metaforičke uporabe jezika.

Za kognitivnu lingvistiku je presudan ovaj prijenos značenja do kojega se dolazi metaforom i to pomoću preslikavanja od izvorne do ciljne domene, odnosno preslikavanja

---

[169] Usp. G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, str. 3.

[170] Usp. J. W. GIBBS, Jr., isto. Ovo je temeljna zamisao na kojoj se gradi konceptualna teorija metafore.

[171] Usp. G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 4. Riječ je zapravo o konvencionalnim metaforama, odnosno metaforičkim izrazima koji predstavljaju frazeologizirane strukture kojima se u govoru služimo, a da pritom nismo svjesni da su izrazi koje rabimo metaforični (G. LAKOFF i M. TURNER, isto, str. xi: „Metaphor is a tool so ordinary that we use it unconsciously and automatically, with so little effort that we hardly notice it. It is omnipresent; metaphor suffuses our thoughts, no matter what we are thinking about. It is accessible to everyone; as children, we automatically, as a matter of course, acquire a mastery of everyday metaphor. It is conventional: metaphor is an integral part of our everyday thought and language. And it is irreplaceable: metaphor allows us to understand ourselves and our world in ways that no other modes of thought can”).

[172] I. RAFFAELLI, *Značenje kroz vrijeme: Poglavlja iz dijakronijske semantike*, Disput, Zagreb, 2009., str. 77 i 78.

[173] Z. KÖVECSES, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 4.

strukturâ konkretne izvorne domene na apstraktne ciljne domene i pritom preslikavanja predstavljaju strukturni identitet između dviju domena.

Preslikavanja su jednosmjerna, idu od izvorne domene do ciljne domene, a ne obrnuto. Iako su obje domene jako važne, njihova se uloga razlikuje, posebice u izazivanju nastanka metafore, njezina razumijevanja i naše percepcije, jer treba imati na umu da se samo dio strukture ili znanja izvorne domene preslikava na ciljnu domenu.

Metaforička preslikavanja su djelomična, nikako sveukupna: naglašavaju neke posebne vidove, a ostali su skriveni, što predstavlja temeljnu odrednicu metafore; ako bi naime jedna domena imala identičnu domenu, to ne bi bila metafora, nego identitet (*A* bi doslovno bilo *B*).[174]

I treće, preslikavanja su sustavna, to jest odnose se na skup podudarnosti između izvorne i ciljne domene. Podudarnosti mogu biti ontološke (između entiteta iz izvorne i ciljne domene – primjerice SPREMNIK u izvornoj domeni odgovara TIJELU u ciljnoj domeni) i epistemološke vrste (podudarnosti između znanja o izvornoj domeni i odgovarajućega znanja o ciljnoj domeni).[175] Stoga važnu ulogu u metaforičkome preslikavanju ima znanje u međuodnosnu sa svijetom.

Nekoliko je ponuđenih definicija domena. R. W. Langacker ih određuje kao surječja za karakterizaciju semantičke jedinice. To su, dakle, surječja u koji se smještaju pojmovi na temelju pojedinačnoga znanja i iskustva. Domene su nužno kognitivni entiteti: mentalna iskustva, prostori, pojmovi ili složeni pojmovi.[176] Osnovne se domene ne mogu u potpunosti svesti na druge domene i na taj se način mogu smatrati primitivnim dimenzijama kognitivne reprezentacije, a kao primjere različitih osnovnih domena imamo naše osjetilne sposobnosti. Apstraktna je domena ona koja nije osnovna i predstavlja "bilo koji pojam ili pojmovni sklop koji djeluje kao domena za definiciju pojma višega reda"[177]. Na primjer, da bismo razumjeli

---

[174] Usp. G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 10 – 14; A. DEIGNAN, *Metaphor and Corpus Linguistics*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, 2005., str. 24.

[175] G. LAKOFF i Z. KÖVECSES, „The Cognitive model of anger inherent in American English“, *Cultural Models in Language and Thought* (ur. Dorothy Holland i Naomi Quinn), Cambridge University Press, Cambridge, 1987., str. 201: „The structural aspect of a conceptual metaphor consists of a set of correspondences between a source domain and a target domain. These correspondences can be factored into two types: ontological and epistemic. Ontological correspondences are correspondences between the entities in the source domain and the corresponding entities in the target domain. For example, the container in the source domain corresponds to the body in the target domain. Epistemic correspondences are correspondences between knowledge about the source domain and corresponding knowledge about the target domain.“

[176] R. W. LANGACKER, isto, str. 488 i 147.

[177] Isto, str. 150.

što je lakat, potrebno je znanje o domeni 'ruke', ali 'ruka' sama po sebi očito nije osnovna domena, pa se u tome okviru kvalificira kao apstraktna domena.[178]

Langacker kaže da je većina pojmova barem djelomično definirana u odnosu na apstraktnu domenu i da razlika između osnovne i apstraktne domene nije uvijek jasna, niti su svi pojmovi optimalno okarakterizirani izravno u terminima osnovnih pojmova.

William Croft definira domene značenjskim strukturama koje funkcioniraju na osnovi najmanje jednoga pojma profila (obično na više profila). Postoje također osnovne i apstraktne domene. Osnovne su domene univerzalne jer potječu iz cjelovitoga ljudskog iskustva i ne dobivaju se iz drugih osnovih područja; uključuju, primjerice, prostor, vrijeme, tvar, temperaturu. Te osnovne razine služe za viša apstraktna ciljna područja u kojima se, na temelju osnovih ljudskih iskustava, promatraju prostorni i uzročni odnosi. Apstraktne domene služe kao podloga za opojmljivanje drugih pojmova, one uvijek pretpostavljaju drugu domenu i uključuju područja kao što su položaj i oblik.[179]

Prema Croftu mnogi pojmovi pretpostavljaju nekoliko različitih domena. Ljudska su bića definirana u odnosu na područja kao što su predmeti, živa bića, voljna djelovanja i slično, pa kombinacija domena istodobno podrazumijeva pojam kao što je LJUDSKO BIĆE koje se naziva matrica domena.[180] Metafora je, prema tome, preslikavanje dviju domena koje nisu dio iste matrice.[181]

John R. Taylor[182] govori o prvotnim i drugotnim domenama. Prvotne su domene one koje se prve aktiviraju kada pomislimo na određeni pojam (primjerice pri pomisli na Ronalda Reagana odmah se aktivira domena američkih predsjednika, jer je po tome poznat široj javnosti), nakon čega se aktiviraju drugotne domene, koje uključuju manje poznate domene (da je Reagan bio glumac).

Za Kövecsesa konceptualna je domena bilo koja koherentna organizacija iskustva. Tako, primjerice, imamo međusobno povezano (koherentno) organizirano znanje i iskustvo o putovanju koje prenosimo na razumijevanje života.[183]

---

[178] Usp. D. GEERAERTS i H. CUYCKENS, *Cognitive Linguistics*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2007., str. 182.
[179] W. CROFT, isto, str. 339.
[180] Usp. isto, str. 340.
[181] Croft kaže: „If you say She's feeling down, there is no spatial orientation domain in the matrix of the metaphorical concept of emotion being expressed; happy is up involves two different concepts with their own domain structures underlying them“ (isto, str. 348).
[182] J. R. TAYLOR, *Cognitive Grammar*, Oxford University Press, New York, 2002. Posebno mjesto u kognitivnoj gramatici pripada metafori. Svojevrstan je izazov opis prijenosa značenja između različitih domena, tako da se značenje iz jedne domene može rabiti za preispitivanje stanja u drugoj domeni.
[183] Z. KÖVECSES, *Metaphor: A practical Introduction*, (2. izd.), Oxford University Press, New York, 2010., str. 4.

U pogledu jednosmjernosti metaforičkih preslikavanja Kövecses govori o dvjema važnim točkama interesa promatranja. Prvi se odnosi na postojeće uzorke u pogledu kojih konceptualne domene obično funkcioniraju kao izvorne i ciljne domene.

Pomnim i opsežnim istraživanjem Kövecses izdvaja najčešće izvorne domene za metaforička preslikavanja: domene koje se odnose na LJUDSKO TIJELO (npr. *srce problema, na ramenima odgovornosti*), ŽIVOTINJE (*lav, lukava lisica, zmija*), BILJKE (*plod njezina rada*), HRANU (*Skuhao je priču u koju nitko nije povjerovao.*) i SNAGU (*Nemojte me prisiljavati!*).

A najčešće ciljne domene uključuju pojmovne kategorije kao što su EMOCIJE (*Bila je duboko ganuta.*), ŽELJA (*Gladna je znanja.*), MORALNOST (*Odoljela je iskušenju.*), MISAO (*Shvatio sam.*), LJUDSKI ODNOSI (*Izgradili su snažan brak.*) i VRIJEME (*Vrijeme leti.*). Uz ove još izdvajamo kategorije ŽIVOTA i SMRTI (*Beba će uskoro stići; Njegov je otac otišao.*) i VJERE (Bog je opojmljen kao osoba: Otac, Kralj, Pastir) [184], koje su važne za razradu u analitičkome dijelu zadane teme ovoga rada.

Drugi dio promatranja jednosmjernosti metaforičkih preslikavanja odnosi se na ono što motivira da domene funkcioniraju kao izvorne i ciljne domene. Glavno objašnjenje sve do sredine devedesetih godina prošloga stoljeća svodilo se na to da su ciljni pojmovi više apstraktni, bez tjelesnih obilježja i teže ih je razumjeti i govoriti o njihovim uvjetovanostima. Suprot tomu, izvorne su domene konkretnije i lakše ih je razumjeti.

Kövecses kaže da su ciljne domene apstraktne, difuzne i nemaju jasno određenje (jasne obrise); kao takve 'vape' za metaforičkim opojmljivanjem.[185] Nakana ovakva motrišta je naglasiti da su ciljni pojmovi, iako su utemeljeni na utjelovljenim iskustvima, pojmovi višega reda i odnose se na složenije i apstraktnije iskustvene strukture znanja.

Uzmimo kao ilustraciju konceptualnu domenu VREMENA, vrlo apstraktnu domenu, koju opojmljujemo ponajprije kao PROSTOR i KRETANJE u prostoru:

„Božić dolazi.“

„Došlo je vrijeme za odluku.“

„Veza je trajala dugo.“

„Približavamo se mojemu najdražem vremenu u godini.“

Vidljivo je, kako Lakoff i Johnson tvrde, da je VRIJEME strukturirano u značenju kretanja, jer naše razumijevanje VREMENA proizlazi iz iskustva i svijesti promjene koja ponajprije uključuje vid kretanja. Svako naime kretanje od jednoga do drugoga mjesta rezultira nekom

[184] Usp. isto, str. 17 – 28.
[185] Isto, str. 23.

promjenom; ako ne drugom, onda barem promjenom položaja. Također imamo vremensku protežnicu, trajanje i vremenski razmak odgovaraju određenomu događaju.

Naše se iskustvo VREMENA, koje je neodvojivo povezano s iskustvom i svijesti promjene, temelji na više osnovnih iskustava kao što su događaji kretanja. Usporedba položaja na početku i na kraju putovanja dovodi do iskustva vremena, pri čemu utjelovljena iskustva (u ovome slučaju KRETANJE) strukturiraju višu apstraktnu domenu VREMENA. Rezultat je konceptualna metafora: VRIJEME JE KRETANJE.[186]

Metafore nisu dvosmjerne kao što je interakcija njihovih domena.[187] Kao pojašnjenje služi najčešće navođeni primjer metafore LJUBAV JE PUTOVANJE, u kojemu se ciljna domena LJUBAV, na temelju iskustva, razumijeva u odnosu na izvornu domenu PUTOVANJE, također na temelju iskustva.

Konceptualna metafora LJUBAV JE PUTOVANJE

Izvorna domena: PUTOVANJE	Preslikavanje	Ciljna domena: LJUBAV
PUTNICI	→	ONI KOJI SE VOLE
VOZILO	→	LJUBAVNA VEZA
PUTOVANJE	→	DOGAĐANJA U VEZI
PRIJEĐENA UDALJENOST	→	POSTIGNUTI NAPREDAK
PREPRJEKE	→	POTEŠKOĆE
ODLUKE O SMJERU	→	IZBOR O TOME ŠTO TREBA UČINITI
ODREDIŠTE PUTOVANJA	→	CILJEVI ODNOSA

Riječ je, kako je već spomenuto, o konceptualnoj metafori, jer prema Lakoffu i Johnsonu metaforu čini konvencionalna asocijacija jedne domene s drugom domenom, a konceptulanom metaforom čini je ideja da motivacija za metaforu počiva na razini konceptualne domene. Drukčije rečeno, njihova je temeljna ideja da mi ne govorimo samo metaforičkim pojmovima, nego također i razmišljamo u metaforičkim pojmovima.

[186] Više u G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Though,* str. 137 – 147.

[187] R. W. GIBBS, Jr., *The poetics of mind: Figurative thought, language and understanding,* Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1994., str. 239: „Metaphors are not bidirectional in the way their domains interact." Ideja jednosmjernoga preslikavanja proturiječi Blackovoj interakcijskoj teoriji, po kojoj dijelovi dvaju povezanih područja metafore komuniciraju dinamički, a ponekada stvaraju sličnosti prije negoli predstavljaju već postojeće. Black, naime, govori o usporednoj promjeni u drugotnome predmetu koji nastaje tijekom interakcije i pomak se u značenju događa u govornikovu i slušateljevu umu. Metafora, spajanjem dviju različitih domena znanja, omogućava da govornik i slušatelj drukčije razumijevaju i doživljavaju svijet u perspektivi prije nastanka metafore. To bi značilo da metafora najprije stvara veze, a onda ih zadržava.

Prema tome, jezični izrazi koji su metaforički po naravi jednostavno su odrazi temeljne pojmovne asocijacije.[188] Opojmljujemo, dakle, LJUBAV pojmovima PUTOVANJA, ali ne možemo uobičajeno strukturirati PUTOVANJE u smislu LJUBAVI[189] jer pojmovi ciljne i izvorne domene kodiraju jednosmjerno obilježje preslikavanja pa nećemo putnike opisivati kao osobe koje se vole, ili su u braku, niti će se nezgoda na putovanju tumačiti kao slom ljubavnoga odnosa, „slom srca“ i sl.[190]

Metaforička se veza između dviju domena sastoji od niza različitih i širokih preslikavanja upravo jer metafora povezuje različite skupine ideja i poveznicama se postiže opojmljivanje.

Lakoff naglašava da se metafora odnosi na procese preslikavanja, prije nego na jezične izraze i metafori nije mjesto u jeziku uopće nego u načinu na koji smo opojmili jednu mentalnu domenu u odnosu na drugu. Temelj razlikovanja između pojma metafore i metaforičkih izraza upravo je u tome što metafora označava proces preslikavanja domena u pojmovnome sustavu, a metaforički izrazi predstavljaju jezično izražavanje (riječ, frazu ili rečenicu), odnosno područje (može se reći proizvode, rezultate) ostvarenja toga preslikavanja domena.[191]

Metaforičnost se ne krije u jezičnim izrazima koje rabimo, nego u metaforičkome pojmu koji je „kao polazište i okvir iz kojega jezik 'pretače' metaforično značenje u razne 'jezične izraze'“.[192] Kognitivni lingvisti pretpostavljaju da je analiza pojmovnoga i iskustvenoga temelja lingvističkih kategorija i sastavnica od prvotne važnosti, odnosno da se formalne jezične strukture ne proučavaju kao nešto samostalno nego kao odrazi opće pojmovne

---

[188] Usp. V. EVANS i M. GREEN, isto, str. 295.

[189] Lakoff i Johnson odbacuju apstrakcijsku teoriju objašnjenja metafore koja pretpostavlja, u slučaju metafore LJUBAV JE PUTOVANJE, da postoji niz apstraktnih neutralnih pojmova s obzirom na ljubav i putovanje koji se mogu primjenjivati na oboje, ili mogu pristajati jednomu i drugomu. Pojam LJUBAV, naprotiv, treba se samostalno strukturirati jer nema jasno ocrtanu strukturu, nego je dobiva samo pomoću metafora i struktura koja je jasno ocrtana relevantnim vidovima PUTOVANJA postoji neovisno o pojmu LJUBAVI (G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 206: „Finally, the abstraction hypothesis assumes, in the case of LOVE IS A JOURNEY, for example, that there is a set of abstract concepts, neutral with respect to love and journeys, that can "fit" or "apply to" both of them. But in order for such abstract concepts to "fit" or "apply to" love, the concept LOVE must be independently structured so that there can be such a "fit." As we will show, LOVE is not a concept that has clearly delineated structure; whatever structure it has it gets only via metaphors. But the abstraction view, which has no metaphors to do the structuring, must assume that a structure as clearly delineated as the relevant aspects of journeys exists independently for the concept LOVE. It's hard to imagine how.”).

[190] Usp. V. EVANS i M. GREEN, isto, str. 297.

[191] G. LAKOFF, *The Contemporary Theory of Metaphor*, u A. ORTHONY (ur.), *Metaphor and Thought*, (2. izd.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 203: „... 'metaphor'... has come to mean 'a cross-domain in the conceptual system'. Then-term 'metaphorical expression' refers to a linguistic expression (a word, phrase or sentence) that is the surface realisation of such a cross-domain mapping.“ G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, str. 388: ”A conceptual metaphors are general mental mappings from a source domain to a target domain, while metaphorical expressions are individual linguistic items instantiating these mappings.”

[192] M. ŽIC FUCHS, *Konvencionalne i pjesničke metafore*, Filologija 20-21, 1992. – 1993., str. 586.

organizacije, načina kategorizacije i mehanizama obradbe. Zato je potrebno tražiti opća načela u teorijskim opisima jezičnih pojava.

Središnje mjesto u Lakoffovu motrištu metafore pripada načelu nepromjenjivosti, što znači da „metaforička preslikavanja čuvaju kognitivnu topologiju izvorne domene (to jest, strukturu predodžbene sheme) u skladu s inherentnom stukturom ciljne domene“[193]. Jasnije rečeno, strukturu izvorne domene treba čuvati u skladu s ciljnom domenom i time se ograničavaju moguća nespojiva preslikavanja. Lakoff i Turner navode primjer smrti, o kojoj se govori u predodžbama odlaska, gubitka i sl., ali se i personificira na više načina, pripisuju joj se ljudske osobine (smrt guta, proždire, uništava, sije, žanje i kosi). Pojavljuju se, međutim, brojna ograničenja koja sprječavaju proizvoljna preslikavanja od izvorne do ciljne domene.[194] Lakoff primjećuje da smrt nije metaforizirana kao učenje, punjenje kade ili sjedenje u fotelji, jer to ne dopušta viša razina shematskih struktura; navedene aktivnosti ne dijele sa smrti zajedničku „generičku razinu strukture“[195], odnosno nemaju istu uzročnu ni ukupnu strukturu događaja. To znači da ne možemo nasumce izabrati neku konceptualnu domenu kojom bismo opisali stvarnost poput smrti, jer bi to bilo kršenje načela nepromjenjivosti koje čuva od nespojivih preslikavanja s ciljnom domenom.

2. 8. 3. Vrste konceptualnih metafora

U Lakoffovu i Johnsonovu promatranju tri su temeljne vrste konceptualnih metafora: strukturalne, orijentacijske i ontološke. O strukturalnim je metaforama najviše bilo govora u prijašnjemu izlaganju, a odnose se na strukturiranje jednoga pojma pomoću drugoga (na primjeru LJUBAV JE PUTOVANJE). Riječ je o najčešćim vrstama konceptualnih metafora, čija je struktura izvorne i ciljne domene najrazvijenija, s isto tako najvećim brojem odgovarajućih konvencionalnih metaforičkih izraza.

Orijentacijske su metafore one koje proizlaze iz osnovnih prostornih i orijentacijskih odnosa, opozicija (gore-dolje, unutra-van, naprijed-natrag, središte-rub), što znači da se čitav sustav koncepata strukturira u odnosu na drugi. Ove su vrste metafora utemeljene na tjelesnome i kulturnome iskustvu (mogu se razlikovati od kulture do kulture, tako da se u

[193] Usp. G. LAKOFF, *The Contemporary Theory of Metaphor*, str. 215.
[194] G. LAKOFF i M. TURNER, isto, str. 199 – 204.
[195] G. LAKOFF, isto, str. 233.

nekim kulturama o budućnosti govori u izrazima koje označavaju kretanje prema naprijed, a u nekima prema natrag), pa ne mogu biti proizvoljne.[196]

Izdvajaju se neki od primjera ove vrste metafora: VIŠE JE GORE, MANJE JE DOLJE; DOBAR JE GORE, LOŠ DOLJE; SRETAN JE GORE, NESRETAN JE DOLJE; ZDRAVLJE I ŽIVOT SU GORE; BOLEST I SMRT SU DOLJE; RACIONALNO JE GORE, EMOCIONALNO JE DOLJE; KONTROLIRATI JE GORE, BITI KONTROLIRAN JE DOLJE i sl.[197]

Ontološke metafore nastaju iz našega tjelesnog iskustva s materijalnim predmetima. Na temelju iskustva apstraktne pojmove kao što su događaji, aktivnosti, emocije, ideje i slično opojmljujemo pomoću bliskih predmeta i entiteta. Lakoff i Johnson kažu da nam razumijevanje naših iskustava u terminima predmeta i tvari omogućava da odaberemo dijelove iskustva i tretiramo ih kao odvojene entitete ili tvari jedinstvene vrste.

Tri su vrste ontoloških metafora: entitetske, tvarne i metafore SPREMNIKA. Metafora SPREMNIKA je najtipičniji oblik ontoloških metafora, po kojoj smo kao tjelesna bića ograničeni i odvojeni od ostatka svijeta površinom kože i imamo iskustvo svijeta izvan sebe. U toj shemi svaki je čovjek spremnik ograničen površinom i orijentacijama unutra-van, koje projiciramo na predmete koji su također ograničeni površinama i promatramo ih kao spremnike s unutarnje i vanjske strane.[198]

Ova shema ima dvije inačice: TIJELO U SPREMNIKU i TIJELO KAO SPREMNIK. Prva inačica predstavlja primjere ograničenja u zatvorenome prostoru, kao što su krletka, zamka ili zatvor i označavaju gubitak slobode, zbog čega imaju negativno značenje. U drugoj inačici su uključene metafore po kojima se tijelo shvaća kao spremnik za osjećaje i druga mentalna stanja. Kao možda najočitije ontološke metafore Lakoff i Johnson izdvajaju personifikaciju, kojom se predmeti i entiteti pobliže opisuju kao osobe. To nam, kako kažu, omogućuje da shvatimo širok izbor iskustava s neživim entitetima u terminima ljudskih motivacija, karateristika i aktivnosti, služeći se pritom znanjem koje imamo o sebi kao živim bićima (*Ova mi je teorija objasnila...*; *Život me prevario* itd.).

2. 8. 4. Metafore strukture događaja

Na početku proučavanja metafora Lakoff i Johnson otkrivaju da su konceptualne metafore u interakciji s drugim metaforama, što može dovesti do složenoga sustava metafora. Riječ je o spoju više shematskih metaforičkih preslikavanja koje strukturiraju nizove sastavljene od

[196] G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 15.
[197] Isto, str. 16 i 17.
[198] Isto, str. 29.

posebnih metafora. Lakoff posebice naglašava složen primjer sustava metafora koje naziva strukturom metafore događaja, a koji je ustvari niz metafora koje su u interakciji u interpretaciji iskaza, pri čemu se značenja izvornih domena, sastavljenih od niza različitih koncepata kao što su prostor, kretanje i sila, preslikavaju na ciljne domene događaja koje uključuju stanja, promjene, procese, djelovanja, uzročnosti, namjere i značenja. Donosimo preslikavanja u metafori strukture događaja koje izdvaja Lakoff [199]:

Stanja su mjesta (ograničeni dijelovi u prostoru).

Promjene su kretanja (u ili izvan ograničenoga prostora).

Uzroci su sile.

Radnje su kretanja sama od sebe.

Ciljevi su odredišta.

Načini su putovi (do odredišta).

Poteškoće su zaprjeke kretanju.

Očekivani napredak je raspored putovanja; raspored je virtualni putnik koji stiže na točno određena odredišta u točno određeno vrijeme.

Izvanjski događaji su veliki predmeti koji se miču.

Dugoročne svrhovite aktivnosti su putovanja.

2. 8. 5. Prvotne i složene metafore i metafore sličnosti

Joseph Grady[200] nastoji ponuditi drukčiji pristup proučavanju i objašnjavanju metafora i na taj način riješiti poteškoće i proturječja koja, po mnogim kritičarima (od kojih se izdvaja G. Murphy[201]) ostavlja konceptualna teorija metafora, a odnose se najviše na formalizirano načelo nepromjenjivosti, s tvrdnjom da ciljna domena ima nepromjenjivu inherentnu strukturu koja ograničava metaforička preslikavanja. U konceptualnoj teoriji metafore cilj je metafore upravo preslikavanje struktura od izvorne na apstraktne domene, što je upitno ako se zna da ciljna domena već ima svoju nepromjenjivu strukturu; zašto onda zahtjev za metaforičkim strukturiranjem. Osim toga, konceptualne se metafore razlikuju u načinu na koji su iskustveno utemeljene. Središnja je Gradyjeva tvrdnja, koja se bitno razlikuje od ranijih pristupa u

[199] G. LAKOFF, isto, str. 220.

[200] J. GRADY, *Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes* (doktorska disertacija), University of California, Berkeley, 1997.; „THEORIES ARE BUILDINGS revisited“, *Cognitive Linguistics*, sv. 8, br. 4, 1997., str. 267 – 290; „A typology of motivation for conceptual metaphor: correlation vs. resemblance“, u R. W. GIBBS i G. STEEN (ur.), *Metaphor in Cognitive Linguistics*, John Benjamins, Amsterdam, 1999., str. 79 – 100.

[201] G. MURPHY, „On metaphoric representation“, *Cognition*, sv. 60, 1996., str. 173 – 204.

konceptualnoj teoriji metafore, da su prvotne metafore uobičajeno pridruženi pojmovi koji su temeljni u smislu da su izravno utemeljeni na iskustvu i spoznaji. Time se odbacuje mišljenje da se razlika između preslikavanja izvorne na ciljnu domenu odnosi na apstraktne pojmove u odnosu na konkretne. Grady umjesto toga tvrdi da je razlika prije u stupnju subjektivnosti negoli kako je jasno označen ili apstraktan pojam. To znači da je načelo nepromjenjivosti suvišno, jer se temeljne prvotne metafore, na kojima se temelje složeniji sustavi metafore, ne promatraju kao apstraktan cilj kojemu nedostaje struktura.[202]

Na temelju proučavanja poznatih konceptualnih metafora VIŠE JE GORE i TEORIJE SU ZGRADE Grady dolazi do zaključka da konceptualne metafore nisu najviša osnovna razina na kojoj metaforička preslikavanja postoje u ljudskoj misli i iskustvu te da mnoge konceptualne metafore ne upućuju na jednostavne iskustvene korelacije. U prvome primjeru VIŠE JE GORE („Inflacija je gore“) lako je naći iskustveno utemeljenje i povezati predmete i tvari u količinskome odnosu s razinom rasta koje se prikazuje okomito.

Međutim, nije tako u primjeru konceptualne metafore TEORIJE SU ZGRADE, jer nedostaje spomenuta jasno vidljiva vrsta povezanosti utemeljena na iskustvu; teorije nisu blisko povezane sa zgradama u kojima ljudi borave, žive, djeluju ili stvaraju. Problem koji Grady prepoznaje kada je riječ o konceptualnoj metafori odnosi se na to da ona ne objašnjava zašto se pojavljuju određena preslikavanja od izvorne na ciljnu domenu koja nisu vjerojatna. Tako konceptualna metafora TEORIJE SU ZGRADE motivira mnoge jezične izraze pa se govori da „teorija mora biti poduprta“ ili da su „temelji teorije na klimavim nogama“, ali bi čudno bilo čuti da „teorija nema prozora“, da nečija „teorija ima tisuće malih soba“ ili da su „činjenice cigle njegove teorije“.[203] Grady tvrdi da jaki međuodnosi u svakodnevnome tjelesnom iskustvu dovode do stvaranja prvotnih metafora, upravo jer proizlaze iz našega funkcioniranja u svijetu i prvotne metafore odražavaju metaforička preslikavanja koja su utemeljena na izravnome i neovisnome iskustvu i u jezičnim iskazima.

Evo nekoliko primjera prvotnih metafora koje Grady predlaže:

VIŠE JE GORE („Cijene su visoke“), VAŽNO JE VELIKO („Sutra je veliki dan“), JAKA ŽELJA JE GLAD („Gladni smo pobjede“), PROMJENA JE KRETANJE („Stvari su se malo pomaknule“),

[202] Usp. V. EVANS i M. GREEN, isto, str. 304.

[203] Lakoff i Johnson govore da su ovi metaforički izrazi žive metafore, naglašavajući da se konceptualne metafore ili konvencionalni metaforički pojmovi mogu materijalizirati kao primjeri doslovnih i maštovitih metafora. Maštovite nove metafore su označene kao „primjeri nove metafore, to jest, metafora se ne rabi za strukturiranje dijela našega pojmovnog sustava, nego kao novi način razmišljanja o nečemu“ (G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 53). Žive metafore, živi metaforički pojmovi, predstavljaju izraze koji su odraz sustavnih metaforičkih pojmova koji strukturiraju naša djela i misli, zapravo su to metafore prema kojima živimo (isto, str. 55).

POSTIZANJE SVRHE JE ODREDIŠTE („Bit će uspješan, ali još nije tamo“), INTIMNOST JE BLISKOST („Imamo bliski odnos“) itd.[204]

Složene su metafore nešto posve suprotno, odnose se na cijeli niz domena i zbog svoje složenosti proizlaze iz detaljnije i posebnije strukture znanja pa je vjerojatnije da ovise o kulturi. Treba također znati da se prvotne metafore mogu kombinirati u veće metaforičke cjeline i tako tvoriti složene (korelacijske)[205] metafore. Po tome se konceptualna metafora TEORIJE SU ZGRADE ne može ubrojiti u prvotne metafore, nego se smatra složenom metaforom.

Kao dokaz više u prilog ovoj tvrdnji Grady govori i o siromaštvu preslikavanja jer se prvotne metafore odnose na relativno jednostavne strukture znanja, odnosno na pojmove umjesto konceptualnih domena. Jasnije rečeno, prvotne metafore preslikavaju jedan pojam na drugi i nema pritom praznine u preslikavanju, niti se izvorni pojmovi mogu podijeliti na sastavnice, što nije slučaj sa složenom metaforom TEORIJE SU ZGRADE koja se oslanja na dvije složene konceptualne domene, od kojih se svaka može podijeliti na sastavnice (zgrade imaju prozore, stanare, prostore za najam) ali se sve sastavnice ne preslikavaju na ciljnu konceptualnu domenu, nego samo naglašeni dijelovi.[206]

Na kraju se mogu sažeti temeljne postavke u kognitivnome promišljanju o metaforama. Lakoff i Johnson predlažu konceptualnu teoriju metafore na osnovi središnje zamisli da metafora otkriva način na koji mislimo i djelujemo. Imajući to u vidu, Deignan u uvodnome govoru o konceptualnoj teoriji metafore naglašava, a kasnije ponavlja, da ova teorija odbacuje poimanje metafore kao ukrasnoga sredstva, nečega što je rubno za jezik i misao. Upravo suprotno, konceptualna teorija metafore naglašava metaforu kao središte misli, a onda i jezika. U pet glavnih zamisli sažimlje konceptualnu teoriju metafore:

- Metafore strukturiraju razmišljanje;
- Metafore strukturiraju znanje;
- Metafora je središte apstraktnoga jezika;
- Metafora je utemeljena na tjelesnome iskustvu;
- Metafora je ideološka.[207]

[204] Za potpuniji popis prvotnih metafora vidi G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Though*, str. 50 – 54.
[205] J. GRADY, „A typology of motivation for conceptual metaphor: correlation vs. resemblance“, str. 86.
[206] Usp. J. GRADY, „THEORIES ARE BUILDINGS revisited“, *Cognitive Linguistics*, sv. 8, br. 4, 1997., str. 270.
[207] A. DEIGNAN, isto, str. 13.

U ovome se poglavlju nastojalo sažeto prikazati povijesni pregled najvažnijih teorijâ metafore koje se mogu pratiti od Aristotelova sustavnoga proučavanja u dvjema zasebnim područjima, retorici i poetici, pa sve do novijih istraživanja u kognitivnoj lingvistici i semantici. Opisane su glavne postavke najvažnijih teoretičara metafore čije će zamisli biti smjerokaz i oslonac u radu na korpusu, osobito u raščlambi pojedinačnih metafora u četirima Evanđeljima u sljedećemu poglavlju. Pritom treba naglasiti kako će prevladavati kognitivna perspektiva, ali neće biti isključiva, nego će sadržavati i podosta vlastitoga prinosa na temelju dosadanjih spoznaja o metafori. Razlog za takav pristup možemo se naći i u posebnosti biblijskoga teksta, koji je po sebi u cjelini i u pojedinačnim dijelovima metaforičan.

Proučavanje metafore u vjerskome diskursu, osobito u biblijskim tekstovima, od sve većega je znanstvenog zanimanja, s neprestanim proširivanjem spoznaja i literature, i otvoren izazov ponajprije zbog višestrane i prilično neuhvatljive naravi metafore[208], različitih vidova pod kojima ju je moguće promatrati[209], ali još više zbog ograničenosti izrecivosti temeljnih vjerskih pojmova za koje se (zbog ograničenosti ljudskoga iskustva) teško mogu pronaći istovrijednice. Potreban je širok spektar odgovarajućih metoda jer se proučavanje ne iscrpljuje u nekome od teorijskih pristupa koje smo predstavili; poglavito to vrijedi za Evanđeljâ, čija poruka nadilazi svaki tijesno postavljeni okvir promatranja tipičnih metaforičkih struktura u uporabi pojedinih tekstova. Time se ne želi reći da između metaforâ u vjerskome diskursu i ostalih metafora postoji bitna razlika, nego svratiti pozornost na njihovu posebnu stvaralačku uporabu u opisu ideja i stvarnosti za koje ne postoje doslovni pojmovi.

Izrečeno se može povezati s onim što tvrdi i Zoltán Kövecses, da Biblija rabi mnoge simbole i sastoji se od pripovijesti koje osim povijesnosti imaju i simboličko značenje. Uobičajeno je stoga u proučavanju Biblije da se središnji simboli i pripovijesti mogu tumačiti

---

[208] Usp. J. M. SOSKICE, str. 15.

[209] Stephen C. Levinson govori o semantičkim i pragmatičnim pristupima metafori. U semantičkim pristupima sadržaj se metafore više ili manje promatra u povezanosti sa značenjem, za razliku od pragmatičnih pristupa koji se usmjeravaju na metaforu kao uporabu jezika, bez stabilnih značenja (usp. S. C. LEVINSON, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997., str. 148). Alessandro Duranti pak razlikuje funkcionalne i kognitivne pristupe metafori. Funkcionalni su pristupi usmjereni na učinke koje metafora ima osobito u pogledu kontrole u društvenome okruženju, dijelom se preklapaju s pragmatičnim pristupima. Slično se može prepoznati i u antropološkim i lingvističko-pragmatičkim pristupima (vidi J. David SAPIR i J. Christophor CROCKER, (ur.), *The Social use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977.). Kognitivni pristupi promatraju metaforu kao kulturne sheme ili izraze ovisne o shemama (usp. A. DURANTI, *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997., str. 38). Postoje također integrirani pristupi, koji su kombinacija ovih i sličnih polazišta, kao što to čini Jan Johann Albinn Mooij spajajući metaforički prikaz s interakcijskim pristupom (vidi J. J. A. MOOIJ, *A Study of Metaphor: On the Nature of Metaphorical Expressions, with Special Reference to their Reference*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam – New York – Oxford, 1976.) ili Andrew Goatly čiji je najvažniji prinos pragmatično-opisna perspektiva, odnosno pregled različitih pragmatičnih uloga metafore, gdje on kombinira teoriju relevantnosti, literarnih studija i opisne lingvistike (vidi A. GOATLY, *The Language of Metaphors*, Routlegde, London – New York, 1997.).

na različite načine. Cilj tumačima ne bi trebao biti pružiti zalihu tih različitih mogućnosti, nego ponuditi mali skup mogućih tumačenja koja se čine najprihvatljivijima. Vrlo je važno da svako tumačenje treba prizvati činjenicu da simboličko značenje velikim dijelom proizlazi iz pojmovnih struktura i mehanizama koji nisu osobni, nego su zajednički velikomu broju govornika određenoga jezika i kulturnoga područja, dakle visoko konvencionalizirani. Iz toga ovaj autor izvodi glavnu tvrdnju: velik dio dominantnih obilježja kršćanstva može se razumjeti na temelju svakodnevnoga pojmovnog sustava i razumijevanje tih obilježja ne zahtijeva potpuno neovisno postojeće pojmovno sredstvo koje je jedinstveno za tumačenje svetoga.[210] Znakovito je da se pritom jezik razumijeva kao simboličan sustav na koji se oslanjamo u tumačenjima simboličkoga sustava više razine kao što je religija, koja se sastoji od „metafizičkih", odnosno transcendentnih pojmova.[211] U mnogim se religijama ti pojmovi povezuju na trima razinama: teološkoj predodžbi, shematskim simbolima i predodžbenim shemama. Shematski su simboli ciljne domene za niz bogatih slika kojima odgovaraju teološke predodžbe. Da bi to pojasnio, Kövecses se služi Nevilleovim primjerom za shematski simbol „Nebo" koje ima značenje „posljednje- neprostorno-bezvremensko", s različitim shematizacijama, od prijestolja, sudišta, mjesta počinka, susreta s pokojnima koji su uskrsnuli, mjesta uživanja i sreće, vječnosti, nečega najboljeg i najpoželjnijeg itd.[212] Ovakvi bogato predstavljeni vjerski simboli nastaju pred „istančanim teološkim predodžbama i teologija potiče promišljanje o tome što bi ti simboli mogli značiti i uvjete pod kojima se primjenjuju"[213].

Središnji pojam u kršćanstvu, ali i u drugim religijama, jest Bog. Iz kognitivne jezične perspektive, tvrdi Kövecses, Bog se odnosi na apstraktno biće i potrebno ga je metaforički približiti manje apstraktnim. Bog je, dakle, idealna apstraktna ciljna domena koja se može odrediti metafizičkim, transcendentnim pojmovima ili izvornom metaforičkom domenom iz svakodnevnoga jezika kao simboličkoga sustava.[214] Među trinaest različitih kategorija Z. Kövecses donosi primjere ciljnih domena iz vjerskoga područja: „Glavni religijski vidovi uključuju naš pogled na Boga i naš odnos prema Bogu... Bog je, slično kao društveni i nacionalni pojmovi, opojmljen kao osoba: Otac, Pastir, Kralj i slično. Iz metafore proizlazi da

[210] Usp. Z. KÖVECSES, „The Biblical story retold. A cognitive linguistic perspective", *Cognitive linguistics: Convergence and expansion* (prir. M. Brdar, S.T. Gries i M. Ž. Fuchs), John Benjamins, Amsterdam, 2011., str. 327.
[211] Usp. isto, str. 328.
[212] Usp. isto, str. 343
[213] R. C. NEVILLE, *Symbols of Jesus: A Christology of Symbolic Engagement*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str. 3
[214] Usp. Z. KÖVECSES, isto, str. 329.

se vjernike promatra kao Božju djecu, ovce ili predmete. Ostali vidovi religioznoga iskustva uključuju opojmljivanje takvih pojmova kao što su vječnost, život nakon i prije smrti i tako dalje, koji su nužno metaforični, jer s njima nemamo iskustva.“[215]

Ovaj nas govor uvodi u jasnije određenje ciljeva i način pristupa opisu metaforâ u Evanđeljima. U poglavlju koje slijedi identificirat će se metafore u evanđeoskim tekstovima koje igraju važnu ulogu u tumačenju biblijskih simbola i pripovijesti, pokušat će se rasvijetliti njihov postanak, razloge zašto se upravo one pojavljuju i kako sudjeluju u stvaranju temeljne evanđeoske poruke. Metafora pastira, kojom se Isus predstavlja, ispunjava spomenute zahtjeve u razumijevanju i tumačenju evanđeoske poruke, čime se njezin opis čini posve opravdanim i nezaobilaznim. Pri odabiru je također bila misao vodilja da je, u skladu s naslovom rada, potrebno najprije opisati one metafore koje se pojavljuje u svim četirima Evanđeljima. Metafora pastira i na toj razini zadovoljava postavljene kriterije i može se promatrati kao motiv, ponavljajuća slika, ili model koji stvara metaforičke izraze u različitim surječjima i pomaže da se objasne slične metafore.[216] Ova snažna metafora zahtijeva intertekstualnu protežnicu u tumačenju jer je njezina uporaba sve bogatija i višestruka, postavši više od jednostavne metafore. Njezino ponovno čitanje i metaforička uporaba otvara složen niz isprepletenih značenja u tolikoj mjeri da se moguća čitanja i tumačenja nikada ne iscrpljuju.[217] Dio toga bit će vidljiv i u sljedećim odjeljcima. Isto vrijedi i za ostale Isusove samoobjaviteljske metafore: „Ja sam vrata“, „Ja sam kruh života“, „Ja sam svjetlost svijeta“, „Ja sam uskrsnuće i život“, „Ja sam Put i Istina i Život“ i „Ja sam istinski trs“, koje su predmet proučavanja u sljedećemu poglavlju, ali i za metafore izrečene u drugome licu jednine i množine („Ti si...“ i „Vi ste...“).

Prije toga je potrebno nešto reći o metaforama u vjerskome diskursu, posebnoj ulozi koju imaju u govoru o duhovnoj stvarnosti za koju ne postoje odgovarajući doslovni pojmovi te se njihov ustroj donekle razlikuje od metafora u drugim vrstama diskursa.

---

[215] Z. KÖVECSES, *Metaphor: A practical Introduction*, str. 26.

[216] O motivu ili modelu u starozavjetnim tekstovima govori J. Alan Groves pridajući mu retoričku i kognitivnu protežnicu (usp. J. A. GROVES, „Syllabus: Old Testament Motifs (OT 791)“, Westminster Theological Seminary, 1997., str. 1). Teološke modele za Boga proučavala je Sally McFague koja određuje model kao metaforu koja je stekla dovoljnu stabilnost i opseg da predstavlja uzorak za relativno sveobuhvatno i koherentno objašenjenje (usp. S. McFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, Philadelphia, 1987., str. 34).

[217] Usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 158.

3. POJEDINAČNE METAFORE U EVANĐELJIMA

Osim na razini cjeline poruke evanđeoski tekstovi kao posebni jezični ostvaraji pružaju jasnu strukturu konceptualnih metafora u pojedinačnim primjerima, otkrivajući sve bogatstvo koje spomenuta posebnost nosi s obzirom na metaforičke izraze. Metafora se pokazuje središnjom figurom jer se govor o duhovnoj, uzvišenoj stvarnosti, o onome što je nevidljivo i nepoznato, neiskušeno, može opojmiti pomoću onoga što je već poznato, iskušeno ili doživljeno.[218] Razumijevanje stvarnosti na koju upućuju evanđeoski tekstovi „uključuje i razumijevanje tumačenjâ određenoga figurativnog sustava“, koja se „temelje na metafori i utjelovljuju temeljna duhovna uvjerenja“. Po svojoj naravi metafora je prikladno sredstvo „pružanja objašnjenjâ iz duhovnoga područja koja se mogu izraziti samo upućivanjem na ono što se doživljava u tjelesnome svijetu“[219].

Bez figurativnoga govora mnogo toga na vjerskome polju ostalo bi nedorečeno i vrlo malo bi se moglo izreći o duhovnome iskustvu. Janet Martin Soskice navodi primjer iz „Put savršenstva“ sv. Terezije Avilske, gdje ona kandidaticama pomoću nečega što im je blisko i poznato, tekuće rijeke, potoka i fontane, povratka pčela u košnicu ili putovanja preko mora pomaže objasniti i razumjeti smisao i svrhu molitve. Također se mistično iskustvo odnosa Boga i duše približava metaforom po kojoj je duša dojenče na grudima majke, koje majka hrani, a da ono ne miče usnama, upravo kao što i duša voli bez potrebe razumijevanja. Presudno je osjetiti da je duša u Božjoj blizini, bez razmišljanja i razlaganja o tome. Poteškoća Terezijina opisa molitvenoga života krije se u pokušaju da se ono što je izvan dometa ljudskoga iskustva prikaže nečim iz ljudskoga iskustva što je malo tko imao i za što, prema tome, ne postoji uspostavljen niz doslovnih pojmova.[220]

Ne čudi stoga da Biblija, kako primjećuje Northrop Frye, obiluje figurativnim govorom, a posebice metaforama: „Čim shvatimo da Biblija nije pisana s nakanom da prvenstveno bude književno djelo, može nam se činiti neobičnim što je tako puna govornih figura, u njihovim konvencionalnim ili retoričkim formama. To postaje manje neobično ako uvidimo koliko se toga u Bibliji vremenski podudara s metaforičkom fazom jezika, gdje se mnogi vidovi verbalnoga značenja ne mogu prenijeti drukčije osim metaforičkim i pjesničkim sredstvima... Zapažamo, također, da je Biblija puna eksplicitnih metafora tipa ovo-je-ono, odnosno *A*-je-*B*.

[218] Usp. J. CHARTERIS – BLACK, *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis* (pogl. 8 „Metaphor in the Bible“), New York, 2004., str. 173.
[219] Isto.
[220] Usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 96.

Takve metafore su duboko nelogične, ako ne i protulogične: one tvrde da je dvoje isto mada ostaje različito, što je apsurdno.“[221] Novi zavjet slijedi isti uzorak, ali sadržava i brojne „ja“ metafore kojima se Isus predstavlja: „Ali tada zapažamo da Isus daje o sebi brojne metaforičke iskaze: „Ja sam vrata“; „Ja sam trs, a vi loze“; „Ja sam kruh života“; „Ja sam put, istina i život“. Koliko „ozbiljno“ trebamo ih uzeti? Čini se da ih je on dao prilično ozbiljno... Moramo, očito, razmotriti činjenicu da metafora nije slučajan ukras biblijskoga jezika, nego jedan od njegovih prevladavajućih načina mišljenja.“[222] U cjelini uzeta, tvrdi ovaj autor, Biblija „postaje jedinstvena, gigantska, složena metafora, najprije tautologijom, u smislu u kojemu su sve verbalne strukture metaforične suprotnim smještajem, i drugo, u posebnijemu smislu koji sadržava strukturu znatno ponovljenih slika“.[223]

Iz surječja izrečenoga izrasta snažnija potreba za proučavanjem metafore u vjerskome diskursu, napose u evanđeoskim tekstovima. Slično se u svome članku, sažimljući glavnu misao o odnosu metafore i religije, izrazio teolog i hermeneutik David Tracy: „...proučavanje metafore može pružiti središnji trag boljemu razumijevanju toga nedostižnog i zbunjujućeg fenomena naše kulture nazvanim religija.“[224] Tracy upozorava i na činjenicu da su metafore teolozima itekako zadavale poteškoće. Vjera podrazumijeva govor s mnoštvom apstraktnih pojmova i teško je biti siguran jesu li metaforički iskazi kojima se opisuje uvijek istiniti. Čini se ovomu autoru da metafora, bez obzira na ulogu koju ima, većini teologa nije bila od velike važnosti i da nije temeljito proučavana. Razlog za to može se pronaći i u činjenici da se metaforu dugo shvaćalo tek kao ukras: „Ako su metafore čisto i jednostavno definirane kao ukrasne zamjene za stvarna, doslovna, idejna značenja, tada je relativan nedostatak brige mnogih teologa za većinu biblijskih metafora za Boga potpuno opravdan.“[225] Međutim, nema opravdanja ukoliko se „pravilno shvaća da metafore funkcioniraju pomoću neke teorije napetosti ili interakcije (na trima razinama, riječi, fraze i teksta)“, a ne samo kao zamjena ukrasnih slika pojmovima.[226]

---

[221] N. FRYE, *The Great Code, The Bible and Literature*, Routledge&Kegan Paul, London, 1982., str. 53 i 54 (u prijevodu izvornika poslužilo nam je i izdanje: *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, Biblioteka Književni pogledi, Prosveta, Beograd, 1985., str. 82 i 83).
[222] Isto, str. 83.
[223] Isto, str. 63 i 64.
[224] D. TRACY, “Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts”, članak predstavljen na simpoziju “Metaphor: The Conceptual Leap”, održanome 1978. u Chicagu. Objavljen je godinu kasnije u posebnome izdanju pod nazivom „Metaphor and Religion“, *On Metaphor*, Chicago University Press, Chicago, 1979., str. 104.
[225] Isto, str. 95.
[226] Isto.

3. 1. Jezik i vjera – ograničenost izrecivosti temeljnih vjerskih pojmova

Prije govora o metafori vrijedi svratiti pozornost na posebnost odnosa između jezika i vjere. Uvjetno i pojednostavljeno, široko tumačeno (*sensu lato*), može se reći da su riječi „oživotvorenje“ pojmova i misli, komunikacijsko sredstvo kojim se izriču misli, osjećaji, želje, uvjerenja i druga čovjekova stanja. Jezik je po svojoj naravi više od samo komunikacije, omogućava nam ne samo da opišemo stvarnost oko sebe nego da je i tumačimo, što upućuje na izvanrednu ljudsku sposobnost uporabe jezika[227] koja između ostaloga pruža pristup u najdublju čovjekovu intimu, pa tako i u vjeru.

Veza između riječi i pojmova koje riječi predstavljaju tradicionalno se uzimala čvrstom i stabilnom. Od Aristotela imamo svijest da se naše znanje temelji na iskustvu, pojmovi proizlaze iz iskustva, a jezik se odnosi na pojmove. Skolastičko određivanje riječi, s Tomom Akvinskim na čelu, donosi svojevrstan odmak: „Riječi označavaju stvari posredstvom pojmova“ (*voces significant res conceptibus mediantibus*). Ovo je gledište poslije osporeno „upravo obrnutim gledištem da riječi označavaju koncepte preko označavanja stvari (*voces significant conceptus mediante significatione rerum*), pri čemu instrumentalni izraz «preko» ili «posredstvom» zapravo ima smisao uslijed jer bez namjere označavanja (tj. referiranja na stvari) ne bismo imali koncepte o njima“.[228]

Lako utvrđujemo značenje riječi koje se odnose na vidljive i bliske pojmove, ali je potrebno dublje uroniti u značenje apstraktnih pojmova, koje nam iskustveno nisu bliske pa smo prisiljeni odrediti ih pomoću drugih pojmova. Osobito to vrijedi za značenja riječi kojima se opisuje Boga, gdje se najjasnije uviđa granica iskazivosti i protumačivosti.

---

[227] Potrebna je šira definicija jezika. Tako je Jean Piaget (1896. – 1980.), švicarski psiholog koji se bavio razvojem pojmova i jezika i kognitivnim razvojem djece (*The Language and Thought of the Child*, 1923., *The Child's Conception of the World*, 1926., *The Child's Conception of Time*, 1941., *The Child's Conception of Space*, 1956. i dr.), jedan od utemeljitelja epistemologije kao eksperimentalne znanosti, sugerirao da je „jezik samo jedan vid simboličke (ili semiotičke) uloge. Ova je uloga sposobnost predstavljanja nečega znakom ili simbolom ili drugim objektom. Osim jezika, semiotička uloga uključuje geste... imitacije... crtanje, slikanje i modeliranje“ (J. PIAGET, *Genetic Epistemology*, Columbia University Press, New York, 1970., str. 45). Ovaj je autor poznat i kao jedan od glavnih osporavatelja teorije utemeljene na genetskoj pretpostavci o jeziku i o pretpostavci o urođenosti, po kojoj se djeca rađaju s posebnim strukturama ili područjima u mozgu koja su namijenjena učenju i uporabi jezika. Piaget to poriče tvrdeći da je usvajanje jezika kao i drugi procesi učenja. Naša jezična moć, Piaget se suprotstavlja Noamu Chomskomu i njegovim sljedbenicima, „nije poseban dio biološkoga naslijeđa, nego samo jedna pojava unutar naših mnogostrukih spoznajnih sposobnosti“ (usp. R. L. TRASK, *Temeljni lingvistički pojmovi*, ŠK, Zagreb, str. 132 i 134).

[228] B. MIKULIĆ, *Diskursi znanja: Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*, FF Press, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017., str. 30, (bilj. 12).

Već je Tracy, osvrćući se na Ricoeurov tekst iz 1975., ukazao na središnju ulogu jezika u Bibliji, s presudnim naglaskom na njegov naziv „ograničenost jezika“ koji rabi isključivo za biblijski diskurs.[229] Pojam ograničenosti jezika u biblijskome diskursu, koji se zasniva na suprotnosti između uobičajenih ljudskih iskustava i bezgraničnosti vjerskih istina, dugo je bio predmetom teoloških shvaćanja, biblijske hermeneutike i osobito teoretičara 19. i 20. stoljeća.[230]

David Tracy kaže da svakodnevni jezik i ljudsko iskustvo odražavaju „implicitnu vjersku protežnicu“[231]. Jasno je vidljiva isprepletenost svakodnevnoga ljudskog iskustva s iskustvom nadnaravnoga jer osim svakodnevnih briga koje nas zaokupljaju postoji i „krajnja briga“ koja nas obično čini bespomoćnima, poput iskustva „smrti“, „krivnje“ i „straha“. On ih naziva „graničnim iskustvima“, spominjući također i „pozitivna granična iskustva“ kao što su „stvaralaštvo“, „radost“, „nada“, „vjera“, „povjerenje“ (povjerenje u vrijednost našega postojanja) i sl. koja ukazuju na našu upućenost k nadnaravnomu djelovanju i na vjersku protežnicu našega svakodnevnog iskustva.

Tracy zaključuje da su ljudski jezik i iskustvo ograničeni u odnosu na tako važna pitanja našega postojanja. Jezik zapravo odražava tu ograničenost. Postaje jasno ovomu autoru da je bez oslanjanja na metaforu nemoguće zahvatiti ta pitanja jer se pokušaj rješavanja poteškoća nazire samo u zauzetijemu proučavanju „stvarnih vjerskih i teoloških uporaba metaforâ u pojedinim religijama“[232]. Još više to dolazi do izražaja zbog činjenice da u suvremenim religijskim studijama postoji zajedničko uvjerenje da su metaforičke tvrdnje u središtu fenomena religije jer sve religije počivaju na brojnim temeljnim metaforama. Proučavanje metafore s toga razloga postaje vrlo važnim za razumijevanje vjerskoga diskursa i općenito religije.[233]

Osjeća se ovdje potrebnim, imajući u vidu važnu i nezamjenjivu ulogu metafore u vjerskome diskursu, upozoriti na opasnost njezina apsolutiziranja i promatranja svega što je povezano s vjerom isključivo kroz prizmu metafore. Figurativan govor u pogledu temeljnih božanskih i vjerskih istina osobito ne bi smio poprimati dodatno metaforičko proširenje, a još

[229] Usp. D. TRACY, isto, str. 94.
[230] Poput Friedricha Schleiermachera, njemačkoga teologa i filozofa, bibličara (1768. – 1834.), Paula Tillicha (1886. – 1965.), Karla Jaspersa (1883. – 1969.) i dr.
[231] D. TRACY, isto.
[232] Isto, str. 95.
[233] Usp. isto, str. 94 i 95.

manje potisnuti doslovno značenje, jer bi (nesvjesno) vodio prema njihovoj relativizaciji ili bi se, u krajnjoj mjeri, pretvorio u otvoreno poricanje.[234]

Ljudski je jezik ograničen i teško može izreći sve što postoji u stvarnosti (ne težimo ovdje za tim da bismo osporili mišljenje teoretičara koji zastupaju da se jezikom sve može izreći). To osobito vrijedi za vjerski jezik, koji po svojoj naravi ima jedinstvena obilježja i ograničenosti, ali nije oblikovan *ex nihilo*, kao što ni vjerska iskustva nisu neovisni događaji koji bi iznenadno zahvatili ljudska bića, da bi ih se naknadno vjerski tumačilo. Vjerska iskustva proizlaze upravo iz vjerskoga okvira u koji su ugrađena i istodobno omogućavaju da vjerski okvir opstane.

Riječ je o „neprekidnoj dijalektičkoj interakciji između tumačenja i iskustva".[235] Iskustvo se javlja unutar tumačenjskoga okvira, nazvanim tradicijom, koji istodobno (djelomično) tvori surječje novoga iskustva i tumačenja toga iskustva. Novo iskustvo, koliko god bilo ovisno o tumačenjskome vjerskom surječju, može izazvati novo tumačenje i pomake u postojećim shemama: „To se može dogoditi kada, na primjer, iskustvo, zbog promjene surječja, više nije moguće izraziti tradicionalnim riječima koje su to iskustvo izrazile u starijemu surječju. Na primjer, vojni jezik koji se rabi u imenovanju Boga u hebrejskoj Bibliji više nije prikladan mnogim suvremenim vjernicima."[236] U Starome zavjetu nailazimo na metafore kojima se Jahvu predstavlja kao hrabra ratnika koji svojom snagom poražava neprijatelje (usp. Izl 15, 3.6).

Spomenuta interakcija između tradicionalnoga tumačenja i kontekstualno zadanoga iskustva neprestano traži kontekstualizaciju i promjenu vjerskoga jezika: „Retrospektivno, tradiciju i, točnije, vjerski jezik koji se razvio tijekom povijesti, možemo shvatiti kao niz prijenosa značenja – značenja kojima se može pristupiti samo konkretnim riječima, rečenicama i tekstovima, uvijek posebno uklopljen u određeno povijesno surječje. U interakciji kontekstualnoga iskustva i tradicionalnoga tumačenja, vjerski se jezik ponovno

[234] Dobar je primjer tomu David Tacey, koji u svojoj knjizi proučava mit, figurativni jezik i primjenu teorije metafore u religiji, zalazeći u mnoga pitanja vjere bez posebna zanimanja za doslovnost i tumačeći ih isključivo metaforički, neskriveno izazivljući sumnju u istinitost mnogih polazišta utemeljenih na doslovnome čitanju biblijskih tekstova. Tako je i s mnogim događajima opisanim u Evanđeljima (npr. Isusovo čudesno umnažanje kruhova), koje bi trebalo uzimati u prenesenome, duhovnome smislu. Kako nije moguće provesti reviziju religije kakvu on preporuča, ostaje pokušaj da ljudi prihvate religiju kao metaforu, a to je već jedan od puteva njezina pobijanja. U takvu je surječju i Taceyev govor o fundamentalizmu i ateizmu, dvama opasnim plodovima sa stabla doslovnoga čitanja, blijedi pokušaj da se prodre u srž problema. Vidi: D. TACEY, *Religion as Metaphor: Beyond Literal Belief*, Routledge, New York, 2015.

[235] Usp. L. BOEVE i K. FEYAERTS, „Religious metaphors in a postmodern culture: Transverse links between apophatical theology and cognitive semantics", *Metaphor and God-talk*, Religions and discourse (sv. 2), Frankfurt, 1999., str. 154.

[236] Isto, str. 155.

kontekstualizira i mijenja.“[237] Dakle, vjerski je jezik vezan za okvir u kojemu nastaje i određuje ga „svijest da se stvarnost na koju smjera i odnosi se na kraju ne može staviti u riječi, ne može se označiti bez pogrješna prosuđivanja: *deus semper major*. Dakako, od šestoga stoljeća ova je svijest eksplicitna u negativnoj ili apofatičkoj teologiji.“[238]

Apofatička je teologija jednako privlačila pozornost teolozima i filozofima, osobito je bila zanimljiva poslijemodernim misliocima, dekonstrukcionistima Jeanu Francoisu Lyotardu i Jacquesu Derridau koji jezik promatraju kao neranjivi, sveobuhvatni sustav znanja. Derrida izričito povezuje dekonstrukcionalizam i apofatičku teološku tradiciju napominjući da teolozi u činu 'nijekanja Boga' istodobno niječu i nijekanje Boga, što on naziva 'od-nijekanje' koje se posve sigurno ne može shvatiti kao puko potvrđivanje. Nijekanje zapravo ne prikriva, nego, naprotiv, otkriva postojanje – drugost koja prethodi diskursu i čini ga mogućim, jer ustvari „najniječniji diskurs... čuva trag drugoga“.[239] Lyotardu je pak velika muka predstaviti ono nepredstavljivo u svojoj nepredstavljivosti i imenovati što se ne može imenovati u svojoj „neimenovanosti“. Posljedice su upitnost svake iscrpnosti, određivanja, utemeljenosti u stvarnosti i svladavanja onoga što je upitno.[240] Negativan teološki pristup u raspravama ovih autora pojavljuje se kao filozofska kategorija koja se dovodi u vezu s poslijemodernom svijesti o poteškoćama odredivosti drugosti u diskursu. Međutim, nema potrebe dalje razlagati i širiti ovu temu, izneseno je dovoljno za nastavak govora o jeziku u vjerskome diskursu.

Složena narav vjerskoga diskursa, osobito kada se govori o važnim i temeljnim pojmovima u pogledu vjere, za koje ne postoji „jasna sličnost“[241], zahtijeva neprestano produbljivanje i proširivanje prevladavajućega znanja i uspostavljenih pojmovnih paradigama. Tim više što odavno nije utjecajno ekstremno gledište logičkoga pozitivizma (empirizma)[242], koje se

---

[237] Isto. Više o interakciji predaje i vjerskoga jezika, kao i o njegovoj kontekstualizaciji u: E. SCHILLEBEECKX, *Church: Human Beings as the Story of God*, Crossroad, 1990. (*Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989.).

[238] Isto.

[239] Usp. L. BOEVE i K. FEYAERTS, str. 158; J. DERRIDA, „How to Avoid Speaking: Denials“, H. Coward i T. Foshay (ur.), *Derrida and Negative Theology*, State University of New York, Albany, 1992., str. 97.

[240] Usp. isto; vidi: J. F. LYOTARD, *The Differend: Phrases in Dispute*, University Press, Manchester, 1988; *The Inhuman: Reflections on Time*, Polity Express, Cambridge, 1991. i *The Postmodern Explained: Correspodence 1982 – 1985*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

[241] V. S. Harrison u analizi različitih religijskih filozofija prepoznaje problem u činjenici da se iste riječi često rabe za govor o vrlo različitim pojmovima, iako nikako ne mogu biti jasno slične tim pojmovima. Usp. V. S. HARRISON, „Seeing the Dao: Conceptual metaphors and the philosophy of religion“, *Religious Studies*, sv. 51, br. 3, 2015., str. 307.

[242] Logički pozitivizam, kao radikaliziranje polazišta Davida Humea i Immanuela Kanta, nastaje 1929. u tzv. Bečkome krugu. Osim u filozofskim promišljanjima imao je snažan utjecaj i na razvoj lingvističkih proučavanja, unaprijedivši osobito proučavanje podrijetla jezika i uvevši komparativnu metodu, iz čega se razvilo shvaćanje jezika kao skupa razlikovnih dijelova koje ne ovise o govornoj uporabi. Protivnici ovoga smjera bili su novogramatičari, sljedbenici idealizma (usp. R. SIMEON, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva* (II), str. 125).

temeljilo na izričitome odbacivanju svega što nije provjerljivo, ne samo metafizike (nazvane *pukom sofisterijom*) nego i vjerskoga diskursa u potpunosti (*in toto*), jer bi spoznaja zbiljnosti morala počivati na osjetilnome iskustvu. U racionalno-empirijskome surječju metafora je shvaćena kao „zavođenje razuma“, što će se promijeniti tek s analitičkim pristupima koji se udaljavaju od pozitivizma i formaliziranoga propozicijskog jezika, a iskazuju zanimanje za običan, svakodnevni jezik.[243] Potpuna promjena postojeće paradigme događa se s modernim proučavanjima, osobito s kognitivnim lingvistima kojima metafora nije samo važan dio jezika nego i misli i kulturnih uzoraka.

Daleko smo od mišljenja predstavnika pozitivističkoga pravca po kojemu je prihvatljiv samo provjerljiv opis svijeta i da sve drugo neprovjerljivo ne može imati vrijednost ni značenje. Naša se, naprotiv, temeljna misao ovoga dijela rada učvrstila u spoznaji kako ograničenost da se doslovnošću izreknu i tumače one stvarnosti koje premašuju osnovnu zalihu ideja širom otvara vrata metaforičkomu govoru. To je u skladu s tvrdnjom Antonia Barcelone da „vjerski jezik mora biti figurativan jer se bavi konceptualnim domenama i cjelinama koje pojmovno i jezično nije moguće neposredno shvatiti“[244].

George Lakoff isto tako kaže da ljudi rabe konceptualne metafore u svome razumijevanju Boga i odnosa prema njemu jer „doslovni načini promišljanja i doslovan jezik jednostavno nisu prikladni za karakterizaciju Boga i odnosa ljudskih bića prema Bogu. Takve se stvari mogu razumjeti samo metaforičkim promišljanjem i priopćiti metaforičkim jezikom. Bog je, uostalom, neizreciv – izvan ljudskoga poimanja.“[245] Za promišljanje ili razgovor o Bogu, tvrdi Lakoff, moramo kao osnovu uzeti ljudsko iskustvo i imati na raspolaganju opsežnu zbirku metafora. U tome ovaj autor ne vidi ništa iznenađujućega ni pogrješnoga. Isto tako osporava posve doslovno tumačenje Biblije, tvrdeći da je gotovo „svaka stranica Biblije ispunjena odlomcima koji se mogu tumačiti i uvijek se tumače metaforički. Jednostavno ne postoji potpuno doslovno tumačenje Biblije.“[246] Postavivši željeni okvir za govor o Bogu, Lakoff prelazi na metafore o Bogu posluživši se, kao polazišnim točkama, proučavanjima i primjerima iz judeo-kršćanske tradicije svoje kolegice, profesorice Eve Sweetser:

Bog je otac, ljudi (osobito Židovi) su njegova djeca.

---

[243] Usp. E. F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford, 1989., str. 8.
[244] A. BARCELONA, „The metaphorical and metonymic understanding of the Trinitarian dogma“, *International Journal of English Studies*, sv. 3, br. 1, 2003., str. 2.
[245] G. LAKOFF, *Moral politics: How liberals and conservatives think*, University of Chicago Press, Chicago, 2002., str. 245 i 246.
[246] Isto, str. 246.

Bog je kralj, ljudska bića su njegovi podložnici.

Bog je pastir, ljudi su njegovo stado ovaca.

Bog je vinogradar, ljudi su njegov vinograd.

Bog je čuvar, ljudi su blago koje On čuva.

Bog je lončar, ljudi su njegova glina.

Bog je kovač, ljudi su kovina.

Bog je kormilar, ljudi su kormilo (ili brod).

Bog je nas izabrao, mi smo izabrali Boga.[247]

Predstavljeni popis metafora za Boga čini *radijalnu kategoriju* i u središtu je Bog kao otac. Metafora Boga kao oca jedina se preklapa s ostalim metaforama. Metafora oca naglašava obilježje Boga koji hrani; metafore oca i kralja pripisuju Bogu autoritet; metafore oca, kralja, pastira i čuvara naglašavaju Božju zaštitu; metafore oca, vinogradara, kovača i kormilara pridaju Bogu uzročno-ontološki odnos, jer po njemu ljudi postoje.[248]

Spomenuta nemogućnost primjerena opisa Boga i onoga što se odnosi na božansko ukazuje na potrebu za zamjenskim pojmovima posuđenim iz običnoga ljudskog diskursa, što odvodi u približan govor, s opasnostima jednako približne točnosti.[249] Zbog toga je vjerski diskurs, umjesto doslovnosti, prepun metafora i uvijek otvoren za tumačenje. Slično sugerira i Zoltán Kövecses navodeći da kongitivno-lingvistička analiza vjerskoga diskursa pokazuje kako se u svojemu iskustvu izvan običnoga oslanjamo na uobičajeno, s nadom da ćemo upoznati božansko.[250] To drugim riječima znači da nema potrebe za neovisnim pojmovnim sredstvom koje bi bilo „jedinstveno u tumačenju svetoga“[251], jer nam kognitivna semantika pruža „posebna sredstva za proučavanje vjerskoga diskursa, identificiranje njegovih pojmovnih zamršenosti i objašnjenja smisla njegova prividno neuobičajenoga značaja“[252]. Iz toga proizlazi da je kognitivna lingvistika od velike pomoći u teološkim proučavanjima, što neke autore dovodi do potrebe za rekontekstualizacijom u traženju novih sveza teologije s

[247] Isto.
[248] Usp. isto.
[249] Usp. M. C. A. KORPEL i J. C. DE MOOR, „The Human Nature of Religious Language“, *The Silent God*, Brill, Leiden – Boston, 2011., str. 65.
[250] Usp. Z. KÖVECSES, „The Biblical story retold. A cognitive linguistic perspective“, str. 353.
[251] Isto, str. 327.
[252] M. KUCZOK, „The biblical metaphors of sin: a cognitive-semantic perspective on the English version of the Bible“ (tekst predstavljen na Metaphor Festival na Sveučilištu u Amsterdamu, 2016.), *Linguistica Silesiana*, sv. 39, 2018., str. 175.

jezikoslovljem i drugim humanističkim znanostima, poglavito na polju proučavanja kulture.[253]

Upravo usmjerenost na posebno zanimanje za metode i opseg kognitivne lingvistike (semantike) Lievena Boevea navodi na pomisao da se u ovome surječju tradicionalna skolastička izreka, važna za teološku epistemologiju: „philosophia ancilla theologiae“ („filozofija je sluškinja teologije“) može prereći u: „linguistica ancilla theologiae“ („lingvistika je sluškinja teologije“)[254].

Proučavanju metaforičke naravi jezika o Bogu posvetili su se Marjo Korpel i Johannes de Moor, tvrdeći da suvremena teorija metafore, osobito konceptualna teorija metafore, ima velik dio u proučavanju „kulturno utemeljena vjerskog jezika“. Tri glavne zamisli preuzimlju iz suvremene teorije metafore: 1. metafora se može kreativno rabiti za opisivanje nevidljivoga, 2. vjerske su metafore kulturno utemeljene i 3. konceptualne metafore mogu stvoriti sustave srodnih metafora, što im se čini posebno važnim za razvoj teologije.[255] Vjerske se metafore rabe na posebno kreativan način za opisivanje pojmova i misli za koje ne postoje doslovni pojmovi.

Bez obzira na sve, jasan je njihov zaključak, treba ponizno priznati da nikada nećemo naići na potpuno primjeren opis. Slikovito predstavljeno, govor o „Božjoj ruci“, zbog ograničena iskustva, jednako je točan i netočan kao astronomov govor o „crnoj rupi“ u modernoj astronomiji. Međutim, upravo je metafora, koja se temelji na analogiji, „zbog svoga posebnog kapaciteta da nagovijesti istinu koja se ne može primjereno opisati u smislu općega ljudskog iskustva, idealno sredstvo za razgovor o Bogu kojega 'nitko nikada nije vidio'“[256].

3. 2. Metafora u vjerskome diskursu

Mnoga suvremena proučavanja, osobito ona naslonjena na kognitivnu teoriju metafore, naglašavaju da su metafore nezamjenjiv dio naših umnih vještina i sposobnosti uporabe

[253] Robert Masson kaže da kognitivna lingvistika sa svojom teorijom metafore predstavlja izazov teologiji i teološkim studijima, zbog čega se suvremena teologija sve više posvećuje pitanju metafore. Više u: R. MASSON, *Without Metaphor, No Saving God: Theology after Cognitive Linguistics*, Peeters, Leuven, 2014.
[254] Usp. L. BOEVE, „Linguistica ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics“, *The Bilbe through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective* (prir. K. FEYAERTS), Religious and Discourse, sv. 15, Petar Lang, , 2003., str. 16.
[255] Usp. M. C. A. KORPEL i J. C. DE MOOR, isto, str. 59.
[256] Isto, str. 65. Autori navode tekstove koji govore o tome da Boga nitko od ljudi nije vidio, nitko nije vidio njegova lica niti mu je čuo glas, Jedinorođeni Sin ga je ljudima objavio (usp. Iv 1, 18; 5, 37; 6, 46).

jezika. Metafore nisu ukrasno sredstvo koje daje uglađenost i ljepotu govornomu ili pisanomu jeziku[257] i ne smiju se ograničiti samo na pjesništvo, govorništvo i slične vrste diskursa. Sveprisutne su i neizbježne, sastavni su dio svakodnevnoga života i „toliko su uobičajene da ih često ne primjećujemo“[258].

Ne postoji područje ljudskoga života i djelovanja izvan dometa metafora, u kojemu ne bi imale neku, katkada čak i važnu, ulogu. Posebno imaju važnu ulogu u otkrivanju onih polja stvarnosti koja je teško shvatiti zbog njihove apstraktne naravi, jer se neke jako apstraktne domene mogu samo metaforički opisati.[259] U taj se okvir uklapa i vjerski diskurs, kako tvrdi Sławomir Sztajer, „gdje se metafora pojavljuje ne samo kao stilski trik za uljepšavanje sakralnih tekstova nego igra i temeljnu ulogu prijeko potrebnu za razmišljanje i vjersko iskustvo“[260]. Sztajer o metafori u vjerskome diskursu raspravlja iz perspektive kognitivne teorije metafore, na temeljima Lakoffove i Johnsonove konceptualne metafore kao osnove za metaforičnu uporabu jezika. Metafora se, sažimlje on glavne misli dvojice teoretičara i tvoraca konceptualne metafore, sastoji od dviju različitih konceptualnih domena: izvorne i ciljne. Po tome se neko iskustvo može razumjeti u kategorijama različitih iskustava koja pripadaju različitoj konceptualnoj domeni. Ciljna je domena apstraktnija od izvorne domene,. Na taj je način apstraktnija domena „usidrena u iskustvome doživljenju i postaje shvatljivija i razumljivija“[261]. U vjerskome diskursu izvorne domene su sakralne domene koje se odnose na stvarnosti kojima su „religiozni ljudi pripisali nadljudsku moć“, a „ciljne domene mogu sadržavati sve razumljivo i mogu činiti osnovu za metaforičko objašnjenje prvenstveno tajanstvene sakralne domene. Kao što svaki materijalni objekt može postati hijerofanijom[262] ili simbolom, tako možemo pronaći i gotovo sve objekte izravnoga iskustva u slučaju izvorne domene. Takvo nam metaforičko preslikavanje određenih dijelova od izvorne do sakralne

---

[257] Ukrasnu ulogu metafore osobito naglašava rimski govornik i pisac Marko Tulije Ciceron (Marcus Tullius Cicero) tvrdeći da je metafora najprije izmišljena iz prijeke potrebe, izrasla je iz potrebe zbog pritiska siromaštva (jezičnoga), ali je postala ukrasna i plemenita. Poput odjeće koja najprije štiti od hladnoće, a poslije se rabila za ukrašavanje i dostojanstvo, tako je metaforička uporaba riječi počela zbog siromaštva, a kasnije se rabila radi zabave (usp. *De oratore* u: E. F. KITTAY, isto, str. 1). Slično nalazimo u rimskoga pisca i učitelja govorništva Marka Fabija Kvintilijana (Marcus Fabius Quintilianus) koji kaže da je „ukrašavanje nešto što nadilazi ono što je jednostavno lucidno i prihvatljivo” (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, u: E. F. KITTAY, isto).

[258] G. LAKOFF i M. TURNER, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, str. 1. Također usp. G. LAKOFF i M. JOHNSON, *Metaphors We live by*, str. 247.

[259] Vidi O. JÄKEL, *Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen: Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.

[260] S. SZTAJER, „How is Religious Discourse possible? The Constitutive Role of Metaphors in Religious Discourse”, *Lingua ac Communitas*, br. 16, 2006., str. 49.

[261] Isto, str. 50

[262] Mircea Eliade govori o odnosu svetoga i profanoga i rabi pojam hijerofanije (grč. ἱερός – svet; φαίνω – pojaviti se, objaviti se, očitovati se, iznijeti na svjetlo) u značenju objave i očitovanja svetoga. Čovjek ima pristup svetomu jer se sveto očituje, pokazuje. Usp. M. ELIADE, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb, 2002., str. 10 i 11.

domene omogućava razumijevanje potonjega pripisivanjem njemu neke strukture i sadržaja posuđene u području iskustva koje je u osnovi razumljivo i stoga nije problematično.“[263] Na najbolji se način u ovome prepoznaje kognitivna uloga metafore, jer je „bit metafore razumijevanje i doživljavanje jedne vrste stvari u pojmovima druge“[264]. Izrečeno je posve u skladu s tvrdnjama kognitivnih teoretičara da je kognitivna uloga upravo u svrstavanju obavijesti u module unutar veće mentalne strukture[265] jer ljudski um, koji je analogan „vidi nešto u pojmovima nečega drugog“[266], smješta svijet koji doživljava u kategorije. Iz ovoga se razloga uporaba metafore ne može uzimati tek proizvoljnim izborom u jeziku. Metafora je zapravo ključ i središte spoznajnih procesa: „Locus metafore nije u jeziku, nego u načinu na koji poimljemo jednu mentalnu domenu u smislu druge.“[267]

Treba također znati da se ovaj proces stvaranja metafore ne ograničava na razumijevanje ili objašnjenje pojedinih područja našega iskustva jer metafora može preobličiti iskustvo posve mijenjajući njegovu narav.[268] Metafora je, po tvrdnjama Marka Johnsona, sredstvo za stvaranje nekih vidova društvene i kulturne stvarnosti, osobito onih koji su ovisni o jeziku i mislima.[269] Iz ovoga motrišta Sztajer nastoji promatrati metaforu u odnosu na vjerski diskurs, napominjući da je riječ o posebnoj vrsti diskursa bez jasno određenih granica. Vjerski diskurs zahvaća ono što se, po mišljenju vjernika, odnosi na transcendentnu stvarnost i ne može se razumjeti, kao i ono što se odnosi na stvarnost koja se može razumjeti u zajedničkome iskustvu.

Ipak, ovaj autor upozorava: „To ne znači da su svi izrazi vjerskoga jezika metaforični. Metaforički izrazi prisutni su u objema vrstama vjerske stvarnosti; međutim, u odnosu na transcendentnu stvarnost oni obavljaju posebne uloge, jer postaju jedino sredstvo pristupa sacrumu, na istoj razini kao i simboli. Ali, s druge strane, u području vjerskoga diskursa gdje se odvija kognitivna komunikacija i izravno vezanih stvarnih koncepata, čini se da metaforička uporaba jezika nije posebna i može se usporediti s analognom uporabom

[263] S. SZTAJER, isto, str. 51.
[264] G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 5.
[265] Jean Piaget, baveći se razvojnom psihologijom, učenjem i usvajanjem, došao je do spoznaje da mislimo tako što stvaramo sheme i mentalne strukture na temelju iskustva i potom se njima služimo u organizaciji i povezivanju kasnijih znanja. Usp. Julia MARSHALL, „Connecting Art, Learning, and Creativity: A Case for Curriculum Integration”, *Studies in Art Education: A Journal of Issues and Research*, sv. 46, br. 3, 2005., str. 229.
[266] G. LAKOFF i M. JOHNSON, str. 229; usp. D. GENTNER, „Metaphor as Structure Mapping: The Relational Shift”, *Child Development*, sv. 59, 1988., str. 48.
[267] G. LAKOFF, „The Contemporary Theory of Metaphor”, str. 203.
[268] Usp. S. SZTAJER, isto.
[269] Usp. M. JOHNSON, *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, str. 169.

metafora u svakodnevnome jeziku. Štoviše, ona postoji s doslovnim načinom govora koji se ne može uvijek razlikovati od metaforičkoga jezika.“[270]

Sztajeru je posebno zanimljiva i problematična uporaba jezika koja se odnosi na transcendentne protežnice vjerskoga, koje naziva sakralnom domenom vjerskoga diskursa. Otvoreno je pitanje je li moguć govor o stvarnosti koja nadilazi ljudsko iskustvo: „Ipak, je li moguće govoriti o stvarnosti koja nije ni dostupna za trenutno iskustvo, niti se može svesti na takvo iskustvo? Ako je tako, kako je moguć takav vjerski govor? Zašto se događa da vjerski jezik predstavlja ideje koje nadilaze ljudske spoznajne sposobnosti, a koje se zbog njegove prirode ne mogu opisati? Zašto religiozan čovjek pripisuje posebnu istinu vjerskim tvrdnjama? Teologe i filozofe koji proučavaju religijska vjerovanja i izraze godinama su mučila takva pitanja. Mnogi od njih zaključili su da vjerski govor uopće nije moguć ili da mora rabiti negaciju, kontradikciju ili paradoks.“[271]

S druge strane, za mnoge se odgovor nalazi u simboličkome i metaforičkome obilježju vjerskoga jezika koji omogućava razumjeti stvarnost koja se ni na koji način ne može shvatiti doslovno. Navedena mišljenja upućuju ovoga autora na to da vjerski jezik ima određen smisao i odnosi se na transcendentnu stvarnost, izvan ljudskih spoznajnih sposobnosti i sposobnosti ljudskoga jezika: „Sakralna domena diskursa je tajanstven svijet s kojim religiozan čovjek želi uspostaviti doticaj, samo rabeći ljudski jezik. Kako je moguće shvatiti svijet koji nadilazi ljudske spoznajne sposobnosti i koji se ne može shvatiti nikojom dostupnom spoznajom? Odgovor je: zahvaljujući metafori.“[272] Međutim, pogrješno je misliti da metafora rješava sve neodumice oko vjerskoga diskursa. Bez metafore, doduše, nemoguće je transcendentne vjerske pojmove svrstati u kategoriju zajedničkoga iskustva onih koji vjeruju i objasniti spoznajno nejasne stvarnosti. Problem izrasta iz posebnosti vjerskoga diskursa, govora o stvarnosti koju je teško razumjeti, jer se sakralne domene, kao ciljne domene, teško mogu usporediti s odgovarajućim izvornim domenama: „Vjersko iskustvo ima problematičnu narav jer nema ekvivalenta ni u jednoj drugoj poznatoj vrsti iskustva. U religiji se bavimo "posve drugim", kako kaže Rudolf Otto.“[273]

Metafora u vjerskome diskursu ne nastaje usporedbom obilježja dviju vrsta iskustava, sakralne i izvorne domene, jer takva usporedba iskustava nije moguća. Neusporedivost proistječe iz činjenice da „postoji nesklad između područja sakralnoga i profanoga koji nikada

[270] Usp. S. SZTAJER, isto.
[271] Isto, str. 51. Opet je riječ o apofatičkoj teologiji (negativan pristup).
[272] Isto.
[273] Isto, str. 52. Vidi: R. OTTO, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1950.

ne može nestati, a to je vidljivo u fenomenološkoj analizi vjerskoga iskustva“[274]. Važno je za Sztajera također posvijestiti činjenicu da je vjersko iskustvo u ovisnu odnosu prema jeziku, a osobito pretpostavlja simbole, te se pritom poziva na Louisa Dupréua: „U religiji, poput estetike, samo simboliziranje daje iskustvu njegov poseban značaj. Nije postojalo nikakvo vjersko iskustvo prije vjerskoga simboliziranja.“[275]

U vjerskome diskursu također ima mjesta za stvaralačku ulogu metafore, jer se proces metaforičkoga preslikavanja odnosi ujedno i na stvaranje određenoga pogleda na svijet i „održavanja u njemu pretpostavljene transcendentne stvarnosti“. Riječ je o svojevrsnoj projekciji „transcendencije u vezi s imanencijom, tj. razumljivim dijelovima svakodnevnoga života, što sacrum čini još poznatijim i prihvatljivijim za čovjeka“[276]. Moć metaforine stvaralačke uloge posebno naglašavaju Lakoff i Johnson: „Nove metafore imaju moć stvaranja nove stvarnosti. To se može dogoditi kada počnemo shvaćati svoje iskustvo u smislu metafora, a ono postaje dublja stvarnost kada počnemo djelovati u njemu. Ako nova metafora uđe u pojmovni sustav na kojemu temeljimo svoje postupke, ona će izmijeniti taj pojmovni sustav te percepcije i radnje koje sustav potiče. Velik dio kulturnih promjena proizlazi iz uvođenja novih metaforičkih pojmova i gubitka starih.“[277]

Korisno je inače razlikovati posebne razine metafore kao jezičnih izraza i temeljnih pojmova koje predstavljaju, jer se sve više u suvremenim proučavanjima naravi metafore naglašava spoznaja da je metafora više stvar misli nego riječi, jezika ili stila. O tome smo već dovoljno rekli u teorijskome dijelu koji se odnosi na kognitivnu teoriju. Naglasimo ponovno da su Lakoff i Johnson usmjerili proučavanja o metafori tvrdnjom da se misao organizira oko metaforičkih pojmova koji se nalaze u uobičajenoj jezičnoj uporabi, jer metafora nije samo pitanje jezika i riječi nego su i procesi mišljenja metaforični, a i naš je pojmovni sustav metaforički strukturiran i određen.[278] Metafora, dakle, nije uglavnom u riječima i govoru, nego u načinu na koji razmišljamo i organiziramo svoj doživljaj svijeta.[279] Osnovna je zamisao ovih autora da metafora, kao sastavni dio našega mišljenja i života, a ne samo jezika, strukturira uobičajeni pojmovni sustav naše kulture, što se odražava i na svakodnevni jezik.[280] Treba stoga biti svjestan da „nijedna metafora nikada ne može biti shvaćena ili primjereno

[274] Isto. O odnosu svetoga i profanoga više u: M. ELIADE, isto.
[275] Isto. Vidi L. DUPRÉU, *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, 1972. (Sztajer navodi izdanje na poljskome jeziku: *Inny wymiar: Filozofia religii*, Kraków, 1991., str. 131.)
[276] S. SZTAJER, isto, str. 53.
[277] G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 145.
[278] Usp. isto, str. 6.
[279] Usp. isto, str. 3.
[280] Usp. G. LAKOFF i M. TURNER, isto, str. 51.

zastupljena neovisno o iskustvenim osnovama“[281]. Isto tako, metafore nisu proizvoljne, nego su iskustveno utemeljene, proizlaze iz naše tjelesne zadanosti i dodira sa svijetom, iz društvenih i kulturnih okvira i praksi.[282]

Čini nam se također da se glavna uloga metafore u vjerskome diskursu prepoznaje samo s ovoga polazišta, jer su „konceptualni sustavi kultura i religija metaforični po svojoj naravi“[283], preciznije – u razumijevanju da jezik u vjerskome diskursu „nije samo opis stvarnosti koja je predmet vjere, nego ima niz psiholoških i društvenih uloga. Moramo priznati da vjerski jezik u osnovi ne djeluje odvojeno od surječja vjerskoga života, posebno od obreda, već je oblik samoga vjerskog djelovanja. To se jasno može vidjeti u slučaju simbola, metafora i mita koji su međusobno povezani sustavom obrednih čina i samo u tome surječju mogu biti potpuno razumljivi.“[284]

Za razumijevanje neke metafore potrebno je razumjeti društveni i kulturni okvir u kojemu je nastala. Upravo kulturni modeli iz kojih nastaju metafore oblikuju i određuju njihovo značenje. Ovakva uvjetovanost metaforu ograničava na zajednicu koja dijeli slično iskustvo.[285] Preneseno na vjerski diskurs može se, kao što Sztajer svršava svoj članak, reći da metafore, iako na nesavršen i nepotpun način, govore nešto o sakralnoj stvarnosti i da se njihova stvaralačka uloga ne iscrpljuje u predstavljanju izvanjezične stvarnosti. Više od toga, metafora „uglavnom može biti ne samo sredstvo spoznajnoga pristupa sacrumu nego sredstvo koje vjerniku pruža osjećaj sudjelovanja u sakralnoj stvarnosti, što je temeljno za svaku religiju“[286]. Važno je pritom uvidjeti da metaforički jezik, oblikovan u određenome jezičnom surječju, oblikuje i vjersko iskustvo: „Također, treba spomenuti ulogu metaforičkoga jezika u oblikovanju vjerskoga iskustva. Iako je često povezana sa subjektivnosti pojedinca, to nije fenomen koji se odvija u vakuumu. Potpuno se oblikuje samo u jezičnome surječju, što ne samo da unosi iskustvo u diskurs nego i čini razumljivijim za subjekt koji ga doživljava. Metafora tvori okvir za vjerski doživljaj koji je potpuno oblikovan i razumljiv religioznomu čovjeku. Kao struktura koja se učvršćuje iskustvima koja nisu opipljiva ni na koji drugi način, metafora postaje sredstvom objektivizacije vjerskoga svijeta.“[287]

---

[281] G. LAKOFF i M. JOHNSON, isto, str. 19.
[282] Usp. isto, str. 117 i 118.
[283] Isto, str. 40.
[284] S. SZTAJER, isto.
[285] O odnosu metafore i kulturnih modela više u: R. W. GIBBS, „Metaphor and Culture“, *Metaphor in Cognitive Linguistics*, Amsterdam, 1999., str. 145 –166.
[286] S. SZTAJER, isto, str. 54
[287] Isto.

Možemo reći da metafora, stvarajući nejasan skup asocijacija između sličnih slika i ciljnih značenja koja rezultiraju pregledima pojmovnih podudaranja nazvanima preslikavanjem[288], uvodi u tajne vjerskoga i postojanja „s druge strane“. Metafora sudjeluje u dvosmjernu procesu, označava stvarnost „iza“, nevidljivu stvarnost, i postaje sredstvom i prijenosnikom za evociranje zajedničke i svakodnevne stvarnosti našega svijeta. Temelj je ove povezanosti, kako tvrde Chamizo Domínguez i Fernández de la Torre Madueño, „u ljudskome znanju o svijetu, vjerovanjima i kontekstualnim razumijevanjima“.[289]

Prenesena, nedoslovna značenja koja se odnose na vjeru nisu samo dio jezika nego „ispunjavaju ulogu povećanja našega znanja o ovome svijetu, ali i o drugome, svijetu nadljudskoga“. Metaforički govor uvelike služi kao sredstvo povezivanja ljudskoga razumijevanja i mnogih vjerskih otajstava i omogućava „projekciju naše ovozemaljske stvarnosti u nepoznato“[290], svakodnevnoga u uzvišeno i božansko. Uporaba nedoslovnih značenja, odnosno figurativnoga govora, u vjeri proširuje naše poznavanje svijeta i pruža nam mogućnost da svoj svijet projiciramo u protežnicu koju smo iskusili ili upoznali samo zahvaljujući vjeri.[291]

Slijedom rečenoga, pristup od onoga što je poznato onomu što je nepoznato i izvan dosega vidljivoga, zbog manjkavosti ljudske spoznaje, znanja i ograničenih obavijesti, moguć je samo figurativnim jezikom. Tako su metafore praktički jedini način kojim se može doseći viša razina „onoga izvan“ [292] i ne može ih se shvaćati samo kao sredstvo kojim se predstavljaju i objašnjavaju određeni pojmovi, nego su prilično jasne ideje unutar ljudskoga iskustva. Dvojica navedenih autora iz kognitivne perspektive pristupaju razumijevanju metafore iz vjerskoga područja i zaključuju da uporaba metafore u religiji omogućava pristup polju znanja koje inače ne bi postojalo u jezičnoj zajednici.[293]

---

[288] Kao primjer preslikavanja Z. Kövecses navodi biblijsku konceptualnu metaforu BOG JE PASTIR (usp. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A practical Introduction*, str.7).
[289] Usp. P. J. CHAMIZO DOMÍNGUEZ i M. D. FERNÁNDEZ DE LA TORRE MADUEÑO, „A cognitive approach to understanding metaphors from the religious field”, *Studia Anglica Resoviensia*, sv. 2, br. 14, 2003., str. 13.
[290] Usp. isto.
[291] Usp. isto.
[292] Usp. isto, str. 10.
[293] Usp. isto, str. 12.

3. 3. Prijevodi metafora u Novome zavjetu: izazov i važnost

Rekli smo da u kognitivnome pristupu bît metafore čini promatranje i doživljavanje jedne vrste stvari u pojmovima druge vrste, odnosno povezivanje dviju različitih domena. Metaforički izrazi koji se u tome procesu rabe nisu doslovno istiniti[294], nego upućuju na zajednička obilježja dvaju različitih subjekata, objekata, atributa i događaja. Pritom nastaju nova značenja koja u slušateljevu ili čitateljevu umu pobuđuju čitav niz značenja.

Metafore su ukorijenjene u jezičnome i kulturološkome surječju (značenje im, za razliku od doslovnih tvrdnja, izravno ovisi o surječju)[295] i imaju važnu ulogu u strukturiranju tekstova i govora. Ako se metafore izvuku iz jezičnoga ili kulturološkoga surječja, značenje im postaje neodređeno i dvosmisleno.

Izrečeno vrijedi za sve vrste tekstova, pa tako i za evanđeoske tekstove koji su u središtu našega motrenja. Kao primjer tomu poslužit će metafora koju Isus rabi za Heroda, nazivajući ga lisicom: Πορευθέντες εἴπατε **τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ** [*Ite et dicite vulpi illi*…] – „Idite i kažite toj lisici...“ (Lk 13, 32). Na prvi se pogled jasnim čini poruka i smisao ove jednostavne metafore, ali je njezino značenje itekako varavo i u potpunosti se temelji na zamjedbenoj sličnosti između referenta i objekta s kojim se uspoređuje. Autori koji su se posvetili proučavanjima prijevoda biblijskih tekstova govore o nezaobilaznoj potrebi prethodna poznavanja kulturološke i jezične pozadine, bez koje nije moguće ponuditi vjeran i uspio prijevod, a još manje pravilno razumjeti i prevesti metaforu.

Mnogi su tumači, ponajprije J. Reiling i J. L. Swellengrebel[296], a potom i Fritz Reinecker[297], pojednostavili ovu metaforu zaključivši da se u njoj Herod otkriva kao „lukav i

---

[294] Odnos i razlike između doslovnoga i metaforičkoga jezika neprestani je predmet zanimanja brojnih i složenih jezikoslovnih rasprava i proučavanja. Osobito dominiraju pitanja o metaforičkoj i doslovnoj istini, sadržava li metafora istodobno doslovno i metaforičko značenje, kao i pitanje treba li metaforu, da bi imala kognitivni značaj, svesti na doslovnu tvrdnju. Više o ovoj problematici vidi: G. B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, Eedermans, Cambridge, 1980., str. 131 – 133; E. F. Kittay, isto, str. 19 – 22; 40 – 55; P. W. MACKY, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*, (Studies in the Bible and early Christianity, sv. 19), Edwin Mellen Press, Lewiston – Quinston – Lampeter, 1990., str. 32 – 39.

[295] Riječ u svojoj doslovnosti ima jasno i precizno određeno značenje, propisano u rječniku, neovisno o kontekstu, što nije slučaj s metaforičkim značenjem. Treba reći da se kognitivni teoretičari protive ovakvu razlikovanju jer je ovaj pristup „uništio tradicionalno doslovno-figurativno razlikovanje“ (usp. G. LAKOFF, str. 204 i 205). J. M. Soskice slikovito kaže da je „doslovni govor naviknuti govor“ i rabi se na ustaljeni način. Metafora, naprotiv, nije riječ ili misao, nego se uvijek javlja u odnosu na nešto drugo i njezin je smisao moguće dohvatiti samo u cjelovitu kontekstu (usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 69).

[296] Usp. J. REILING i J. L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, E. J. Brill, Leiden, 1971., str. 517.

[297] F. REINECKER, *Das Evangelium des Lukas*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1976., str. 342: „Der Fuchs ist das Sinnbild der List und Schlauheit “ („Lisica je simbol lukavosti i podlosti“).

podao čovjek“. J. A. Loewen proširuje tumačenje tvrdeći kako „osnova da se Heroda nazove lisicom dolazi iz dopunske sastavnice onoga što u europskim jezicima znači riječ lukav, podao ili prevarantski. Zapravo, većina čitatelja Novoga zavjeta pretpostavit će da je Isus nazvao Heroda lukavim, prevarantskim pojedincem, ali to, zapravo, vjerojatno nije dopunska sastavnica na temelju koje je Isus uporabio ovu riječ. Biblija govori o lisicama kao destruktivnim stvorenjima, a mnogi tumači misle da je prava dodatna sastavnica ovdje destruktivnost.“[298]

Za ovoga je autora njemački prijevod koji imenuje Heroda razarateljem, uništavateljem[299] jedan o uspjelijih jer nedvojbeno odražava temeljne odrednice sličnosti između onoga što naziva doslovnim i figurativnim značenjem riječi 'lisica'. Odrednicu Heroda kao duboko destruktivne osobe, koja proistječe iz Isusove metafore, u svojemu tumačenju naglašava i Darrell L. Bock.[300]

Drukčije mišljenje zastupaju J. Beekman i J. Callow nudeći popis obilježja lisice, od kojih je upravo lukavost točka sličnosti, iako „to u ovoj metafori nije preveć navedeno“[301]. Harry S. McArthur, baveći se prijevodima Novoga zavjeta na aguacateco jezik, kojim govore pripadnici indijanskoga plemena u dijelu Gvatemale, tvrdi da ova metafora otkriva Heroda kao varalicu jer se iz drugih odlomaka može prepoznati da ga je Isus nazvao malim i neuvjerljivom čovjekom. Svjestan je također upitnosti tumačenja koja polaze iz kulturološke i jezične pozadine prevoditelja.[302]

O dvoznačnosti ovoga naziva govori J. Norval Geldenhuys, sa zanimljivom tvrdnjom da je Herod nazvan lisicom po tome što je „lukav, ali slab vladar“[303]. Da bi prisnažio svoje tvrdnje, navodi T. W. Mansona: „Isusov je odgovor prkosan... 'Lisica' u židovskoj uporabi ima dvostruki smisao. Označava nisko lukavstvo kao suprotnost neposrednu djelovanju, a rabi se za razliku od 'lav' za opisivanje neznatne trećerazredne osobe, u suprotnosti s osobom stvarne

---

[298] J. A. LOEWEN, *Workbook of drills for translator training*, United Bible Societies, Lusaka, 1973., str. 56; E. A. HERMANSON, *Metaphor in Zulu: Problems in the Translation of Biblical Metaphor in the Book of Amos*, Centre for Bible Interpretation and Translation in Africa, Sun Press, 2006., str. 86.

[299] Vrlo je vjerojatno da je riječ o prijevodu Jörga Zinka, u kojemu stoji: „Sagt diesem Fuchs, erwiderte Jesus, diesem Verderber“ – „Kažite toj lisici, odgovori Isus, tomu pokvarenjaku“ (J. ZINK, *Das Neue Testament*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1961.); usp. E. A. HERMANSON, isto.

[300] D. L. BOCK, *Luke* (The IVP New Testament Commentary Series), Downers Grove, Illinois, and InterVarsity Press, Leicester, 1994., str. 247.

[301] J. BEEKMAN i J. CALLOW, *Translating the Word of God*, Zondervan, Grand Rapids, 1974., str. 129; E. A. HERMANSON, isto.

[302] Usp. H. S. McARTHUR, *The Revision of the New Testament in the Aguacatec Language: Notes on Translation*, Summer School of Linguistics, Dallas, sv. 6, br. 1, 1992., str. 16; usp. E. A. HERMANSON, isto.

[303] J. N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Marshall, Morgan&Scott, London, 1961., str. 382.

moći i veličine. Nazvati Heroda 'lisicom' isto je kao i reći da nije ni velik ni iskren čovjek; on nema ni veličanstva ni časti.“[304]

Herodova je kraljevska bezvrijednost i ispraznost[305], inferiornost i marginalnost, za mnoge tumače očita iz Isusove metafore unatoč tomu što on „izigrava lukavu lisicu u odnosu prema Cezaru koji je lav... politička je smetnja, ali s kojom se ne vrijedi zamarati“[306]. Walter Grundmann također napominje da se lisicu smatra lukavom, ne samo u Palestini, ali je ona samo sitni grabežljivac, za razliku od lava koji je veliki grabežljivac, što je slika nevažne i istodobno sitne osobe u usporedbi s velikom i važnom osobom. Isusov odgovor farizejima pokazuje da Heroda Antipu zapravo ne određuje kraljevska, četverovlasnička (tetrarhova) služba, nego opasne namjere i ciljevi.[307]

U svjetlu evanđeoskoga teksta i Isusovih riječi moguće je također kontekstno i kontrastno tumačenje, po kojemu je Herod lisica koja namjerava ubiti Isusa koji *kao kvočka skuplja piliće pod svoja krila*, pružajući zaštitu i sigurno utočište.[308]

Prevoditelji su, polazeći od kontekstnoga okvira iz kojega nastaje Isusova karakterizacija Heroda kao lisice[309], suočeni s izborom i pronalaskom istovrijedne metafore ili, u krajnjemu slučaju, pronaći odgovarajuću riječ i rečenicu koja nudi vjeran pretpostavljeni sadržaj. Vodeći se time, Craig A. Evans kaže da je iz ove metafore vidljivo da je Herod lukav i opasan i predlaže istovrijednu metaforu u američkome engleskom po kojoj je Herod štakor.[310]

Različito razumijevanje i tumačenje metafore u kojoj je kralj Herod lisica ukazuje na poteškoće koje nastaju pri pokušaju svođenja metafore na sličnost i da se izričito objasni ono

---

[304] T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, SCM Press, London, 1974., str. 276; E. A. HERMANSON, isto.

[305] Usp. Johanes P. LOUW i Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, sv. 1, United Bible Societies, New York, 1988., str. 755.

[306] L. RYKEN – James C. WILHOIT – T. LONGMAN (ur.), *Dictionary of Biblical Imagery*: *An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, InterVarsity Press, Illinois – Leicester, 1998., str. 30.

[307] Usp. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1981., str. 288.

[308] Upravo tako evanđelist Luka nastavlja: „Jeruzaleme, Jeruzaleme, koji ubijaš proroke i kamenuješ one što su tebi poslani! Koliko puta htjedoh skupiti djecu tvoju kao kvočka piliće pod krila i ne htjedoste!“ – Ἰερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε (Lk 13, 34).

[309] Lk 13, 31 – 33: „U taj čas pristupe neki farizeji i reknu mu: 'Otiđi, otputuj odavde jer te Herod hoće ubiti.' A on će njima: 'Idite i kažite toj lisici: Evo, izgonim đavle i liječim danas i sutra, a treći dan dovršujem. Ali danas, sutra i prekosutra moram nastaviti put jer ne priliči da prorok pogine izvan Jeruzalema.'“ (Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσῆλθάν τινες Φαρισαῖοι λέγοντες αὐτῷ, Ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρῴδης θέλει σε ἀποκτεῖναι. καὶ εἶπεν αὐτοῖς, **Πορευέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ**, Ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ.)

[310] Usp. C. A. EVANS, *Luke*, (New International Biblical Commentary), Hendrickson Publishers, 1990., str. 216.

što tekst podrazumijeva. Usmjerenost na jednu točku sličnosti, koju je možda prevoditelj ili egzeget, na temelju svoje kulturološke i jezične pozadine, izabrao svojevoljno isključuje pritom druge moguće točke sličnosti koje su sadržane u izvornoj metafori i koje bi slušatelj ili čitatelj mogao razumjeti na izvornome jeziku.[311]

Zanimljiv je prijevod ove metafore na svazi jeziku, u kojemu je najprije, vjerojatno zbog pretjeranoga utjecaja zapadnjačkoga tumačenja i naglašavanja lukavosti i prepredenosti, lisica zamijenjena zmijom: „Hambani nitjele leyo nyoka, nitsi“ – „Idite i kažite toj zmiji.“[312] Time se, nasuprot onomu što izvorna metafora izriče, sugerira da je Isus rekao za Heroda da je više od vješta spletkara. U revidiranome pak izdanju prijevoda Novoga zavjeta u prvoj cjelovitoj Bibliji na svaziju iz 1995. godine prevoditelji rabe metaforu šakala: „Hambani nitjele leyo mphungutja, nitsi“ – „Idite i kažite tomu šakalu.“[313]

Naime, u duhu zulu jezika i ostalih afričkih jezika, šakal predstavlja nevažnu, sitnu životinju pa se time naglašava Herodova kraljevska neznatnost, sitnost, za razliku od lava koji je uobičajena metafora za kralja i nadmoćna vladara.[314] Slično se, kako tvrdi Eric A. Hermanson, može nazrijeti iz hebrejske riječi שׁוּעָל (šu'al), koja ima širi raspon značenja negoli to pokazuje grčki prijevod *ἀλώπηξ*[315] i odnosi se na bilo koju od triju vrsta lisica ili šakala u Palestini. Također se riječ שׁוּעָל „pojavljuje u semitskoj nebiblijskoj literaturi kao metafora koja se odnosi na neznatna, ali umišljena vođu“.[316]

Različita tumačenja koja smo prikazali poslužila su za osvjetljivanje neodređenosti i dvosmislenosti koja nastaje iz pretpostavljenih doslovnih istovrijednica za konkretnu metaforu, čije je prepoznato značenje (lisica označava lukavu osobu) ušlo u mentalni leksikon i u frazeologiju: *lukav kao lisica (lija), lukava lisica, mudar kao lisica, stari/lukavi lisac*[317], ali su nam još više ukazala na poteškoće s jasnim i vjernim prijevodima. Prevođenje biblijskih metafora vrlo je složen, izazovan i zahtijevan posao osobito zbog velikoga kulturnog jaza

---

[311] Usp. E. A. HERMANSON, isto; T. R. SCHNEIDER, *The Sharpening of Wisdom, Old Testament Proverbs in Translation*, Old Testament Essays, Old Testament Society of South Africa, Pretoria, 1992., str. 8 – 9.
[312] E. A. HERMANSON, isto, str. 87.
[313] Isto.
[314] Usp. isto; usp. C. M. DOKE i B. W. VILAKAZI, *Zulu-English Dictionary*, Witwatersrand University Press, Johanessburg, 1972., str. 557.
[315] Grč. ἀλώπηξ, -εκος, *ἡ* – lisica.
[316] Ovaj se autor poziva na E. P. Hopea i njegov neobjavljeni tekst iz 1992. pod naslovom „Fox, Jackal“ (usp. E. A. HERMANSON, isto).
[317] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, *Bibliografija hrvatske frazeologije: frazeobibliografski rječnik*, Knjigra, Zagreb, 2017., str. 453 i 454. Zrinka Jelaska misli da se ovaj frazem može uzeti kao biblizam. Usp. Z. JELASKA, „Animalistički frazemi biblijskoga podrijetla u hrvatskome i drugim slavenskim jezicima“, *Životinje u frazeološkom ruhu, zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Animalistički frazemi u slavenskim jezicima“*, FF-press, Zagreb, 2014. (tekst dostupan na http://www.animalisticki-frazemi.eu), str. 9.

između izvornoga teksta i onih kojima je prijevod namijenjen: „Metafore su obično duboko ukorijenjene u kulturnome surječju iz kojega potječu, a grade se na prvotnome slušateljevu poznavanju te kulture. Ljudi koji nemaju istu kulturnu pozadinu teško mogu shvatiti predviđeno značenje strane metafore, ako kulturne pretpostavke na kojima se metafora gradi ostanu razumljive same po sebi. Zapravo, ljudi nastoje tumačiti strane metafore iz vlastitih kulturnih pozadina i često pogrješno nagađaju. Ali ako im se daju jasni tragovi o tome kako protumačiti metaforu, možda će iznaći tumačenje koje je u skladu s predviđenim značenjem metafore.“[318]

Svijest o tome da su metafore, kao i simboli, *prozori* u neku kulturu i svjetonazor uvelike određuje metode prevođenja i tumačenja figurativnoga jezika, bilo da se značenje metafore razumijeva kao nešto što je prenosivo ili se zamjenjuje usporedbom te se na temelju točke sličnosti (*tertium comparationis*) dodaje objašnjenje, bilo da se metafora izvornoga teksta zamjenjuje sličnom metaforom ciljnoga jezika ili se rabi doslovan umjesto metaforičkoga izraza.[319]

Međutim, ne može se očekivati da značenje metafore, koje se temelji na kulturnim pretpostavkama, uvijek bude jasno u prijevodu. Ako pak prevoditelj nastoji „raspakirati“ kulturne pretpostavke na kojima je izgrađena metafora, u opasnosti je pokvariti metaforu. Isto tako može oslabiti njezinu snagu i učinak „ako previše implicitnih obavijesti učini eksplicitnima“, prepuštajući se objašnjenju i opisu. Metafore se u tome vidu mogu usporediti sa zagonetkama, koje se mogu pokvariti ako pripovjedač otkrije rješenje ili implicitne obavijesti učini odveć eksplicitnima.[320]

Događa se da prevoditelji, svjesni poteškoća i prisiljeni svesti određene metafore u izvornome jeziku na nefigurativne izraze u jeziku primatelja, biblijske metafore zamjenjuju doslovnim, nefigurativnim izrazima. Ali je neupitno da se biblijske metafore ne mogu svesti na doslovne izjave jer se samo pomoću njih, kao i u mnogim drugim apstraktnim područjima, neke ideje mogu razumjeti i objasniti. Kao što bi se zamjenom metafora doslovnim nadomjestcima dovela u pitanje književnost, tako su i metafore u biblijskim tekstovima nepodudarne u surječju doslovne uporabe.[321]

---

[318] D. KRONEMAN, *The LORD is My Shepherd: An Exploration into the Theory and Practice of Translating Biblical Metaphor* (doktorska disertacija, Free University of Amsterdam), Amsterdam, 2004., str. 13; <https://www.academia.edu.documents/34573558/Shepherd_Text_4.pdf> (posjet 30. 8. 2014.).
[319] Usp. isto, str. 6.
[320] Usp. isto, str. 13; T. BEARTH, „Should We Tell the Solution Together with the Riddle?”, *Notes of Translation*, Summer Institute of Linguistics, Dallas, br. 77, 1979., str. 11.
[321] Usp. J. M. SOSKICE, isto, str. 93 – 95.

Ovakav je postupak hod po strmoj i krivudavoj stazi, stranputica koja udaljava od pravoga smisla i teško je opravdan i s obzirom na dijalektiku između prenesenoga i doslovnoga smisla: „Ne možemo rabiti metaforu ukoliko ne razumijemo da postoji doslovan smisao nasuprot kojega preneseni smisao nije doslovan. Dakle, slijedilo bi da sva komunikacija ovisi u konačnici o slaganju s istinom.“[322]

Zamjena metaforičkih izraza doslovnima ukazuje na nerazumijevanje temeljne uloge metafore, čime se metaforu svodi na doslovnu uporabu i ukrasno govorničko sredstvo. Metafore su, međutim, kao što smo u prijašnjemu poglavlju jasno ustvrdili, nesvodive na doslovnost i ukras: „Dakle, kao što je moguće zamijeniti sliku na zidu drugom slikom u drugome položaju, tako je moguće zamijeniti metaforu u jednome položaju u tekstu s potpuno drukčijom metaforom u drugome položaju u tekstu i zadržati isti učinak ili ravnotežu. Ovo je moguće ako je autor metaforu izmislio kao ukrasno govorno sredstvo. Međutim, metafora se češće rabi zato što je najprecizniji način na koji autor može izraziti ono što želi reći, a htio je to izgovoriti i to ne radi govornoga učinka, već zato što sadržava upravo značenja koja je nakanio.“[323]

Pribjegavanje parafraziranju također nagrđuje metaforu, ograničavajući je na samo jedno značenje i oslabljujući njezinu snagu sadržanu u mogućim implikacijama metafore.[324] Rečeno je u skladu s Hermansovim tvrdnjama: „Svodeći autorovu metaforu na doslovno parafraziranje u jednome dijelu teksta, na taj način eliminirajući predviđene implikacije, a zatim uvodeći drukčiju metaforu s različitim implikacijama u drugi dio teksta, gdje ih autor nije umetnuo, umjesto da vrati ravnotežu, zasigurno će proizvesti drukčiji naglasak od onoga kojeg je autor namjeravao.“[325]

U prevođenju treba polaziti od teološke pozadine, ali i od uloge biblijskih tekstova, *skoposa*[326] – ciljne uloge onoga što se prevodi. I ovdje nam se vrlo prikladanim i važnim čini

---

[322] N. L. GEISLER, „Truth”, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books, Grand Rapids, 1999., str. 742.
[323] E. A. HERMANSON, isto, str. 87.
[324] Usp. J. BEEKMAN i J. CALLOW, isto, str. 149.
[325] E. A. HERMANSON, isto.
[326] Grč. σκοπός, -οῦ, ὁ – meta u koju se nišani, pren. cilj, svrha, namjera (σκοπέω i σκέπτομαι – motriti, promatrati, obazirati se, gledati na cilj, ispitivati, prosuđivati). Riječ je o teoriji prevođenja koju je razvio njemački prevoditelj Hans J. Vermeer, a obilježava je funkcionalistički i teleološki pristup u kojemu je naglašena uloga prevoditelja kao stvaratelja ciljnoga teksta, s ciljem kao osnovnim načelom koje određuje proces prevođenja. Vermeer sažimlje glavnu ulogu ove teorije: „Svaki je tekst nastao za neku svrhu i treba toj svrhi služiti. Pravilo skoposa glasi: prevesti/tumačiti/govoriti/napisati na način koji omogućava da tvoj tekst/prijevod djeluje u situaciji u kojoj se rabi i s ljudima koji ga žele rabiti i to točno onako kako žele da djeluje” (H. J. VERMEER, *Skopos und Translationsauftrag* – Aufsätze, Universität, Heidelberg, 1989., str. 20; prijevod na engleski jezik: Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, St.

Gibbsov komentar o naravi tumačenja teksta: „Tekstovi nisu statični spremnici smisla, nego daju zajedničko tlo za pisca i čitatelja iz kojih značenje može nastati. Čitanje zahtijeva stalno pozivanje na prethodno znanje iz govora na temelju kulture, a ne samo na primjenu logičkih pravila... Ova mješavina kulturnoga znanja i razumijevanje temeljeno na govoru jasno proturječi uvjerenju da ikoja rečenica ima nekakvo neovisno značenje u pisanome jeziku. Jednostavno nije jasno kako se namjernost i kulturno izvedeno znanje može isključiti za vrijeme tumačenja teksta.“[327]

Među relativno malo pokušaja da se sustavno i sveobuhvatno opišu osnovni pristupi prevođenju biblijskoga figurativnog jezika izdvajaju se autori poput Eugenea Nide i Charlesa R. Tabera[328], Johna Beekmana i Johna Callowa[329] te Ernsta R. Wendlanda[330] koji u monografiji naglašava važnu ulogu kulturnoga čimbenika u tumačenju metafora.

Ernst August Gutt svratio je pozornost na činjenicu da metafore mogu imati više točaka sličnosti pa im je značenje često neodređeno. Stoga im treba pristupiti po modelu izvedenoga zaključivanja, u nizu jakih i slabih implikacija, a ne po kodnome modelu.[331]

Među pristupima prijevodima metafore u svjetlu kognitivne lingvistike izdvajaju se Nelly Stienstra[332], Eric A. Hermanson[333] i osobito Timothy Wilt[334], tvrdeći da metaforički pojmovni okvir pruža koherenciju kognitivnim, sociokulturnim, komunikacijskim i tekstualnim vidovima prevođenja. Naša se namjera ne gubi u sustavnome prikazu različitih pristupa prijevodima i tumačenjima biblijskih tekstova. Izneseno je, držimo, dovoljno za razumijevanje iznimne važnosti prijevoda metafora u Bibliji, polazeći od različite kulturne i jezične ukorijenjenosti izvornika i ciljnoga jezika na koji se prevodi, o kojima ovisi i

---

Jerome Publishing, Manchester – New York, 2001. (1997.), str. 29). Ovu je teoriju na prevođenje Biblije primijenio Lourens De Vries, razlikujući nekoliko uloga koje prijevodi mogu imati, liturgijsku, kulturno-povijesnu, proučavanja Biblije, zajedničku ulogu jezika i misijsku ulogu (vidi L. DE VRIES, „Bible Translation and Primary Orality”, u: *The Bible Translator*, sv. 51, br. 1, 2000., str. 101 – 114; „Bible Translations: Forms and Functions”, u: *The Bible Translator*, sv. 52, br. 3, 2001., str. 306 – 319; „Paratext and Skopos of Bible Translations”, u: Den HOLLANDER, A. A. i U. B. SCHMID i W. F. SMELIK (ur.), *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions: The Textual Markers of Contextualization*, Brill, Leiden, Boston, 2003., str. 176 –193).

[327] R. W. GIBBS, *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994., str. 73.

[328] E. NIDA i Charles R. TABER, *The Theory and Practice of Translation*, Helps for Translator, sv. VIII, E. J. Brill Leiden, 1969., objavljeno za United Bible Societies, (pon. izd. 1974., 1982., i 2003.).

[329] J. BEEKMAN i J. CALLOW, isto.

[330] E. R. WENDLAND, *The Cultural Factor in Bible Translation: A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context*, United Bible Societies, London – New York – Stuttgart, 1986.

[331] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 7.

[332] N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, 1993.

[333] E. A. HERMANSON, isto.

[334] T. WILT, *Bible Translation: Frames of Reference*, St. Jerome Publishing, Manchester – Northampton, 2003., str. 43 – 58.

razumijevanje temeljne poruke. Upućenost na prijevode izvornih novozavjetnih tekstova najprije na grčki jezik, a potom i na hrvatski jezik, poglavito otežava razumijevanje metafora koje su česte i dominiraju.

Northrop Frye, jednostavnim riječima, pogađa srž problema: „Židovski komentari i učenost, talmudski ili kabalistički usmjereni, uvijek su se neminovno bavili čisto jezičnim odlikama hebrejskoga teksta Staroga zavjeta. Nasuprot tomu, iako u kršćanskoj učenosti svijest o značenju jezika prirodno nije ništa slabija, kršćanstvo je kao religija od početka bilo ovisno o prijevodima. Novi je zavjet bio napisan na *koine* grčkome koji vjerojatno nije bio materinski jezik njegovih autora, te u ma kakvu da su stupnju oni poznavali hebrejski jezik, obično su više rabili grčki prijevod, Septuagintu, pri upućivanju na Stari zavjet.“[335]

Posve je jasno ovomu autoru da prijevod, ma kako bio vrstan, ne može zamijeniti izvornik: „Pa ipak, svatko tko se bavi jezikom svjestan je u kojoj je mjeri čitanje prijevoda zadovoljavanje drugorazrednim. To osobito vrijedi za vrsno pjesništvo, kada prijevod mora biti pravo čuda takta; pa čak ni tada ne može polagati pravo da zamijeni izvornik. S druge strane, rezime članaka iz znanstvenih ili matematičkih časopisa mogu lako prevesti ili čak čitati u izvorniku i oni čije je vladanje jezikom tih članaka ograničeno, zato što ispod leži treći jezik, jezik tematike, koji je međunarodni. Biblija se, međutim, čini mnogo bližom pjesničkomu djelokrugu nego znanstveno-časopisnomu. Jasno je, dakle, da se jedan od naših prvih problema sastoji u određivanju pozitivne stvarnosti prevođenja, one bitne stvari, sile ili procesa koja se prevođenjem prevodi... Ono što se može prevesti jest, pretpostavljamo, onaj posebni odnos između različitih označitelja prema određenome zajedničkome označenom, koje je poznato kao «smisao».“[336]

S ovim se mislima zaključuje propedeutički dio i pozornost se usmjerava na pojedinačne primjere metafore u evanđeoskim tekstovima. Preuzetno bi bilo nuditi raščlambu svih primjera metafore iz četiriju Evanđelja, takav je pothvat neizvediv, i stoga se opis ograničava na reprezentativne uzorke u kojima se leksikalizira nekoliko središnjih biblijskih pojmova pomoću kojih se može razumjeti temeljna Isusova poruka – navještaj spasenja i poziv na obraćenje. U određenju leksikalizacije Raffaelli naglašava da lingvisti rabe ovaj naziv za označivanje različitih procesa i izdvaja dva najvažnija. Prvi se odnosi na procese nastanka novih leksema nekoga jezika i zadaća je leksikologije opisati i objasniti procese nastanka novih leksema i popunjavanja leksika nekoga jezika. Drugo se značenje ovoga naziva odnosi

[335] N. FRYE, isto, str. 3.
[336] Isto, str. 4.

na prijelaz iz pojmovnoga u jezično, tj. „pridruživanje određenoga pojma određenom leksemu omogućujući nastanak leksičkoga značenja“. Međutim, Raffaelli upozorava da leksikalizaciju kao proces nastanka novih leksema treba promatrati šire od gramatičkih procesa u oblikovanju novih leksema i uzeti u obzir i kognitivne procese poput metafore, metonimije, generalizacije i specijalizacije koji također utječu na nastanak novih leksema[337]. Ova je tvrdnja osobito važna za opis novozavjetnih metafora koji slijedi u ovome poglavlju, posebice za višerječnice poput „Dobri pastir“, „Kruh života“, „Sol zemlje“, „Svjetlost svijeta“ i dr. iz perspektive kognitivnih procesa nastanka novih leksema. Također treba naglasiti šire i uže razumijevanje leksikalizacije, ovisno o tome kako se shvaća leksičku jedinicu, jednostavnom ili složenom, s poteškoćama koje izazivlje postojanje višerječne leksičke jedinice, višerječnice, u pokušaju razgraničenja od ostalih višerječnih jedinica, primjerice frazema.[338] Detaljnije bavljenje leksikalizacijom izvan je dosega zadane teme i potrebno je usmjeriti se na odabrane primjere metafora u Evanđeljima. Najprije će biti riječi o pojmu pastira u bliskoistočnoj tradiciji, koji je preuzet u starozavjetnim tekstovima kao ponavljajući motiv i metafora posebne Božje brige za svoj narod, s vrhuncem u Isusovoj konceptualnoj metafori „Ja sam pastir dobri“ (Iv 10, 11).

3. 4. Metafora pastira

O metafori kao pogodnu sredstvu pomoću kojega se nepoznato može zamisliti i približiti u pojmovima onoga što je već poznato dovoljno smo rekli u opisu metafore u vjerskome diskursu. Njezina česta i široka uporaba osobito dolazi do izražaja u Evanđeljima, što pokazuje da je metafora središnja figura u izricanju predodžaba iz duhovnoga, vjerskoga svijeta i u pružanju objašnjenja koje je moguće samo upućivanjem na ono što se doživljava u tjelesnome svijetu. Čak štoviše, Jonathan Charteris-Black kaže da, uza sva druga obilježja, „metafore u religiji imaju evanđeosku ulogu jer ih je lakše prihvatiti nego doslovne istine... i jer su otvorene za pojedinačno tumačenje“[339]. Na čitatelju ili slušatelju je otkrivati njihov smisao. Ako znanstveni opis vidljivoga svijeta zahtijeva značenjsku podudarnost doslovnoga

[337] Usp. I. RAFFAELLI, *O značenju: uvod u semantiku*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2015., str. 74 i 75.
[338] B. Tafra kaže da o tome nema jedinstvena stava i zato je uvijek potrebno odrediti što se podrazumijeva pod jedinicom leksikona, razlikujući lekseme kao jedinice sustava od leksičkih skupina koje nisu jedinice iste razine, s primjerima: *morski pas, psi rata, krvni pas* (usp. B. TAFRA, *Od riječi do rječnika*, Školska knjiga, Zagreb, 2005., str. 116).
[339] J. CHARTERIS-BLACK, isto, str. 175.

smisla, govor o iskustvu patnje, smrti, tajne života i sl. u religiji, koja „razmatra mogućnosti uzvišenoga svijeta onkraj ovoga svijeta“, zahtijeva semantičku nepodudarnost metafora.[340]

Jezik je glavno sredstvo u komunikaciji sa svetim u vjerskome orječju i stoga poprima kudikamo šire značenje od onoga koje mu se pripisuje u svjetovnoj uporabi. Metafore, kao najistaknutiji i prototipni oblik figurativnoga govora, „proizlaze iz semantičke napetosti prouzročene premještanjem uporabe riječi iz jednoga surječja u drugi“ i doživljavanje ciljne duhovne domene u vjerskim metaforama uvelike „može ovisiti o sustavu vjerovanja primatelja teksta“. Razlog leži u tome što je značenjski cilj duhovna domena i pojedinci se razlikuju u tolikoj mjeri koliko imaju iskustvo duhovne domene: „Kao rezlutat toga, vjernici i nevjernici razlikovat će se u mjeri u kojoj jezik u vjerskim surječjima doživljavaju kao metaforu. Za vjernika će postojati veća napetost između značenjskih polja nego za nevjernika koji će težiti doslovnomu tumačenju.“[341]

Rečeno je da su mogući različiti pristupi metafori, jer proučavanje metafore ne podrazumijeva samo relativistički ili poslijemoderni pogled, koji proizlaze iz poslijemoderne heremenutike i filozofskoga relativizma. Dobar je primjer uspješne ravnoteže između relativizma i ontološkoga tumačenja Vincent Brümmer, koji tvrdi da su sve metafore i modeli za Boga ponajprije odnosni (relacijski), jer otkrivaju kako se odnosimo i kako se moramo odnositi prema Bogu: „Ako Boga nazovemo stijenom, ponajprije se misli označiti način na koji možemo ovisiti o Bogu i samo u drugotnome, podrazumijevanome smislu pružiti činjeničnu izjavu o Bogu, da je On Biće o kojemu možemo ovisiti na ovaj način [da je čvrst oslonac, da mu se može vjerovati].“[342]

Potom ovaj autor napominje da raznolikost i složenost načina na koje se vjernici odnose prema Bogu, a koji obuhvaćaju čitav njihov životni put, uvjetuje i veliku raznolikost metafora o Bogu. Vjernici svoj život i iskustvo svijeta shvaćaju u svjetlu načina na koji se odnose prema Bogu i njihov je život uvijek u Božjoj prisutnosti, pred Bogom (*coram Deo*). Ovakav pogled određuje smisao i značenje života i iskustva. Drugim riječima, „vjernicima je smisao života i svijeta određen načinom na koji su povezani s Bogom, a time i pojmovnim modelima pomoću kojih ovaj odnos pokušavaju izraziti“.[343] Zato, po Brümmerovu mišljenju, ne treba tražiti metafore i modele koji bi navodno bili relevantniji od tradicionalno judeo-kršćanskih

[340] Usp. isto, str. 174.
[341] Isto, str. 176.
[342] V. BRÜMMER, *The Model of Love: A study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, (1993.) 2002., str. 19.
[343] Isto.

metafora za Boga. Naprotiv, treba razvijati ove metafore, iako su one uvijek popraćene šapatom „jest i nije“. Upravo bi „ovaj šapat uvijek trebao podsjećati na granice njihova pothvata. Umjesto da zanemaruju veliku raznolikost modelâ i metaforâ koju pruža tradicija, sustavni se teolozi trebaju pitati dopuštaju li prirodno (neisforsirano) tumačenje koje ih čini dopunom, a ne suprotnim ključnim modelom koji teolozi namjeravaju razviti. Budući da potraga nikada nije dovršena, potreba za osjetljivosti i 'vječnom budnosti' nikada ne prestaje. Sustavni teolozi nikada ne mogu tvrditi da su proizveli konačan pojmovni oblik za vjeru.“[344]

Metafora spaja dva nespojiva i neskladna pojma, dvije različite domene. Budući da ne definira pojmove, nego samo iznosi tvrdnje, metafora, na neki način, Ricoerovim jezikom rečeno, pomiruje taj šapat „jest i nije“: „Paradoks se sastoji u činjenici da ne postoji drugi način da se opravda pojam metaforičke istine, osim da se uključi kritički urez (doslovno) 'nije' unutar ontološke žestine (metaforički) 'jest'. Pritom teza samo povlači najekstremniju posljedicu teorije napetosti.“[345]

Reći, na primjer, da je Jahve pastir, znači uporabiti metaforički jezik kojim nastojimo opisati tko je Bog za čovječanstvo, jer nam doslovnost ne može pružiti takav izravan opis. U tvrdnji *Jahve je pastir* „doslovno pozivanje na pastira je odgođeno, a metaforičko je upućivanje način povezivanja i života s Jahvom u svijetu, što nam je jedino moguće po metafori pastira. Stoga se ono što je rečeno drži otvorenim u svijesti da se imenica, u ovome slučaju Jahve, opire sveobuhvatnomu evociranom i asocijacijskom opisu. Istodobno, metafora stvara povezanost svojstava pastira s Jahvom.“[346] S ovoga se polazišta ne čini pretjeranom tvrdnja da je „jezik vjere skroz-naskroz metaforičan“ i da je riječ 'Bog', punoznačna, sadržajna „samo u surječju metaforičkoga govora i odmah postaje ispražnjena od sadržaja ako se *connexio verborum* (povezivanje riječi) ne shvaća metaforički“.[347] Metaforički nas jezik o Bogu podsjeća da ga ne možemo posve razumjeti i pomaže nam, kako se slikovito o ovoj temi izrazio Walter Brueggemann[348], izbjeći iskrivljivanje i idolopoklonstvo ograničavajućih opisa

---

[344] Isto, str. 22.

[345] P. RICOEUR, *The Rule of the Metaphor*, University of Toronto Press, Buffalo, 1977., str. 255. P. RICOEUR, *Živa metafora*, str. 313 i 321.

[346] T. J. HEDRICK, *Jesus as shepherd in the gospel of Matthew*, Durham theses, Durham University, 2007., str. 97, dostupno na Durham E-Theses Online; <https://www.etheses.dur.ac.uk /2536/> (posjet 18. 3. 2015.).

[347] Usp. E. JÜNGEL, *Theological Essays I* (ur. i prev. J. B. Webster), T&T Clark, Edinburgh, 1989., str. 58 – 71.

[348] Američki protestantski teolog i bibličar Staroga zavjeta, zagovornik kombiniranoga književnog i sociološkog modela u čitanju biblijskoga teksta. Začetnik je teologije imaginacije kao posebna pristupa tumačenju proročkim tekstovima, a tako i drugim biblijskim tekstovima. Novost je u ovome pristupu što je teološka imaginacija važna u književno-retoričkome čitanju i razumijevanju proročkih pripovjednih i pjesničkih dijelova. Sržno, „W. Brueggemann je artikulirao teologiju imaginacije kao način razumijevanja i pristupanja proročkim tekstovima uzimajući u obzir povijest, kanon, pripovijest i maštu. Ono što je specifično za njega jest to da on istraživanjem biblijske teologije biblijski tekst primjenjuje na suvremenu, konkretnu situaciju. U njegovu radu prisutni su i

Boga: „Slike i metafore rabljene za govor o Jahvi pogrješno će se shvaćati i iskrivljivati u idolopoklonstvo ukoliko se neprestano nema na pameti da je tvrdnja o imenici uvijek klimava, u svjetlu metaforičnosti imenice i neuhvatljive kvalitete Subjekta.“[349]

Metaforički su izrazi, za ovoga autora, dio „trajnoga svjedočanstva“ naučena iz biblijskih izvora, odakle i potječe „neuhvatljiva kvaliteta Subjekta“. Brueggeman se u šestome poglavlju svoga opsežnog djela posvećuje metaforama za Jahvu, svrstavajući ih u dvije temeljne kategorije: sudac, kralj, ratnik i otac čine metafore upravljanja, a umjetnik/lončar, iscjelitelj, vrtlar/vinogradar, majka i pastir čine metafore uzdržavanja.[350] Dvadesetak godina prije Ian Ramsey svrstao je metaforički jezik o Bogu u tri kategorije: 1. Izraze koji se šire iz obiteljskoga modela: otac, majka, muž i prijatelj, 2. Pojmove ljudskoga rada, zanata i zanimanja: pastir, poljodjelac, graditelj, lončar, ribar, trgovac, liječnik, učitelj, pisar i dr., 3. Slike iz nacionalnoga ambijenta: kralj, ratnik i sudac.[351] Budući da je riječ o Bogu, Ramseyju je jasno da je ovdje teološki jezik izravno povezan s iskustvenim svijetom, vjersko je povezano sa svjetovnim, a govor o Bogu također ima jasne veze s diskursom u uobičajenome životu.[352] Saželi smo glavne misli dvojice zagovaratelja metaforičkoga jezika u govoru o Bogu.

U svjetlu ovih uvodnih misli i svjesni da na polju biblijskih studija raste zanimanje za proučavanje općenito biblijskih[353], starozavjetnih[354] i novozavjetnih metafora, započinjemo

---

povijesna interpretacija i suvremeni teološki diskurs“ (L. GUNJEVIĆ, „Koncept proroštva u teologiji povijesti Gerharda von Rada i Waltera Brueggemanna“, *Bogoslovska smotra* (*BS)*, br. 1, Zagreb, 2008., str. 160 i 161). Njegov je rad izazvao snažne kritike, a osobito je osjetljivo njegovo ostavljanje po strani pitanje povijesnosti i ontologije u pristupu tekstu. Zamjera mu se da je preveć usmjeren na izrečenost teksta, koje ide na štetu ontologiji, kao i prihvaćanje poslijemodernističke epistemološke nesređenosti koje dovodi do nesređene i dijalektičke naravi biblijskoga teksta i njegova tumačenja. Uvidi u dijalektičku narav spomenutih nesređenosti dovode Brueggemanna do pristupa tekstu po dvjema paradigmama: retoričkoj kritici i mašti (usp. R. L. COLEMAN, „Walter Brueggemann's Enduring Influence on Biblical Interpretation“, *The Asbury Journal*, sv. 70, br. 2, The Asbury Theological Seminary, 2015., str. 90).

[349] W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis, 1997., str. 232 i 233.

[350] Usp. isto, str. 233 – 266.

[351] I. T. RAMSEY, *Christian Empiricism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974., str. 120 – 123. Očito je Ramsey skloniji rabiti riječ model nego slika ili metafora, s objašnjenjem da riječ model, „zahvaljujući široj uporabi u suvremenoj filozofskoj raspravi, sa sobom nosi prirodne logičke prizvuke i odvodi nas u logičko surječje“ (str. 120).

[352] Usp. isto, str. 123; T. J. HEDRICK, isto, str. 96.

[353] Posebno treba izdvojiti Georga Bradforda Cairda koji se posvetio proučavanju jezika i slika u Bibliji (vidi: G. B. CAIRD, isto).

[354] Od autora koji su se bavili starozavjetnim metaforama osobito je zanimljiv Eidevallov pristup jer se temelji na tekstualnoj koherenciji metafora iz kontekstne i međutekstne perspektive. Vidi: G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert: Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm, 1996. Navodimo još nekoliko autora: M. Z. BRETTLER, „God is King: Understanding an Israelite Metaphor”, JSOT, Supplement Series 76, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.; N. STIENSTRA, isto; E. A. HERMANSON, isto; P. VAN HECKE (ur.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven University Press, Leuven, 2005.

govor o metafori pastira, koju nalazimo u svim četirima Evanđeljima. Već je rečeno da su metafore pastira u evanđeoskim tekstovima snažno ukorijenjene u Starome zavjetu, osobito u proročkim tekstovima (Ezekiel, Zaharija, Izaija) i psalmima koji imaju vrlo važnu ulogu za njihovu uporabu. Ali je također važno naglasiti da se potpunija slika otkriva i poznavanjem kulturološkoga okvira iz kojega starozavjetni pisci preuzimlju metaforu pastira. Stoga će u dijelu koji slijedi najprije biti riječ o metafori pastira, uzetoj iz bliskoistočnoga života (stočarstva kao dominantnoga zanimanja) i razvijenoj u biblijskoj tradiciji, koja odražava određene misaone procese, znanja, iskustva i obavijesti, a također oblikuje ili mijenja način na koji se promatra njezinu metaforičku ulogu i odnos prema njoj.

Čini nam se najprije, za opis naslovljene metafore, korisnom i primjenjivom tvrdnja da je „bît metafore u tome što ona opisuje temu iz jedne perspektive, do isključivanja drugih perspektiva“, jer je metafora „poput reflektora koji ističe [osvjetljava] neka svojstva teme, ali koji druga svojstva ostavlja u mraku. Osvjetljivanje i skrivanje svojstava pripada 'biti' metafore.“[355] Tako su, na primjer, u metafori „Gospodin je pastir moj“ istaknuta Božja svojstva brižnosti, zaštite, vodstva, pa čak i spasenja, a skrivene su njegove osobine pravednosti, transcendencije, svetosti itd. Slično je i s drugim metaforama, kao što su „Gospodin je kralj“ i „Gospodin je sudac“.[356]

Pozornost u ovome dijelu rada ne pridajemo samo opisu kognitivnih i sličnih vidova metafore pastira, nego ga proširujemo na kontekstne, intertekstne, pragmatičke, teološke vidove koji proizlaze iz razumijevanja kulturološkoga okvira slike pastira, bez čega se ne može razumjeti cjelovitost poruke. Metafora pastira važna je i nezaobilazna slika u Bibliji; Bog (Jahve) je u Starome zavjetu predstavljen brižnim pastirom svojega naroda[357], a Isus je dobri pastir povjerena Božjeg stada, koji i život polaže za svoje ovce[358], u Novome zavjetu. Za bolje razumijevanje ove metafore poslužit će nam kratak prikaz pastirske službe na drevnome Bliskom istoku, u Mezopotamiji, Egiptu i na kraju u biblijskoj tradiciji. Povijesna i kulturološka pozadina otvorit će neke važne spoznaje o bliskoistočnome poimanju svijeta i odnosu prema svetome, po kojemu je uloga pastira pridražana božanstvima i kraljevima. Utjecaj je toga prepoznatljiv i u starozavjetnoj tradiciji, u naglašenim slikama iz pastirskoga života, ali u bitnome redefiniran – Jahve je jedini pravi pastir izraelskoga naroda i izraelski kraljevi su pastiri ukoliko izvršavaju njegovu volju. Proroci osobito prokazuju brojne

[355] D. KRONEMAN, isto, str. 70.
[356] Usp. isto.
[357] Usp. Ps 23; Post 49, 24; Iz 40, 11; Ez 34, 11 – 24.
[358] Usp. Iv 10, 11. 14; također i metafora pastira koju Isus primjenjuje na sebe u Mt 2, 6; Mt 9, 36 i Mk 14, 27, a neizravno u Lk 19, 10.

nevjerne pastire i krizu vodstva, iz čega nastaje usporedba Izraela s ovcama bez pastira. Ali je posvuda prepoznatljiva nada da će se Jahve pobrinuti i postaviti dobre pastire i napokon poslati mesijanskoga Pastira koji će okupiti raspršene ovce, brinuti se za njih i vladati njima. To se ispunjava u Isusu, o čemu svjedoče metafore pastira u evanđeoskim tekstovima koje će se obraditi, s izrazito snažnom intertekstualnosti sa starozavjetnim tekstovima. Namjera ovoga dijela rada nije potpun prikaz metafore pastira u Starome zavjetu, nego usmjerenost na one tekstove koji su nezaobilazni jer otkrivaju neke vidove ove metafore i znanja koja se izravno preslikavaju na metafore pastira u Evanđeljima, a osobito na konceptualnu metaforu „Ja sam pastir dobri“ (Iv 10, 11). Jedna je od temeljnih uloga metafore, kako je već rečeno, organizirati i povezati domene iz različitih i teško spojivih područja. Metaforički jezik, dakle, omogućava da se usporedi i odredi ono što je neusporedivo i neodredivo pa je u biblijskoj tradiciji shvatljiva i prihvatljiva metaforička izjava „Jahve je pastir“, nastala na osnovi određenih osobina koje imaju pastiri u odnosu prema svojemu stadu, što je podloga za središnju Isusovu metaforu „Ja sam pastir dobri“.

3. 4. 1. Pastiri na Bliskome istoku

Pastirsko je zanimanje jedno od najstarijih na drevnome Bliskom istoku[359], kojemu je pripadala i Palestina.[360] Zbog prilagodljivosti, oblika i tjelesne veličine, brojnosti, a osobito zbog korisnosti, među životinjama koje su se uzgajale na tome prostoru prevladavale su ovce, što je dovelo do razvoja ovčarstva. Iz svakodnevnoga životnog ritma i načina na koji su se ljudi skrbili za svoja stada nastale su različite slike pastira i njihova fugurativna uporaba diljem Bliskoga istoka, u helenističkome i rimskome svijetu, kao i u Starome i Novome zavjetu.

[359] Po mišljenju Daniela C. Snella drevni Bliski istok odnosio se na područje Mezopotamije i uključivao Irak, Siriju, Tursku, Libanon, Izrael, Palestinu i Iran. Na temelju spisa i spomenika u taj se okvir smještao i drevni Egipat, u rasponu od prapovijesti do grčkih osvajanja pod Aleksandrom Velikim oko 330. pr. Krista. Ovaj autor tvrdi da naziv vjerojatno potječe iz ruskoga jezika (*bližniy vostok*) jer je Rusima, zbog blizine, itekako bilo zanimlijvo ovo područje. Danas je to Srednji istok (naziv je 1902. skovao američki pomorski pisac Alfred Mahan, sa značenjem zemljopisne širine, ne dužine), koji obuhvaća Afganistan, Pakistan i središnji dio Azije, prema zapadu, sve do obala sjeverne Afrike. Usp. D. C. SNELL, *Religions of the Ancient near East*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011., str. 2; Isti, *Ancient near East*, The Basics, Routledge, New York, 2014., str. 2 – 5.

[360] Usp. J. W. VANCIL, „Sheep, Shepherd”, *The Anchor Bible Dictionary*, sv. 5 (ur. David Noel Freedman), Doubleday, New York, 1992., str. 1187.

Timothy S. Laniak tvrdi da „svi koji su živjeli na drevnome Bliskom istoku živjeli bi u kućanstvu koje je posjedovalo stado ili su vidjeli pastire koji su vodili svoje ovce na ispašu po rubovima naseljenih područja“[361]. Pastirsko je zanimanje ujedno predstavljalo ekonomski temelj društva. Poglavito to vrijedi za nomadske narode koji su uglavnom bili pastiri, jer se od ovaca, osim što su bile žrtvene životinje, dobivalo mlijeko, meso, vuna, koža, rogovi. [362] Svaki se njihov dio iskorištavao; koža je služila za izradu sandala, raznih vrsta torba, od kostiju su se izrađivale igle, koplja, strjelice; rogovi su služili kao spremnici za ulje (1 Sam 16, 1)[363] ili kao trublje (hebr. שׁוֹפָר – šofar) za bojni poklik ili poziv na bogoslužje (Jš 6, 4).[364]

Pastiri su u početku bili članovi obitelji, ali su u kasnijim razdobljima vlasnici stada najmili pastire koji će sačuvati i zaštititi stada od opasnosti i pružiti im sigurnost jer su ovce lak plijen raznim grabežljivcima, ali i kradljivcima. Njihova je zadaća, također, bila brinuti se za sve što je stadima bilo potrebno, od neprestane selidbe u potrazi za ispašom niske vegetacije, pronalaska vode za dugih sušnih razdoblja, osiguravanja primjerena i sigurna skloništa, traganja za izgubljenim ovcama, do održavanja njihova zdravlja i pomlatka.[365]

Pastir je obično išao ispred, određivao ritam i smjer u potrazi za ispašom i ovce bi ga slijedile prepoznajući njegov glas. U slučaju većega, brojnijega stada nerijetko je pomoćni pastir išao otraga pazeći da se nijedna ovca ne izgubi.[366] Česte su seobe uvjetovale i različite prilagodbe kada je riječ o skloništu, od nevremena i drugih opasnosti po noći. Sklonište je uvelike ovisilo o području na kojemu je pastir ispasao ovce. Postojali su, naime, torovi sa stalnim ogradama, s krovom i kamenim ogradama, a u ravnim su predjelima to najčešće bili privremeni torovi, ograđeni trnjem. Na kraju dana, prije ulaska u tor pastiri bi prebrojili ovce

---

[361] T. S. LANIAK, *Finding the Lost Images of God: Uncover the Ancient Culture, Discover Hidden Meanings*, Zondervan, Grand Rapids, 2012., str. 109.

[362] Usp. G. L. MATTINGLY, „Shepherd”, *Harper's Bible Dictionary* (ur. Paul J. Achtemeier), Harper Collins Publishers, San Francisco, 1985., str. 941 i 942.

[363] 1 Sam 16, 1: „Jahve reče Samuelu: 'Dokle ćeš tugovati zbog Šaula, kad sam ga ja odbacio da ne kraljuje više nad Izraelom? Napuni uljem svoj rog i pođi na put!'” (מִתְאַבֵּל אֶ־ל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל־ יִשְׂרָאֵל מַלֵּא קַרְנְךָ שָׁמֶן וְלֵךְ וַיֹּאמֶר הוָֹהי אֶל־ שְׁמוּאֵל עַד־ מָתַי אַתָּה – vajomer Jahveh 'el Šemu'el 'ad mataj 'atah mit'abel 'el Ša'ul vani meastiv mimelok 'al Jisra'el male karneka šemen velek).

[364] Usp. I. U. Köhler-Rollefson, „Sheep”, *Harper's Bible Dictionary*, nav. izd., 1985., str. 937; Jš 6, 4: „A sedam svećenika neka nose pred Kovčegom sedam truba od ovnujskih rogova.Sedmoga dana obiđite sedam puta oko grada, a svećenici neka trube u trublje” (לִפְנֵי אָרוֹנָהּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תְּסֹבּוּ אֶת־ הָעִיר שֶׁבַע פְּעָמִים וְהַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ **בַּשּׁוֹפָרוֹת:** וְשִׁבְעָה כֹהֲנִים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה **שׁוֹפְרוֹת** הַיֹּבְלִים – vešib'ah kohanim jis'u šib'ah šovprovt hajovblim lipne ha'arovn ubajovm hašebi'i tasobu 'et hair šeba pe'amim vehakohanim jitke'u bašovparovt).

[365] Usp. M. ABERBACH, *Labor, Crafts, and Commerce in Ancient Israel*, Magnes Press, Hebrew University, Jeruzalem, 1994., str. 226; T. A. GOLDING, „The Imagery of Shepherding in the Bible, Part I”, *Bibliotheca Sacra*, sv. 163, Dallas Theological Seminary, 2011., str. 22; J. W. VANCIL, isto.

[366] Usp. J. W. VANCIL, isto.

kako bi se uvjerili da nijedna nije izgubljena. Također bi provjerili ima li ozlijeđenih ili bolesnih i potrebnih posebne skrbi.[367]

Na kraju recimo i to da se sa sve češćom pojavom unajmljenih pastira mijenja i pogled na pastire. Najamnike se često prikazivalo nemarnima i nepouzdanima, optuživali su ih da se dovoljno ne brinu za povjerena stada: „Kao posljedica toga, sada je postojala razlika između dobrih i loših pastira (Zah 11, 4 – 17; Iv 10, 11; Heb 13, 20). U najmanju ruku, ugled se pastira uvelike razlikovao... Ugled pastira dodatno je potkopan sumnjom da su oni općenito nepošteni."[368] Sve nabrojene obveze, odgovornost i odnos pastira prema ovcama, ali i privrženost ovaca svojemu pastiru, čine bit ove metafore. Riječ je o zahtjevnome, pokatkada i opasnome zanimanju. Izazovi i zahtjevi pastirskoga života koje smo dijelom iznijeli jasno ukazuju na odlike istinskih pastira, u suprotnosti s lošim pastirima i najamnicima, koje nalazimo i u Isusovoj metafori dobroga pastira i najamnika (usp. Iv 10, 11 – 13).

3. 4. 1. 1. Metafora pastira u Mezopotamiji

Povijesni tekstovi i piktografski izvori svjedoče da je u Mezopotamiji[369] već u trećemu tisućljeću prije Krista kralj ujedno bio i pastir svojega naroda. Kralj nije samo predstavljao nacionalnu figuru nego su mu bogovi dali i zakonsku moć. Time se osobito iskazivala njegova vlast i služba povezana s obrednim prinosima u ime cijeloga naroda. U tolikoj su mjeri ove dvije službe povezane i isprepletene da ih je teško razlikovati.[370] Metafora se pastira

---

[367] Usp. G. L. MATTINGLY, isto, str. 941.

[368] J. WALLIS, *Theological Dictionary of the Old Testament* (*TDOT*), sv. 13 (ur. G. J. Botterweck, H. Ringgren i H. J. Fabry), Grand Rapids – Cambridge, 2004., str. 546.

[369] Grč. Μεσοποταμία, ας, ἡ – „međurječje"; μέσος, η, ον – srednji, u sredini, između i ποταμός, οῦ, ὁ – rijeka. Izvorni je semitski naziv שִׁנְעָר – Šin'ar (Šinear) i označava prostor između dviju rijeka, Eufrata i Tigrisa (usp. P. LISIČAR, *Stari Istok: pregled istočnih naroda staroga vijeka*, Zagreb, 1972., str. 74). Šinear se nekoliko puta spominje i u Knjizi Postanka (Post 10, 10; 11, 2; 14, 1.9), ali i naziv אֲרַם נַהֲרַיִם ('aram naharaim) za Mezopotamiju (Post 24, 10). Mezopotamija je skupni naziv za narode koji su nastavali ovo područje, poput Sumerana, Akađana, Asiraca, Babilonaca, Armenaca, Hurita... a povezivala ih je ista religija i običaji. U ovoj velikoj antičkoj civilizaciji, jednoj od najstarijih poznatih, razvila se pismenost i najstarije pismo na svijetu, klinopis ili klinovo pismo (znakovi od ravnih crta urezani na pločicama u obliku klina), oko 3500. godine pr. Krista. Također tu nastaju prve veće zajednice i gradovi, uređeno društvo, sustav za navodnjavanje itd. Osobito vrhunac doživljava u umjetnosti, književnosti i znanosti (usp. L. WOOLEY, *Počeci civilizacije, Historija čovječanstva: kulturni i naučni razvoj*, sv. I, 2, Naprijed, Zagreb, 1966., str. 78 i 79). Klinovo se pismo najprije razvilo na jugu Mezopotamije u Sumerana, gdje nastaje najstariji potvrđeni jezik koji nije bio povezan ni s jednim drugim. Na ovome su jeziku i najstariji pisani tragovi o religiji. Ne zna se kada je točno sumerski izumro kao govorni jezik, ali ga je vrlo rano zasjenio akadski jezik kojim su govorili sjeverni susjedi. Kao jezik sumerski je ostao do kraja tradicije klinovoga pisma u prvome stoljeću. Sumer je obuhvaćao prostor južno od Iraka, a Akad sjeverniji, središnji dio Iraka, okolica Bagdada (usp. D. C. SNELL, isto).

[370] Usp. D. KRONEMAN, str. 72; I. SEIBERT, *Hirt, Herde, König: Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Akademie Verlag, Berlin, 1969., str. 2 i 3.

i poslije rabila gotovo za sve kraljeve, sumerske, akadske, asirske i novobabilonske, sa značenjem najprije božanskoga izabranja i poziva, a tek onda kraljevske vlasti nad narodom. U mitu o Etanu, kralju i pastiru iz prve dinastije poslije potopa iz Kiša koji se u cilindričnim pečatima opisuje kako se na orlovskim krilima uzdigao prema nebu, kraljevstvo se prikazuje sa simbolima žezla, krune i pastirskoga štapa.[371] Etana je određen za providonosnu skrb za ljude kao što bi je kralj trebao pružiti.[372] Važno je znati da su babilonske i asirske kraljeve doživljavali kao obične smrtnike, za razliku od egipatskih faraona koje su držali bogovima, i da nema čvrstih dokaza za divinizaciju kraljeva.[373]

Cilindrični pečati i slikovni prikazi iz ranosumerskoga razdoblja otkrivaju također sliku čovjeka odjevena u *mrežastu* haljinu, kojega su držali kraljem ili čak bogom, ali kojega su vjerojatno doživljavali samo kao branitelja stada. Tek se u kasnijemu razdoblju držalo da slika predstavlja boga koji je poprimio oblik branitelja „svetoga stada".[374]

Uvjerenost u božanski izbor očituje kralj Gudea (oko 2100. pr. Kr.), koji za sebe kaže da je „pastir kojemu je ona [božica] povjerila službu i vlast".[375] U prologu *Hamurabijeva zakonika* (oko 1750. pr. Kr.) babilonski kralj Hamurabi sebe oslovljava: „Hamurabi, pastir, kojega je pozvao Enlil, jesam li."[376] Voljom i pozivom bogova postao je „blagotvorni pastir čije je žezlo pravedno". Pastirski je štap, naime, simbolizirao kraljevsko izabranje i vlast u Mezopotamiji već od drugoga tisućljeća prije Krista.[377]

Slika kralja pastira nalazi se poslije u krunidbenome himnu asirskomu kralju Ašurbanipalu (668. – 627. pr. Kr.): „Neka te Šamaš, kralj neba i zemlje, uzdigne u pastirsku službu nad četirima područjima... Stavi u njegove ruke oružje boja i bitke, i daj mu crnoglave ljude, da on

---

[371] Etana je sumerski vladar, predstavljen kao pastir, koji je učvrstio sve zemljine strane i postao kraljem. Vladao je oko 1500 godina. Glavni je lik babilonskoga mita po kojemu je očajnički želio potomstvo, jer mu je žena rađala samo mrtvu djecu. Po nalogu boga Anua traži biljku života i nadahnućem boga sunca Utua pronalazi ranjenoga orla kojega spasi i hrani dok nije posve ozdravio. Biljka života nalazila se zapravo kod boga Anua pa je Etana na orlu poletio prema nebu. Na dugome je letu orao izgubio snagu, Etana se uplašio i u padu na zemlju poginuo. Ipak je bog Anua njegovoj ženi darovao biljku života te je rodila sina koji je naslijedio njegovo prijestolje (usp. S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, 2000., str. 189; E. BACON (ur.), *Iščezle civilizacije*: *zaboravljeni narodi drevnoga sveta*, Tiskarski zavod Jugoslavije, Beograd, 1965., str. 26 i 27).

[372] Usp. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1969., str. 114; S. H. LANGDON, „The Legend of Etana and the Eagle", *Babyloniaca*, sv. 12, 1931., str. 9.

[373] Usp. W. VON SONDEN, *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994., str. 65 – 68.

[374] Usp. isto, str. 68.

[375] Usp. W. W. HALLO, *The Context of Scripture*: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, sv. II, Leiden, Brill, New York – Köln, 2000., str. 420.

[376] J. B. PRITCHARD, isto, str. 164.

[377] Usp. isto, str. 177.

može vladati kao njihov pastir."[378] Još izričitiju svijest o božanskome izabranju imamo u njegovoj molitvi upućenoj božici Ištar: „Uzela si me s planina, pozvala me biti pastirom ljudi, dala mi žezlo pravednosti."[379]

Recimo i to da su se akadski kraljevi, između ostaloga, razlikovali i po različitim epitetima koji su im pridavani: „pravedni pastir", „vjerni pastir", „mudri pastir", „hrabri pastir", „moćni pastir", „pouzdani pastir", „pobožni pastir", „uzvišeni pastir", „vječni pastir zemlje" itd.[380]Ali naslov pastira nije bio isključivo kraljevska povlastica, nego se primjenjivao i na glavne mezopotamske bogove i božanstva. Svaki je od božanstava bio pastirom točno određenoga područja, samo su najveća božanstva imala ulogu pastira svih ljudi. Enlil je, na primjer, kao glava panteona i vladajuće božanstvo svemira, prozvan gospodarom zemalja i pastirom crnih glava, vjernim pastirom i onim koji se brine za pastirski štap bogova.[381] Svojom pravednosti i mudrosti on pruža sigurnost i zaštitu potlačenima i siročadi, osigurava mir sumerskomu i akadskomu narodu, kojima je uvijek mirno vladao i nosio ih u svome boku, osiguravši im blagostanje.[382] Njegov je najstariji sin Nana, bog mjeseca, prikazivan kao pastir zvijezda.[383] Marduku, najuzvišenijemu sinu, bogu nad bogovima, koji boravi u svetištu sve do granica neba i zemlje, od istoka do zapada, velikomu gospodaru koji njeguje svoj narod u pravdi i pravednosti, vjernomu pastiru, izriče se zaziv da bude pastirom ljudima kao ovcama.[384] Pastirska uloga zaštite i vodstva dodijeljena je i Šamašu, bogu sunca, koji je prozvan pastirom donjega i čuvarom gornjega svijeta, kao i uzvišenim sudcem i pastirom nebeskih i zemaljskih područja.[385]

U Babilonskome kraljevstvu[386] od trećega do prvoga tisućljeća prije Krista osobita se čast iskazivala pastirskomu bogu Dumuziju, zaslužnu za plodnost stada. Dumuzi je moćan i sve što svojom pastirskom rukom dodirne, postaje blistavo, sjajno.[387] U Asirsko-babilonskome kraljevstvu zvao se Tumuz. Čak ga i prorok Ezekiel, opisujući božansko viđenje u kojemu su

---

[378] W. W. HALLO, *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*, sv. I, Leiden, Brill, New York – Köln, 1997., str. 473 – 474.
[379] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 72.
[380] Usp. isto, str. 74.; A. SCHOTT, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1926., str. 68 – 77; D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, University of Chicago Press, Chicago, 1926., str. 63, 73.
[381] Usp. J. B. PRITCHARD, isto, str. 337.
[382] Usp. isto, str. 177 i 178.
[383] Usp. isto, str. 576.
[384] Usp. W. W. HALLO, isto, str. 469; J. B. PRITCHARD, isto, str. 69 i 71.
[385] Usp. W. W. HALLO, isto, str. 474; J. B. PRITCHARD, isto, str. 388.
[386] Babilon je prijestolnica Babilonije, kluturno i političko središte Bliskoga istoka osobito za vladavine kralja Hamurabija, a utemeljili su ga Sumerani u trećemu tisućljeću prije Krista. Ime mu znači Božja vrata ili dveri (hebr. בָּבֶל).
[387] Usp. J. B. PRITCHARD, isto, str. 41.

mu pokazane opačine i gnjusobe koje se čine u Jeruzalemu, spominje kao kumira kojega oplakuju žene (usp. Ez 8, 14).

Najstariji i najglasovitiji sumersko-babilonski ep, *Ep o Gilgamešu* (nastao vjerojatno oko 2200. pr. Kr.), na dvanaest glinenih pločica opisuje junačka djela legendarnoga vladara sumerskoga grada Uruka i poluboga Gilgameša (kraljevao oko 2600. pr. Kr.) predstavljajući ga velikim, odvažnim, dostojanstvenim i mudrim pastirom čvrsto zidanoga grada, pastirom i štitom naroda.[388]

3. 4. 1. 2. Metafora pastira u Egiptu

Iako stočarstvo u starome Egiptu nije bilo prvotno ni prevladavajuće zanimanje, nego je posljedica doseljavanja okolnih nomadskih naroda, ipak su egipatska božanstva i kraljevi nosili naslov pastira. Ovaj je naslov najprije bio povlastica božanstava, a zatim se rabio i za kralja (faraona), što je suprotno od opisane metafore u Mezopotamiji.[389] Najstariji pisani dokazi za metaforu pastira u Egiptu potječu iz trećega tisućljeća prije Krista, u *Tekstovima piramida* Staroga kraljevstva (2686. – 2181. pr. Kr.), gdje se slijepoga boga neba Mekhenti-irtija, prikazana kako rukama grli zvijezde, naziva pastirom zvijezda. Po drevnim egipatskim vjerovanjima egipatski bi se kraljevi, naime, nakon smrti pretvarali u zvijezde. Za ovo je razdoblje znakovito da se nazivom pastira izriče odnos između božanstva i faraona nakon njegove smrti, a ne odnos božanstva prema narodu.[390]

U kasnijemu je razdoblju, sve do Srednjega kraljevstva (do 1786. pr. Kr.), također česta metafora pastira za božanstva, ali s pomakom u odnosu na objekt njihove skrbi – više nije usmjerena isključivo na faraona, nego i na egipatski narod. Metafora pastira gotovo da posve nestaje do dolaska Novoga kraljevstva (1570. – 1085. pr. Kr.) i uglavnom se pojavljuje u himnima Amon-Rau. Bog sunca nazvan je dobrim pastirom svoga naroda, poglavarom svih bogova, dobri i voljeni, koji se pojavljuje s bijelom krunu i koji noću, kada cijeli svijet spava, čuva i traži ono što je korisno za njegovo stado.[391] U drugome se himnu za nj kaže da je

[388] Usp. isto, str. 73.
[389] Usp. E. BOSETTI, *YHWHEH, Shepherd of the People: Pastoral Symbolism in the Old Testament*, St Pauls, Middlegreen – Kildare, 1993., str. 12.
[390] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 76.
[391] Usp. isto, str. 77; J. B. PRITCHARD, isto, str. 365.

„odvažan kao pastir koji vodi ljude u vijeke vjekova... voli svoj zanat, pastir koji voli svoja stada“[392].

Vrlo rano se i kraljevima (već od dvanaeste dinastije, 1991. – 1786. pr. Kr.), na temelju dubokoga uvjerenja da su ih bogovi odabrali, dodjeljuje naslov pastira. Zbog toga su često nazivani božjim sinovima te su im pripisivane neke božanske osobine. Kraljica Hatšepsut (1516. – 1484. pr. Kr.) tvrdi da ju je bog Amon odabrao za pastiricu Egipta i zaštitnicu naroda.

Naslov „dobroga pastira, koji je budan za sve ljude“, dodijeljen je Amenhotepu III. (1402. – 1364. pr. Kr.) kao svjedočanstvo njegove velike zauzetosti i skrbi za sve.[393] Merenptah[394] (1224. – 1210. pr. Kr.), Ramzesov nasljednik i smatran Amonovim sinom, za sebe kaže da je vladar koji vrši pastirsku službu, provodi vrijeme tražeći svoj narod, kao otac koji svoju djecu sačuva živom.[395] U Novome kraljevstvu naslov pastira nije pridržan samo kraljevima, nego se proširuje i na druge vođe. [396]

Između pisanih tragova o pastirskoj službi najstarijega razdoblja izdvajaju se *Žalopojke Ipu-ura*, napisane na papirusu, posebno vrijedne zbog osvrta na teške krize zbog „propasti glavnih civilizacijskih stečevina, pa tako i religioznih sustava“, koje su razlog za „nesigurnost i pesimizam onih koji su naviknuli na život u okruženju tih vrijednosti“[397]. Ovaj pisac, prozvan *egipatskim mudracem,* u stanju očaja nakon pada Staroga kraljevstva, govori o posvemašnjoj izgubljenosti i bezakonju u kraljevskoj zemlji, bez regularne vlasti i u sveopćemu padu civilizacijskih vrijednosti.

Egipat je zapao u ozbiljnu krizu na svim razinama, čak štoviše, postao je mračno mjesto u kojemu vladaju nepravda, nasilje i smrt, s pojavama kakvih odavno nije bilo. Sve je u ruševinama, ništa nije na svome mjestu, „poput stada koje nasumično trči bez pastira... stoka luta i nema je tko skupiti, nego svatko za sebe pronalazi one koji su označeni njegovim imenom“[398].

Didaktični spis faraona Akhtoesa III. Uahkarea iz prvoga prijelaznoga razdoblja (2155. – 2040. pr. Kr.), pod naslovom *Savjeti Merikareu*, upućen je njegovu sinu kao pouka za

[392] J. B. PRITCHARD, isto, str. 371.
[393] Isto, str. 365.
[394] Ime mu znači *Ptahov ljubimac*.
[395] Usp. J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest* (I), The University of Chicago Press, Chicago, 1906., str. 243.
[396] Usp. D. KRONEMAN, isto.
[397] I. URANIĆ, *Ozirisova zemlja: Egipatska mitologija i njezini odjeci na Zapadu*, ŠK, Zagreb, 2005., str, 142.
[398] J. B. PRITCHARD, isto, str. 443.

vladanje u vrijeme beduinskih napada na deltu i u političkoj podijeljenosti.[399] Između ostaloga se u *Savjetima* jasno govori da se bog sunca Ra uistinu dobro brinuo za svoj narod, „božje stado“, kao što se pastir brine za svoje stado.[400]

Po tvrdnjama George Ernesta Wrighta pastirski je štap bio rani kraljevski simbol, o čemu svjedoče crteži kasnoga predinastičkog razdoblja (3200. – 3000. pr. Kr.). Oziris je prikazivan s pastirskim štapom, a tako i Tutankamon i Ramzes.[401] Pastirski je štap simbolizirao kraljevsku moć i narav egipatskih kraljeva kao pastira svojega naroda, od kojih se očekuje da su pravedni i suosjećajni.[402]

U reprezentativnome prikazu potkrijepili smo tvrdnje da je metafora pastira duboko ukorijenjena u mezopotamskoj i egipatskoj civilizaciji već od trećega tisućljeća prije Krista. Pastirski je naslov, s pastirskim štapom kao žezlom, tijekom dugih razdoblja bio pridržan kraljevima i božanstvima, jer se njime slikovito pokazivala skrbnička služba prema narodu i sigurno vodstvo. Ovakav se pogled odrazio i na starozavjetno razumijevanje Jahve i, ograničeno, izraelskih kraljeva u slici pastira.

3. 4. 2. Metafora pastira u Starome zavjetu

U Starome se zavjetu na različite načine odražava motiv pastira i ovaca, uklapajući se u tradicijsko naslijeđe i iskustvo nomadskih ili polunomadskih pastira.[403] Northrop Frye u

---

[399] Usp. I. URANIĆ, *Stari Egipat: Povijest, književnost i umjetnost drevnih Egipćana*, ŠK, Zagreb, 2002., str. 89.
[400] J. B. PRITCHARD, isto, str. 417.
[401] G. E. WRIGHT, „The Good Shepherd”, *The Biblical Archaeologist*, sv. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1939., str. 44; J. W. VANCIL, isto, str. 1188.
[402] Usp. J. W. VANCIL, isto, str. 1187 – 1190; W. C. HEYES, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, Harvard University Press, 1960., str. 28.
[403] Izraelski je narod bio nomadski sve do osvajanja i ulaska u Kanaan, kada je nastanjen na jednome mjestu. Time se stvaraju uvjeti osobito za obrađivanje zemlje i pastirsko zanimanje postaje samo jedan od vidova širega društvenog okvira. Pastirsku ulogu, koja je do tada uključivala cijelu obitelj, preuzimaju unajmljeni pastiri, najamnici. Treba podsjetiti da se za vrijeme i poslije progonstva, tijekom razdoblja Drugoga hrama, pastirsko zanimanje, bez obzira na potrebe i važnost u društvu, često prikazivalo moralno sumnjivim. Klasičan prikaz toga nudi Erich Beyreuther: „Kasno je židovstvo stvaralo razliku između pastira. Nakon progonstva farizejski rabini doveli su do upadnoga obezvrjeđivanja pastirskoga zanimanja u palestinskome židovstvu. U vrijeme slabe plaće pastiri su se sumnjičili, možda često s pravom, za nepoštenje. Pobožnima je bilo zabranjeno kupovati vunu, mlijeko ili meso od pastira. Građanski privilegiji (službe suda i svjedoka) oduzeti su im kao i poreznicima [carinicima]. 'Nijedan položaj na svijetu nije prezren kao pastirski' (Midraš o Psalmu 23).“ E. BEYREUTHER, „Shepherd“, *The New International Dictionary of New Testament Theology* (ur. Collin Brown), sv. 3, Zondervan, Grand Rapids, 1978., str. 566. Takav je tradicionalni pogled na pastire bio i u prvome stoljeću, ali ne uvijek kao čvrsto pravilo (usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 116.

Bibliji prepoznaje *strukturu pet skupova slika*: rajskih, pastirskih, poljodjelnih, gradskih i slika ljudskoga života.[404] U ovakvoj strukturi on vidi podudarnost do neke mjere između idealiziranih slika rajskoga vrta u kojemu se čovjek nalazio prije grijeha, opisanima na prvim stranicama Biblije, i idealiziranih pastirskih slika. Po njegovu mišljenju pisci su Staroga zavjeta „rabili slike iz polunomadskoga života pastira koji ide za svojim ovcama i štiti ih kada odlaze na ispašu, pri čemu one često odlutaju i izgube se, da bi predstavili narod koji je postojano, mada često smeteno, privržen svojemu Bogu“.[405] Arhetip pastirskoga života koji je prevladao nad poljodjelnim u pripovijesti o Kainu i Abelu s početka Knjige Postanka suprotan je sumerskoj književnosti stoljećima prije. Time se, tvrdi Frye, nastojala idealizirati pastirska faza izraelskoga života, za razliku od poljodjelne faze, koju su tako često òkužili i prožimali susjedni kanaanski kultovi.[406] Sličan razlog vidi i u činjenici da ovce prevladavaju u središnjoj slici. Nema čisto metaforičkoga razloga za to, ali „biblijsko je davanje prednosti ovcama vjerojatno ponovno dijelom stvar negativnoga obreda“. Ovca i janje su, nedvojbeno, u suprotnosti sa *zlatim teletom* Aronova idolopoklonstva i Jeroboamova raskola[407], riječ je zapravo o biku; u novozavjetnome je vremenu „zaklani Jaganjac, od početka svijeta“ (Otk 13, 8) suprotstavljen „mitraističkomu biku, čija je žrtva također ponavljala mit o stvaranju“.[408]

Mnogi od glavnih starozavjetnih likova bili su pastiri, od Abela, Abrahama, Jakova i njegovih sinova, Mojsija do kralja Davida. U Knjizi Postanka (4, 2. 4) Abel je prvi spomenuti pastir (וַיְהִי־הֶבֶל **רֹעֵה** צֹאן – vajh'i Hebel ro'eh con) i od prvina svoje stoke prinosi najbolje Jahvi, koji milostivo pogleda na njega i na njegovu žrtvu (וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת **צֹאנוֹ** וּמֵחֶלְבֵהֶן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ: – Vehebel hebi gam hu mibekorot conov, vumehelbehen vajiša' Jahveh 'el Hebel ve'el minhatov). Filon Aleksandrijski[409] govori o pastirskoj službi kao krjeposnoj i u tome svjetlu valja promatrati Jahvinu naklonost prema Abelu, čije je zanimanje ispred Kajinova bez obzira na njegovo prvorodstvo: „Stoga jedan od njih radi i brine se za živa bića, iako su lišena razuma, rado preuzimljujući na sebe zvanje pastira, koje je kraljevska služba, i

[404] Usp. N. FRYE, isto, str. 144.
[405] Isto, str. 142.
[406] Usp. isto, str. 142 i 143.
[407] Poslije Salomonova vladanja kraljevstvo je podijeljeno na sjeverno i južno, Izrael i Judu. Jeroboam se vraća iz Egipta, kamo je pobjegao zbog pobune, nakon Salomonove smrti i odjeljuje deset izraelskih plemena na sjeveru od Jude. Osim ove političke podjele kraljevstva izvršio je i vjersku podjelu, raskol (tzv. „istočni grijeh“). Izgradio je svetište u Danu i Betelu i u njih postavio dva zlatna teleta, s otvorenom simbolikom Baalova kulta i kanaanskih vjerskih običaja (usp. 1 Kr 12, 26 – 30). Više u: K. VIŠATICKI i S. MILIŠIĆ, „Ujedinjena monarhija i Jeroboamova šizma“, *Diacovensia*, sv. 20, br. 2, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Đakovo, 2012., str. 221 – 256.
[408] Usp. N. FRYE, isto, str. 150.
[409] Filon Aleksandrijski (grč. Φίλων) je helenističko-židovski filozof iz Aleksandrije (oko 25. pr. Kr. – 50. poslije Krista), koji se nalazi između židovstva i helenističke misli i filozofije. Poznat je po svojemu nauku o *Logosu* kojim je nastojao približiti kršćansku teologiju i grčku filozofiju.

kao da je to bila neka vrsta vježbe kraljevske moći; a drugi svoju pozornost posvećuje zemaljskim i neživim stvarima.“[410] Abel je, nastavlja Filon, „prinio Bogu najbolje i s razlogom se naziva pastirom, a Kajin, koji je sve ponudio sebi i vlastitomu umu, naziva se zemljoradnikom“.[411] Ovu tradiciju tumačenja slijedi Josip Flavije tvrdeći da je Abelovo zanimanje uzdignuto u odnosu na Kajinovo, jer se u bitnome razlikovao od njega: „Sada su braća uživala u različitim težnjama. Abel, mlađi, bio je ljubitelj pravednosti, i vjerujući da je Bog bio s njim u svim njegovim postupcima, isticao se vrlinom: vodio je pastirski život. Nasuprot tomu, Kajin je bio potpuno izopačen i imao je samo pred očima kako steći: bio je prvi koji je mislio na oranje zemlje.“[412]

Iako je Kajin stariji, kao što je i njegov posao zemljoradnika ispred pastirskoga, ipak se u govoru o njihovu zanimanju Abel prvi spominje (Post 4, 2). Po mišljenju Ambrozija Milanskoga to je znakovito i nije bez razloga. Poredak zapravo određuje njihova narav, ali i zanimanje kojim se bave. Pastirski posao nadvisuje zemljoradnički, bez obzira što je taj posao prvi u ljudskome iskustvu.[413] I značenje njihovih imena ima upućivačku moć: Kajin (קַיִן) znači 'posjedovati', 'dobiti', jer je sve stekao za sebe, a Abel (הֶבֶל ili הֶבֶל – 'isprazniti', 'postati prazan', imenica 'dah', nešto blizu ničemu, čak se etimološki povezuje s אָבַל – 'tugovati', 'jadikovati'), s druge strane, nije, kao njegov brat prije njega, sve pripisao sebi. On je, naprotiv, „predano i pobožno sve pripisao Bogu, pripisujući svojemu Stvoritelju sve što je od njega primio“ (I, 3) – „quod nominum interpretatione plenius deprehenditur. Cain etenim dictus est adquisitio, quod omnia sibi adquireret, Abel qui omnia referret ad deum pia deuotus mentis adtentione, nihil sibi adrogans ut superior frater, sed totum tribuens conditori quod accepisset ab eo“.[414]

Drugi je pastir Abraham, koji „bijaše veoma bogat stokom“ (Post 13, 2), kao i njegov nećak Lot, živio je nomadski i sa svojim pastirima išao od mjesta do mjesta. Abrahamov sluga to potvrđuje u razgovoru s Labanom: „Jahve je uvelike blagoslovio moga gospodara te je postao bogat. Nadavao mu je ovaca i goveda, srebra i zlata, slugu i sluškinja, deva i

---

[410] PHILO, *Questions and Answers on Genesis* (prijevod na engl. R. Marcus), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 1953., str. 36. Questiones an J. B. Aucher, Philonis Judaei paralipomena Armena: libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, Venice, 1826. (latinski tekst).

[411] J. HENDERSON i G. P. GOOLD (ur.), *Philo*, The Loeb Classical Library 227, (prijevod na engl. F. H. Colson i G. H. Whitaker), Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London, (prvo izd. 1929.), 1994., str. 132 i 133; XII, 51: Ὥστ᾽ εικοτως ο τα άριστα επι σεον αναφερών Ἄβελ ποιμήν κέκληται, ό δέ εφ᾽ εαυτόν καί τον ἴδιον νούν γής εργάτης ό Κάιν. τί δε εστι τό γήν έργάζεσθαι (Gen. iv. 2), διά τών προτέρων βιβλίων έδηλώσαμεν.

[412] Josip Flavije, *Židovske starine*, I, 2, 1.

[413] Usp. *The Fathers of The Church, a New Translation: Saint Ambrose: Hexameron, Paradise, and Cain i Abel* (prijevod John J. SAVAGE), The Catholic University of America Press, Washington, 1961., str. 367.

[414] Isto, str. 360.

magaradi“ (Post 24, 35). Iz ovoga se može zaključiti da su veličina i raznovrsnost stoke ukazivali na bogatstvo i ugled. Isto se ponavlja i s njegovim sinom Izakom, koji se doduše bavio poljodjelstvom: „Jahve ga blagoslivljao te je čovjek bivao sve bogatiji, dok nije postao vrlo bogat. Stekao je stada ovaca i goveda i mnogo služinčadi, tako da su mu Filistejci zavidjeli“ (Post 26, 12 – 14).

O Jakovu i njegovim sinovima kao pastirima brojna su svjedočanstva u Knjizi Postanka, a izrijekom se tako predstavljaju faraonu u Egiptu: „Ode dakle, Josip te obavijesti faraona: 'Moj otac i moja braća stigoše sa svojim ovcama i govedima i sa svime što imaju iz zemlje kanaanske, i eno ih u gošenskom kraju.' I uzevši petoricu između svoje braće, uvede ih faraonu. Onda faraon zapita njegovu braću: 'Čime se bavite?' Odgovore faraonu: 'Tvoje su sluge stočari, baš kao što su bili naši preci'“ (Post 47, 1 – 3).[415]

Slika pastira nastavlja se s Mojsijem, u Knjizi Izlaska (3, 1), koji se poslije bijega od faraona iz Egipta sklonio u midjanskoj zemlji i postao pastirom ovaca svojega tasta midjanskoga svećenika Jitra (וּמֹשֶׁה הָיָה **רֹעֶה** אֶת־ **צֹאן** יִתְרוֹ חֹתְנוֹ כֹּהֵן מִדְיָן – uMošeh hajah ro'eh et con Jitrov hotenov kohen Midjan). Jahve mu se objavljuje, s neodgodivim pozivom da izvede izraelski narod iz egipatskoga ropstva. Mojsije od pastira ovaca postaje vođom Izraelaca (usp. Izl 2, 15; 3, 1 – 15), što je nadahnulo i psalmista u klicanju Jahvi da je „svoj narod vodio kao stado rukama Mojsija i Arona“ (Ps 77, 20).[416]

Njegov nasljednik Jošua koji je uveo Izraelce u obećanu zemlju također je određen voditi narod, stupati pred zajednicom, „izvoditi je i uvoditi tako da Jahvina zajednica ne bude kao stado što nema pastira“ (Br 27, 17).

3. 4. 2. 1. David – pastir-kralj

Predstavljeni se slijed svršava s Davidom, koji pastirski poziv zamjenjuje kraljevskim jer je u tridesetoj godini pomazan „za kralja nad Izraelom“ (2 Sam 5, 3). David je jedini izraelski kralj komu se, iako ga se izrijekom ne oslovljava pastirom, dodjeljuje uloga pastira Izraela. Biblijska karakterizacija pripovijesti o Davidu može se sažeti u nekoliko različitih misli, a uglavnom je određuje Davidova preobrazba od pastira očeva stada u Jahvina pastira

[415] Ps 47, 3: **רֹעֶה צֹאן** עֶבְדֶּיךָ גַּם־ אֲנַחְנוּ גַּם־ אֲבוֹתֵינוּ (ro'eh con abadeka gam anahnu gam abovtenu).
[416] נָחִיתָ **כַצֹּאן** עַמֶּךָ בְּיַד־ **מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן** (nahita kacon ameka bejad mošeh ve'aharon); grč. ὡδήγησας ὡς πρόβατα τὸν λαόν σου ἐν χειρὶ Μωυσῆ καὶ Ααρων.

(vodstvo): „Cijela pripovijest o Davidovu usponu napisana je od pastira dječaka (1 Sam 16,11) do kralja pastira. Jahvina je prevladavajuća namjera u pripovijedanju da pastir dječak treba postati pastir Izraela.“[417]

Davidovo pastirsko podrijetlo „neizostavan je pripovjedni dio koji utvrđuje identitet mladoga Davida za sva vremena“ u 1 Sam 16, 1 – 13 i 1 Sam 17, 12 – 31, kao i u 2 Sam 5, 2; 7, 8.[418]

Prvi spomen na Davida nalazimo u pripovijesti o Samuelovu pomazanju budućega izraelskog kralja između Jišajevih sinova. Nijedan od sedmorice sinova koje je Samuel zatekao nije bio Jahvin izbor pa su pozvali Davida, najmlađega sina, koji se brinuo za stado (usp. 1 Sam 16, 11)[419] i Samuel ga je, po Jahvinu nadahnuću, pomazao za sljedećega kralja jer je on „taj“ (1 Sam 16, 12).[420]

Davidovo pastirsko zanimanje naglašeno je i kada ga Šaul imenuje u službu da mu svira harfu kako bi se osjećao bolje, jer, po riječima njegovih slugu, „umije udarati u harfu, hrabar je junak i čovjek ratnik, vješt je govornik, krasna je stasa i Jahve je s njim“ (1 Sam 16, 18). Zbog ovih odlika Šaul šalje glasnike k Jišaju: „Pošalji mi svoga sina Davida, (koji je kod stada)!“ (1 Sam 16,19), iako kraljeve sluge ne spominju da je David pastir.[421] Identitet pastira središnja je točka i u pripovijesti o dvoboju s Filistejcem Golijatom, gdje se ponovno spominje da je David bio pastir očeva stada: „David je odlazio k Šaulu i vraćao se iz njegove službe da pase stada svoga oca u Betlehemu“ (1 Sam 17, 15).[422]

Razvoj radnje nudi dvoboj Davida i Filistejca Golijata, prethodno je David uvjerio kralja Šaula da je sposoban boriti se i pobijediti pozivajući se na svoje pothvate dok je čuvao očeva stada: „Ali David odgovori Šaulu: 'Tvoj je sluga čuvao ovce svome ocu, pa kad bi došao medvjed te uhvatio ovcu iz stada, ja bih potrčao za njim, udario ga i istrgao mu ovcu iz ralja. A ako bi se on digao na me, uhvatio bih ga za grivu i udarao dok ga ne bih ubio. I lava je i medvjeda tvoj sluga ubio, pa će i taj neobrezani Filistejac proći kao jedan od njih jer izazvao

---

[417] W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel*, John Kocks Press, Luisville, 1990., str. 237 i 238.
[418] R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament – BWANT), Kohlhammer, Stuttgart, 2001., str. 47.
[419] 1 Sam 16, 11: „Potom zapita Jišaja: 'Jesu li to svi tvoji sinovi?' A on odgovori: 'Ostao je još najmlađi, on je na paši, za stadom'“ – וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־ יִשַׁי֒ הֲתַמּוּ הַנְּעָרִים֙ וַיֹּאמֶר עוֹד שָׁאַר הַקָּטָן הִנֵּה֙ **רֹעֶה בַּצֹּאן** (vajomer Šemuel el Jišaj hatamu hane'arim vajomer ovd ša'ar hakatan vehineh roeh bacon).
[420] 1 Sam 16, 12: „I Jahve reče Samuelu: 'Ustani i pomaži ga: taj je!'“ – וַיֹּאמֶר יְהוָה קוּם מְהוּחַשׁ **כִּי־ זֶה הוּא:** (vajomer Jahveh kim mešahehu ki zeh hu).
[421] Usp. isto, str. 120; T. W. Cartledge, *1&2 Samuel*, Smyth&Helwys, Macon, 2001., str 209.
[422] 1 Sam 17, 15: וְדָוִד הֹלֵךְ וָשֹׁב מֵעַל שָׁאוּל לִרְעוֹת אֶת־ **צֹאן אָבִיו** בֵּית־ לָחֶם – (veDavid holek vašab me'al Ša'ul lirovt et con 'abiv bet lahem).

bojne čete Boga živoga.' David još dometnu: 'Jahve koji me izbavio iz lavlje pandže i medvjeđe šape izbavit će me i iz ruku toga Filistejca'" (1 Sam 17, 34 – 37).[423]

Za boj David nije uzeo Šaulov oklop, nego samo pastirski štap, pet kamenova u pastirskoj torbi i praću i najobičnijim pastirskim oružjem pobijedio Golijata: „David uze svoj štap u ruku, izabra iz potoka pet glatkih kamenova i metnu ih u svoju pastirsku torbu, koja mu je služila kao torba za praću, te s praćkom u ruci pođe prema Filistejcu" (1 Sam 17, 40). Naglašena je napetost pripovijesti u portretiranju Davida kao ratnika i kao neiskusnoga mladića-pastira, jer se David ne pojavljuje pred Golijatom kao pastir, nego kao mladić (נַעַר – na'ar). Pastirski motiv nije sastavnica za prikaz Davidove pobjede, nego, pretpostavljeno, samo drugotni dodatak koji je poslužio u pripovijesti.[424]

Pobjeda nad Filistejcem ujedno predstavlja i prestanak Davidove pastirske brige za očevo stado jer „Šaul zadrža Davida onoga istog dana kod sebe i nije mu dao da se vrati kući svoga oca" (1 Sam 18, 2)[425] imenovavši ga zapovjednikom svoje vojske. Bit se Davidove pastirske službe preoblikuje s novom uspješnom službom – וַיֵּצֵא דָוִד בְּכֹל אֲשֶׁר יִשְׁלָחֶנּוּ שָׁאוּל (vejece David bekol ašer jišlahenu Šaul); וַיֵּצֵא וַיָּבֹא לִפְנֵי הָעָם (vajece vajabo lipne ha'am); כִּי־ הֻוּא יוֹצֵא וָבָא לִפְנֵיהֶם וְכָל־ יִשְׂרָלֵאל וִיהוּדָה אֹהֵב אֶת־ דָּוִד (vekal Jisra'el vihudah oheb 'et David ki hu jovce vaba lipnehem) (usp. 1 Sam 18, 5. 13. 16), koja, bez obzira na Šaulovu zavist, strah i otvorenu mržnju, vrhunac doživljava u kraljevskoj pastirskoj ulozi nad ujedinjenim kraljevstvom izraelskoga naroda: „Tada se sabraše sva izraelska plemena k Davidu u Hebron i rekoše: 'Evo, mi smo od tvoje kosti i od tvoga mesa. Još prije, dok je još Šaul bio kralj nad nama, ti si upravljao svim pokretima Izraela, a Jahve ti je rekao': 'Ti ćeš pasti moj izraelski narod i ti ćeš biti knez nad Izraelom!'" (2 Sam 5, 1 – 2).[426]

Očito je da pisac najprije želi naglasiti zajedničko podrijetlo, nasljednu vezu između izraelskih plemena i Davida, a potom i njegovo vodstvo izraelskih plemena u borbi protiv neprijatelja za Šaulova kraljevanja, koje je odjek i slika Davidova novoga figurativnoga pastirskog djelovanja.

---

[423] Usp. isto, str. 130 i 131; J. MAUCHLINE, *1 and 2 Samuel*, NCB, Oliphants, London, 1971., str. 134; B. B. C. BIRCH, „The First and Second Books of Samuel", *The New Interpreter's Bible: Numbers – Samuel*, sv. 2, Abingdon Press, Nashville, 1998., str. 1111; 1 Sam 17, 34: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־ שָׁאוּל **רֹעֶה** הָיָה עַבְדְּךָ **יוֹלֵאךְ בַּצֹּאן** (vajomer David el Šaul ro'eh hajah 'abdeka le'abiv bacon).

[424] Usp. R. HUNZIKER-RODEWALD, isto, str. 46 i 47.

[425] 1 Sam 18, 2: וַיַּקְהִילֵהוּ שָׁאוּל בַּיּוֹם הַהוּא וְלֹא נְתָנוֹ לָשׁוּב בֵּית אָבִיו (vajikahehu Šaul bajovm hahu velo natanov lašub bet abiv).

[426] 2 Sam 5, 2: וַיֹּאמֶר יְהוָה לְךָ אַתָּה תִרְעֶה אֶת־ עַמִּי אֶת־ יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנָגִיד עַל־ יִשְׂרָאֵל – vajomer Jahveh leka atah tireh 'et ami 'et Jisra'el ve'atah tihjeh lenagid 'al Jisra'el (grč. σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, καὶ σὺ ἔσῃ εἰς ἡγούμενον ἐπὶ Ἰσραήλ).

Konačna se, međutim, preobrazba Davidove pastirske službe otkriva osobito u paralelizmu pojmova רָעָה (ra'ah) – 'pasti', 'hraniti', odnosno i נָגִיד (na'gid) – 'poglavar', 'vođa', 'vladar', 'knez'[427] (grč. ἡγούμενος).[428] Za mnoge je egzegete ovo dovoljno očita implikacija, u kojoj se razotkriva namjera pisaca Pisma, da je David izraelski kralj-pastir. Svakako, riječ je o najbližemu upućivanju u biblijskoj tradiciji na to da se nekomu od ljudi, vođi Izraela, dodijeli naslov pastira jer je taj naslov rezerviran samo za Jahvu.[429]

John Mauchline napominje da je glagol רָעָה (ra'ah), u 2 Sam 5, 2, prva uporaba ovoga glagola u Starome zavjetu za izraelskoga kralja.[430] Davidovu, naime, službu pastira Jahvina naroda i imenovanje knezom Izraela treba shvatiti u surječju onoga što je on već činio dok je bio ratnik, kada je izveo Izrael i ujedinio ga: „Dakle, karakterizacija Davida kao pastira je preoblikovana. Slika se najprije rabila za označivanje Davidove mladosti i neiskustva. Sada, u ovome novom surječju, označava vojnoga i političkoga vođu: David, pastir-kralj Izraela.“[431]

U prikazu pastira Davida kao nacionalnoga vladara može se prepoznati i međutekstna aluzija na navedeni dio iz Knjige Brojeva (27, 17), po kojoj se zamisao izvođenja i uvođenja (אֲשֶׁר־ יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם – ašer jece lipnehem va'ašer jabo lipnehem) rabi u koordinaciji s pastirskom brigom za Jahvin narod, tako da Izrael „ne bude kao stado što nema pastira“ (**כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין־ לָהֶם רֹעֶה** – kacon ašer e'n lahem ro'eh).[432]

Misao o stadu bez pastira nalazi se također i u Mihejevu proročanstvu protiv izraelskoga kralja Ahaba, koje se ispunja u vojnome porazu: „Tada Mihej odgovori: 'Sav Izrael vidim rasut po gorama kao stado bez pastira.' I Jahve veli: ‘Nemaju više gospodara, neka se u miru kući vrate’“ (1 Kr 22, 17; 2 Ljet 18, 16).[433]

---

[427] Prema L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER i J. J. STAMM, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, sv. 4, Leiden, 1994. – 1999., str. 5357. U svome članku J. J Glück razrađuje temu pastira tvrdeći da su riječi דיגֶנ (na'gid) i נֹקֵד (noked) korijenski povezane i znače „pastir“. Prirodnom je preobrazbom, međutim, pastir postao prvo, atribut naslova vladara, a kasnije sinonim za taj naslov. Iz toga izvodi tvrdnju da su to dvije iste inačice jednoga izraza. Prvotno je korijen riječi označavao pastira ili vršenje pastirske službe u širemu smislu, odnosno obuhvaćao sav pastirski rad. S razvojem jezika, postupno su različiti vidovi pastirskoga rada utjecali na drugotna značenja, kao što su nadgledati, voditi, ići ispred, hraniti, obilježavati i sl. (usp. J. J. GLÜCK, „Nagid-Shepherd“, *Vetus Testamentum*, sv. 13, br. 1, 1963., str. 144 – 150.

[428] Usp. J. WILLITS, *Matthew's Messianic Shepherd-King*: *In search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007., str. 56.

[429] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 161.

[430] J. MAUCHLINE, isto, str. 215: slično i u P. K. McCARTER, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB, Doubleday, Garden City, New York, 1984., str. 132.

[431] Isto. Usp. B. C. BIRCG, isto, str. 1233; W. BRUEGGEMANN, isto; T. W. CARTLEDGE, isto, str. 411.

[432] Usp. J. WILLITS, isto; P. K. McCARTER, isto.

[433] 1 Kr 22, 17: וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת־ כָּל־ יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל־ הֶהָרִים **כַּצֹּאן** אֲשֶׁר יוֹ־אֵ לָהֶם **רֹעֶה** (vajomer ra'iti et kal Jisra'el nepocim 'el heharim kacon ašer en lahem ro'eh); grč. καὶ εἶπεν Μιχαιας Οὐχ οὕτως· ἑώρακα πάντα τὸν Ισραηλ διεσπαρμένον ἐν τοῖς ὄρεσιν **ὡς ποίμνιον**, **ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμήν**, καὶ εἶπεν κύριος Οὐ κύριος τούτοις, ἀναστρεφέτω ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ.

Upravo je Davidovo imenovanje i postavljanje pastirom-kraljem Izraela, time i uspostava Davidove dinastije *zauvijek*[434], po Jahvinoj volji, trebalo osigurati da se slično ne ponovi i izraelski narod ne upadne u takvo teško i kaotično stanje. O tome svjedoči i Jahvin savez s Davidom[435] (usp. 2 Sam 7, 4 – 16; 1 Ljet 17, 4 – 14; Ps 89, 20 – 38), koji je temelj svih očekivanja od novoga pastira-kralja.

Po proroku Natanu Jahve najprije podsjeća Davida na njegovo pastirsko podrijetlo, opominjući ga da pred njim bude skroman: „Ova sigurnost da je Davidovo kraljevstvo neopoziv početak vječnoga razvoja, kretanje prema univezalnomu cilju, jer se Jahve, koji će protegnuti svoje kraljevstvo nad svim narodima, ujedinio u Davidu s kraljevima Izraela u vječnoj zajednici interesa kao otac sa svojim sinovima, izvor je mesijanskih Psalama 2 i 110 i svih proročanstava koja se odnose na Davidovu kuću.“[436]

Davidova izvrsnost vladara-pastira potvrdu nalazi osobito u psalmima, jer ga Jahve, „slugu svojega izabra i uze ga od torova ovčjih; odvede ga od ovaca dojilica da pase Jakova, narod njegov, Izraela, baštinu njegovu. I pasao ih je srcem čestitim i brižljivim rukama vodio“ (Ps 78, 70 – 72).[437] Bez ozbira na sve nedostatke, David je ostao zapamćen kao onaj koji je „činio ono što je bilo pravo u očima Jahvinim i za svega svoga života nije odstupio ni od čega što mu je zapovjedio, osim onog što je učinio Uriji Hetitu“ (1 Kr 15, 5).[438] Njegovo je kraljevsko-pastirsko poslanje posve u skladu sa Samuelovim riječima kojima Šaulu, zbog njegove bezumnosti, najavljuje da će Jahve od njega uzeti kraljevstvo i povjeriti ga Davidu: „Jahve je

---

[434] Pojam עוֹלָם (ovlam) navodi se čak osam puta u 2 Sam 7, 13. 16. 24 – 29. Usp. J. WILLITS, isto, str. 57.

[435] 2 Sam 7, 4 – 16: „Ali još iste one noći dođe Natanu ova Jahvina riječ: Idi i reci mome sluzi Davidu... 'Ovako govori Jahve nad vojskama: Ja sam te doveo s pašnjaka, od ovaca i koza, da budeš knez nad mojim izraelskim narodom. Bio sam s tobom kuda god si išao, iskorijenio sam sve tvoje neprijatelje pred tobom. Ja ću ti pribaviti veliko ime, kao što je velikaško ime na zemlji. Odredit ću prebivalište svojem izraelskom narodu, posadit ću ga da živi na svojem mjestu i da ne luta više naokolo, niti da ga zlikovci muče kao prije, onda kad sam odredio suce nad svojim izraelskim narodom. Ja ću mu pribaviti mir od svih njegovih neprijatelja. Jahve će te učiniti velikim, Jahve će ti podići dom. I kad se ispune tvoji dani i ti počineš kod svojih otaca, podići ću tvoga potomka nakon tebe, koji će se roditi od tvoga tijela, i utvrdit ću njegovo kraljevstvo. On će sagraditi dom imenu mojemu, ja ću utvrditi njegovo prijestolje zauvijek. Ja ću njemu biti otac, a on će meni biti sin: ako učini što zlo, kaznit ću ga ljudskom šibom i udarcima kako ih zadaju sinovi ljudski. Ali svoje naklonosti neću odvratiti od njega, kao što sam je odvratio od Šaula koga sam uklonio ispred tebe. Tvoja će kuća i tvoje kraljevstvo trajati dovijeka preda mnom, tvoje će prijestolje čvrsto stajati zasvagda.'“

[436] J. L. McKENZIE, „The Dynastic Oracle: II Samuel 7“, *TS (Theological Studies) 8*, 1947., str. 214;

[437] Ps 78, 70 – 72: וַיִּבְחַר בְּדָוִד עַבְדּוֹ וַיִּקָּחֵהוּ מִמִּכְלְאֹת צֹאן: (vajibhar beDavid 'abdov vajikahehu mimikle'ot con)
מֵאַחַר עָלוֹת הֲבִיאוֹ לִרְעוֹת בְּיַעֲקֹב עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וּבְ נַחֲלָתוֹ: (me'ahar alovt hebi'ov lir'ovt beJa'kob 'amov ubeJisra'el nahalatov)
וַיִּרְעֵם כְּתֹם לְבָבוֹ וּבִתְבוּנוֹת כַּפָּיו יַנְחֵם: (vajir'em ketom lebabov ubitbunovt kapav janhem).

[438] 1 Kr 15, 5: אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד אֶת־ יְשָׁרַה בְּעֵינֵי יְהוָה וְלֹא־ סָר מִכֹּל אֲשֶׁר־ צִוָּהוּ כָּל יְמֵי חַיָּיו רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי: (ašer ašah David et hajašar be'ene Jahveh velo sar mikol ašer civahu kol jeme hajav rak bidbar Urijah Hahiti).

potražio sebi čovjeka po svom srcu i odredio ga za kneza nad svojim narodom, jer ti nisi održao što ti je Jahve zapovjedio“ (1 Sam 13, 14).[439]

Kraljevska se davidovska tradicija prepoznaje u mesijanskome kraljevskom Psalmu 72[440], u proroka Ezekiela (34, 16. 23 – 24; 37, 24 – 26)[441], proroka Jeremije (3, 15; 23, 5 – 6)[442], što osobito upućuje na međutekstnu poveznicu s Matejevim Evanđeljem, u navještaju pravednoga Mesije, pastira koji će ponovno uspostaviti pravdu i pravednost (Mt 2, 1 – 12).[443]

Ukratko, u biblijskome se pripovijedanju jasno ističe Davidov identitet pastira, od dječaka koji se brine za očevo stado do, Jahvinim izborom, vođe izraelskoga naroda: „U tome se procesu pastirsko djelovanje mijenja iz doslovnoga pastirskog poziva u figurativni čin vodstva. Štoviše, kako se zvanje preoblikuje unutar pripovijesti, tako se mijenja i uloga pastirskoga djelovanja. U ranim fazama pripovijesti Davidova se pastirska uloga rabi za prikazivanje njegove mladosti, neiskustva i vjere, sa samo nagovještajima više uloge nalik ratniku.“[444] Davidovo se pastirsko djelovanje povezuje s vojničkom službom (knez) i pretvara se u zaštitu povjerenoga Jahvina naroda od neprijatelja.

Pastirsko zanimanje starozavjetnih likova, koje smo saželi, zadržava se na doslovnoj razini. Čini se da, „poslije njihovih božanski određenih zvanja, u kasnijim obvezama u Jahvinoj službi njihov identitet pastira nije nastavio imati značenje“. Drugim riječima, „pastirsko djelovanje nije važno za dalji tijek njihove 'karijere', s tim da se David na nekim mjestima čini kao polazište, njegova vladavina u figurativnome smislu kao pokazatelj pastirske službe“.

---

[439] 1 Sam 13, 14: יְהוָה לוֹ אִישׁ כִּלְבָבוֹ וַיְצַוֵּהוּ יְהוָה **לְנָגִיד** עַל־ עַמּוֹ כִּי לֹא שָׁמַרְתָּ אֵת אֲשֶׁר־ צִוְּךָ יְהוָה: (Jahveh lov 'iš kilbabov vajcavehu Jahveh lenagid 'al 'amov ki lo šamarta et 'ašer civeka Jahveh).

[440] Usp. T. S. LANIAK, *Shepherds After My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible* (New Studies in Biblical Theology), InterVarsity Press, Illinois, 2006., str. 108 – 110. Znakovit je i naslov njegove knjige, nadahnut prorokom Jeremijom (3, 15).

[441] Ez 34, 16: „Potražit ću izgubljenu, dovesti natrag zalutalu, povit ću ranjenu i okrijepiti nemoćnu, bdjeti nad pretilom i jakom – past ću ih pravedno“ – אֶחֱבֹשׁ וְאֶת־ הַחוֹלָה אֲחַזֵּק תּ־וְאֶ הַשְּׁמֵנָה וְאֶת־ הַחֲזָקָה אַשְׁמִיד אֶרְעֶנָּה **בְּמִשְׁפָּט:** אֶת־ הָאֹבֶדֶת אֲבַקֵּשׁ וְאֶת־ הַנִּדַּחַת אָשִׁיב וְלַנִּשְׁבֶּרֶת (et ha'obedet 'abakeš ve'et hanidahat 'ašib velanišberet 'eheboš ve'et hahovlah 'ahazek ve'et hašemenah ve'et hahazakah 'ašmid 'er'enah bemišpat); 23 – 24:“Postavit ću im jednoga pastira koji će ih pasti, slugu svoga Davida: on će ih sam pasti i bit će im pastir, a ja, Jahve, bit ću njihov Bog, i moj sluga David bit će im knez“ – וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיהֶם **רֹעֶה** אֶחָד וְרָעָה אֶתְהֶן אֵת **בְּדִּיעַ דָּוִיד** הוּא יִרְעֶה אֹתָם וְהוּא־ יִהְיֶה לָהֶן **לְרֹעֶה:** (vahakimoti 'alehem ro'eh 'ehad vera'ah 'ethen 'et 'abdi David hu jir'eh 'otam vehu jihjeh lahen lero'eh); 37, 24: „I sluga moj David bit će im kralj i svima će im biti jedan pastir“ – וְעַבְדִּי **דָוִד** מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם **וְרוֹעֶה** אֶחָד יִהְיֶה כֻּלָּם לְ (ve'abdi David melek 'alehem verov'eh 'ehad jihjeh lekulam).

[442] Jr 3, 15: „I dat ću vam pastire po srcu svojemu koji će vas pasti mudro i razumno“ – **עִוְּרָ** אֶתְכֶם **דֵּעָה וְהַשְׂכֵּיל:** וְנָתַתִּי לָכֶם **רֹעִים כְּלִבָּי** (venatati lakem ro'im kelibi vera'u 'etkem de'ah vehaškel): 23, 5 – 6: „Evo dolaze dani – riječ je Jahvina – podići ću Davidu izdanak pravedni. On će vladati kao kralj i biti mudar i činit će pravo i pravicu na zemlji“ – הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־ יְהוָה וַהֲקִמֹתִי **לְדָוִד** צֶמַח צַדִּיק **וּמָלַךְ מֶלֶךְ** וְהִשְׂכִּיל וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ: (hin'eh jamim ba'im ne'um Jahveh vahakimoti leDavid cemah cadik umalak melek vehiškil ve'ašah mišpat ucedakah ba'arec).

[443] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 162.

[444] Usp. J. WILLITS, isto, str. 57.

Zapravo, iz motrišta pripovijedanja pastirska je uloga polazišna točka za koncepciju Davidove 'karijere' i predstavljanje njegove kraljevske službe je „pastirstvo“.[445] Izrečeno je u velikoj mjeri primjenjivo i na proroka Amosa, koji je do proročke službe bio pastirom (usp. Am 1, 1). Izričitije to Amos otkriva betelskomu svećeniku Amasiji koji ga, u Jeroboamovo ime, protjeruje iz Betela, zabranivši mu prorokovati i s prijetnjom smrću: „Nisam bio prorok ni proročki sin“ – odgovori Amos Amasiji – „bio sam stočar i gajio sam divlje smokve: ali me Jahve uze od stada i Jahve mi reče: 'Idi, prorokuj mojemu narodu Izraelu'“ (Am 7, 14 – 15).[446]

Recimo i to da pastirsko zanimanje u biblijskoj tradiciji nije bilo isključivo za muškarce. Sve do petnaeste ili šesnaeste godine djevojčice su također čuvale stada ovaca, onda bi se obično udavale i započinjale s obiteljskim životom i odgojem djece. O tome, između ostaloga, svjedoči pripovijest o Jakovu koji je pomogao Labanovoj kćeri Raheli, koja je bila pastirica (וְרָחֵל בָּאָה עִם־ הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעֶה הִוא:) – veRahel ba'ah 'im hacon 'ašer le'abiha ki ro'ah hi)[447], napojiti stado i kasnije se s njom oženio, kao i spomenuta pripovijest o Mojsiju, koji Jitrovim kćerima također pomaže napojiti stada i kasnije postaje njegovim zetom.[448]

Pojam רֹעֶה (pastirica) pojavljuje se samo na navedenome mjestu u Starome zavjetu; korijen glagola רָעָה (ra-'ah) 'pasti', 'hraniti', 'njegovati', 'čuvati' (istoznačnica na grč. ποιμαίνω) pojavljuje se više od 160 puta, od čega 98 puta kao metafora, 14 puta kao usporedba, 14 puta simbolički, jednom kao metonimija itd. Uglavnom se prijelazni glagol rabi kada se naglašava pastirski rad i služba (čuvanje ovaca, koza, rjeđe goveda ili magaraca), a imenica רֹעֵה, mn. רֹעִים (grč. ποιμήν, -ένος, ό) – pastir pojavljuje se oko 80 puta. Glagol i imenica (s korijenom i u izvedenicama) pojavljuju se 23 puta u Knjizi Postanka, 7 puta u 1 Sam, dvaput u 2 Sam, 8 puta u Psalmima, 17 puta u proroka Izaije, 27 puta u proroka Jeremije, 32 puta u proroka Ezekiela, 5 puta u proroka Miheja, 14 puta u proroka Zaharije itd. U više od tri četvrtine pojavnica u Starome zavjetu korijen se ove riječi rabi u figurativnome smislu.[449]

U *Septuaginti* se glagol רָעָה 38 puta prevodi glagolom ποιμαίνω ('pasti', 'brinuti se'), 22 puta glagolom βόσκω ('pasti', 'hraniti', 'uzdržavati'), 14 puta glagolom νέμω (inf. νέμειν – 'izvoditi na pašu', 'pasti', 'upravljati', 'vladati'; također glagol νομεύω – 'pasti', 'čuvati' i

---

[445] Usp. isto, str. 53; R. HUNZIKER-RODEWALD, isto, str. 46; B. C. BIRCH, isto, str. 1233; W. BRUEGGEMANN, isto, str. 119; T. W. CARTLEDGE, isto, str 299.

[446] Am 7, 14 – 15: לֹא־ נָבִיא אָנֹכִי וְלֹא בֶן־ נָבִיא אָנֹכִי כִּי־ **בוֹקֵר** אָנֹכִי **וּבוֹלֵס שִׁקְמִים:** (lo nabi 'anoki velo ben nabi 'anoki ki bovker 'anoki ubovles šikmim).

[447] Post 29, 9: „Dok je on još s njim govorio, dođe Rahela s ovcama svoga oca. Bila je, naime, pastirica“ (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς καὶ Ραχηλ ἡ θυγάτηρ Λαβαν ἤρχετο μετὰ **τῶν προβάτων** τοῦ πατρὸς αὐτῆς· αὐτὴ γὰρ **ἔβοσκεν τὰ πρόβατα** τοῦ πατρὸς αὐτῆς.).

[448] Usp. O. BOROWSKI, *Daily Life in Biblical Times*, Archeology and Biblical Studies, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003., str. 48.

[449] Precizan broj pojavnica pojmova vezanih za pastirsku službu navodi D. Kroneman (isto, str. 85 – 92).

imenica νομεύς, -έως, ὁ – 'pastir'; ἡ νομή – 'paša', 'pašnjak' i νέμος, -εος, τὸ – 'paša'), jednom glagolom τρέφω ('hraniti', 'brinuti se'), διώκω ('slijediti', 'ići za kim', 'goniti', 'tjerati') i ὁδηγέω ('voditi'). Aktivni particip (nesvršeni glagol koji može imati značenja i obilježja imenica i pridjeva) pojavljuje se 65 puta s prijevodom ποιμήν, 3 puta ποιμανῶν, jednom νέμων, βόσκων i (σκεύη) ποιμενικὰ.[450]

Pojam pastira u Starome zavjetu također se pojavljuje nekoliko puta u još dvjema inačicama; dvaput נֹקֵד (noked) – 'pastir' i jednom בּוֹקֵר (bovker) – 'pastir', 'stočar', 'uzgajatelj stoke' (Am 7, 14). Pojam stada צֹאן (con) najčešće se pojavljuje, čak 261 put, od čega 179 puta u doslovnome značenju, 36 puta metaforički (osim analiziranih mjesta uglavnom se pojavljuje u proročkim tekstovima), 24 puta kao usporedba i 9 puta simbolički (u proroka). Drugi naziv za stado עֵדֶר (eder) pojavljuje se tridesetak puta, od čega više od polovine u figurativnome značenju; 15 puta doslovno, 6 puta kao metafora, 9 puta kao usporedba, 4 puta simbolički.[451]

Koliko god je doslovna razina čitanja, u skladu s ulogom pastira, bila pogodna za gradbu složenoga simboličkoga, figurativnoga i metaforičkoga referentnog okvira značenja, primjetno je da su biblijski pisci izbjegavali izravno uporabiti metaforički naslov pastira za nekoga od biblijskih praotaca i izraelskih kraljeva.

3. 4. 2. 2. Jahve – jedini pastir Izraela

Metafora pastira proširena je u Starome zavjetu, ali u prvome redu odražava odnos izraelskoga naroda prema Jahvi kao jedinstvenomu pastiru. Metaforički se ovaj naslov, doduše, primjenjivao u različitim surječjima i na različite vrste vodstva (ne naslovno za pojedince, nego s obzirom na njihovu službu), osobito na političke, vjerske i narodne vođe, sudce koje je Jahve postavio za upravitelje izraelskomu narodu nakon njihove nevjernosti i otpadništva, kao i na mudre i ratnički uspješne kraljeve.[452] Ali, osim neizravno za Davida, nema naznaka da se naslov „pastir Izraelov“ rabio za nekoga od kraljeva koji je vladao u Izraelu.[453] Ova je suzdržanost zanimljiva poglavito s obzirom na bliskoistočnu tradiciju koju

---

[450] Usp. J. WALLIS, isto, str. 545; J. A. SOGGIN, „רעה: to tend“, *Theological Lexicon of the Old Testament* (ur. E. Jenni i C. Westermann), sv. 3, Hendrickson, Peabody, 1997., str. 1246; T. J. HEDRICK, isto, str. 141.
[451] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 88.
[452] Usp. T. S. LANIAK, isto, str. 111; J. W. VANCIL, isto, str. 1187 i 1188; P. L. GARBER, „Sheep, Shepherd“, *The International Standard Bible Encyclopedia* (ur. Geoffrey W. Bromiley i Gerald H. Wilson), Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1988., str. 20.
[453] J. Jeremias drži važnim naglasiti da se izraz „pastir“ nikada ne rabi kao službeni naslov za vladajućega kralja u Izraelu, pa ni za Davida (usp. J. JEREMIAS, „ποιμήν, ἀρχιποιμήν, ποιμαίνω, ποίμην, ποίμνιον“, *Theological Dictionary of the New Testament* (*TDNT*), (ur. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, prev. Geoffrey W. Bromiley),

smo gore predstavili. Razlog se može pronaći u vjerojatnosti „da kraljevstvo u Izraelu, za razliku od monarhija okolnoga svijeta, nije bilo ukorijenjeno u drevnoj tradiciji i povijesti. Moguće je da je naslov 'pastir', u vrijeme kada je Izrael usvojio kraljevstvo, već bio ispunjen nekim drugim pojmovima, tako da je jednostavno usvajanje ove alegorije bilo problematično.“[454]

Zbog svijesti da su drevni narodi Bliskoga istoka naslov pastira pripisivali svojim bogovima, u Izraelu se ovaj naslov, jer je to protivno njihovu prihvaćanju, rijetko i kasno, tek u četirima tekstovima, pojavljuje (pojedinačni smisao u Post 48, 15 i Ps 23, 1, zajednički smisao u Ps 80, 2, a Post 49, 24 tekstualno se smatra dvojbenim i ne uzima se kao dokaz).[455]

Za vrijeme loših kraljeva i upravitelja izraelski se narod, osobito u proročkim spisima, uspoređivao s ovcama bez pastira. Od kraljeva se i upravitelja očekivalo da budu poput dobrih pastira koji okupljaju, brinu se na primjeren način za svoj narod i štite ugrožene i slabe. Zato se metafora istinskoga pastira u Starome zavjetu, izrasla iz žive vjere i duboke svijesti o njegovoj stalnoj naklonosti i brizi, primjenjuje samo za Jahvu: „U SZ je opis Jahve kao izraelskoga pastira drevna uporaba, ali iznenađujuća nejasnoća referenci u kojima se rabi Jahvin naslov pokazuje da to nije samo neki formalni istočnjački iskaz. Primjena pastirske slike na Jahvu utjelovljena je u živoj Izraelovoj pobožnosti.“[456]

U Knjizi Postanka dvadeset tri se puta rabi pojam pastira, gotovo uvijek doslovno, izuzevši dvije metaforičke uporabe kada Jakov u blagoslovu[457] Josipovih sinova Efrajima i Manašea spominje Boga kao svoga pastira:

„Tako je davao svoj blagoslov Josipu govoreći:

'Bog, čijim su putovima hodili

---

sv. 6, WM. B. Ferdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1968. (ponovljeno izd. 1995.), str. 487 i 488; J. WALLIS, isto, str. 550.

[454] J. WALLIS, isto.

[455] Usp. isto.

[456] J. JEREMIAS, isto, str. 487.

[457] Po mišljenju Clausa Westermanna ovaj se tekst svrstava u obećanje („Verheissungswort“) koje je doduše izrečeno u obliku blagoslova („Segenswort“). On ga vidi kao jednostavno obećanje o povećanju potomstva („Einfach Mehrungsverheissung“), što ipak proturječi trostrukomu paralelizmu obećanja. Westermann dalje tvrdi da riječi ovoga blagoslova nisu izovrne, nego su kasniji dodatci, kao povezivanje predaje očeva s židovskom vjerom. Za to ne iznosi utemeljene dokaze, nego zaključak iznosi na temelju pretpostavke da su se pastirske slike o Bogu izvorno primjenjivale na Izrael kao zajednicu (Ps 80, 2), a tek kasnije (kao u Ps 23) na pojedince (usp. C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (Biblischer Kommentar Altes Testament 1/3), Neukirchener Verlag, 1982., str. 212 – 214). S ovim se mišljenjem ne slaže Marjo Christina Annette Korpel koja tvrdi da je pojedinačna uporaba pastirskoga naslova osvjedočena u Egiptu i Babiloniji od najranijih dana. Upitno je također postoji li razlika između zajedničke i pojedinačne uporabe u pojmovnome svijetu Izraela, kao što je varljiva i pojedinačna narav Ps 23 jer je „očito pjesnikova nakana ohrabriti mnoštvo svoje braće svojim povjerenjem u Jahvu njegova pastira“ (usp. M. C. A. KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Ugarit-Verlag, Münster, 1990., str. 450).

oci moji Abraham i Izak,

Bog, koji mi je pastir bio

otkako postah pa do danas...'“ (Post 48, 15).[458]

Blagoslov otkriva hijastičku strukturu u kojoj se najprije govori o praocima Abrahamu i Izaku koji su metaforički bili poslušni Bogu, a potom se naglašava da je Jahve bio Jakovljev pastir. Pritom Jakov ne kaže da je hodio Božjim putovima, kao njegovi očevi (אֲבֹתַ֤י לְפָנָיו֙ הָאֱלֹהִ֔ים שֶׁרֹ֖אֲ הִתְהַלְּכ֣וּ – doslovno: Bog, pred kojim su hodili moji očevi), nego sugerira da ga je Jahve, kao njegov pastir (הָאֱלֹהִים֙ הָרֹעֶ֣ה אֹתִ֔י – Bog me je hranio, pasao), vodio (išao je pred njim) čitav život (מֵעוֹדִ֖י עַד־ הַיּ֥וֹם הַזֶּֽה׃ – čitav moj život do ovoga dana).[459]

Ponovno Jakov rabi metaforu pastira za Boga u svojoj oporuci pred okupljenim sinovima:

„Ali luk mu čvrst ostaje,

mišice mu ojačale,

rukom Jakog Jakovljeva,

imenom **Pastira**, Stijene Izraela,

Bogom, Ocem tvojim, koji ti pomaže,

Svesilnim koji te blagoslivlje... “ (Post 49, 24 – 25).[460]

Ova metafora Boga kao osobnoga pastira iz Post 48, 15, koja se primjenjuje i na zajednicu, nalazi se u molitvenome psalmu za obnovu Izraela: „Pastiru Izraelov, počuj, ti što vodiš Josipa k'o stado ovaca“ (Ps 80, 2)[461] i u pozivu na hvalu Jahvi: „Dođite, prignimo koljena i padnimo nice, priklonimo se Jahvi koji nas stvori. Jer on je Bog naš, a mi narod paše njegove, ovce što on ih čuva“ (Ps 95, 6 – 7).[462] Vrhunac je u Psalmu 23, „jedinstvenome u biblijskoj

---

[458] Post 48, 15: וַיְבָ֣רֶךְ אֶת־ יוֹסֵ֖ף וַיֹּאמַ֑ר הָאֱלֹהִ֔ים אֲשֶׁר֩ הִתְהַלְּכ֨וּ אֲבֹתַ֤י לְפָנָיו֙ אַבְרָהָ֣ם וְיִצְחָ֔ק **הָאֱלֹהִים֙ הָרֹעֶ֣ה אֹתִ֔י** מֵעוֹדִ֖י עַד־ הַיּ֥וֹם הַזֶּֽה׃ (vajbarek et jovsep vajomar ha'Elohim ašer hithaleku abotaj lepanav Abraham veJichak haElohim haroeh oti meovdi ad hajovm hazeh); grč. αὶ ηὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν ὁ θεός, ᾧ εὐηρέστησαν οἱ πατέρες μου ἐναντίον αὐτοῦ Αβρααμ καὶ Ισαακ, **ὁ θεὸς Ὁ τρέφων με** ἐκ νεότητος ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. Zanimljivo je da u grčkome prijevodu umjesto ποιμήν (pastir) nalazimo opisno Ὁ τρέφων με (onaj koji me hranio, koji se brinuo za me).

[459] Međutekstnu poveznicu nalazimo u Post 17, 1 – 2: „Kad je Abrahamu bilo devedeset i devet godina, ukaza mu se Jahve pa mu reče: Ja sam El Šadaj – Bog Svesilni. Mojim hodi putem i neporočan budi“ (לְפָנַ֖י וֶהְיֵ֥ה תָמִֽים׃ הִתְהַלֵּ֥ךְ – hithalek lepanai vehjeh tamim). Ista se značenjska struktura, u surječju saveza s Abrahamom i kao izraz njegove poslušnosti, hoditi pred (הַלְּכ֨וּהִתְ לְפָנָיו֙) pojavljuje i u Jakovljeljevu blagoslovu.

[460] Post 49, 24 – 25:: וַתֵּ֤שֶׁב בְּאֵיתָן֙ קַשְׁתּ֔וֹ וַיָּפֹ֖זּוּ זְרֹעֵ֣י יָדָ֑יו מִידֵי֙ אֲבִ֣יר יַעֲקֹ֔ב מִשָּׁ֥ם **רֹעֶ֖ה** אֶ֥בֶן יִשְׂרָאֵֽל׃ (vatšeb be'etan kaštov vajapozu zero'e jadav mide abir Jaakob mišam ro'eh eben Jisrael).

[461] Ps 80, 2: **רֹ֣עֵה יִשְׂרָאֵ֗ל** הַאֲזִ֗ינָה נֹהֵ֣ג **כַּצֹּ֣אן יוֹסֵ֑ף** (ro'eh Isra'el haazinah noheg kacon jovsep).

[462] Ps 95, 6 – 7: בֹּ֤אוּ נִשְׁתַּחֲוֶ֥ה וְנִכְרָ֑עָה נִ֗בְרְכָ֗ה לִפְנֵי־ יְהוָ֥ה עֹשֵֽׂנוּ׃ – (bov ništahaveh venikraah lipne Jahveh osenu) כִּ֣י הֽוּא אֱלֹהֵ֗ינוּ וַאֲנַ֤חְנוּ עַ֣ם מַ֭רְעִיתוֹ **וְצֹ֣אן** יָדֽוֹ – (ki hu elohenu vaanahnu 'am maritov vecon jadov).

tradiciji“, „kraljevskome psalmu“[463] koji u opisu slavlja naglašava kraljevsku protežnicu metafore pastira.

Božanski pastir, bez obzira na okolnosti, pruža sve što je potrebno, hranu i vodu, odmor, zaštitu i utjehu u svakoj pogibelji, nadu i okrjepu za dušu.[464] Iskustvo dnevnoga ritma pastira i stada u snažnim slikama odražava sigurno vodstvo i povjerenje, s mogućim aluzijama na povijesne okolnosti, što se nikako ne može uzeti samo kao psalmistova pojedinačna pripovijest, iako je ton psalma u cjelini vrlo osoban, nego je dio tradicije, središnjega događaja izraelskoga naroda povezan s boravkom u pustinji i izlaskom. Osobna protežnica, ipak, nikada ne pomiče središnje motrište s Jahvina značaja kao pastira. [465]

Metafora se pastira, po Hedrickovim tvrdnjama, „od početka do kraja psalma širi i spaja u svim svojim različitim vidovima s osnovnom i sveobuhvatnom temom izlaska, uključujući lutanja pustinjom i konačan ulazak i prebivalište u obećanoj zemlji ili 'Božjemu području'“.[466]

Psalmist svoje pouzdanje i sigurnost u Jahvu kao pastira temelji na Jahvinoj pastirskoj brizi za Izrael u vrijeme izlaska i godina hoda kroz pustinju. Temom izlaska zapravo se obogaćuje značenje ovoga psalma jer „metafore nisu pojednostavljene usporedbe ovaca i pastira, nego su jezično povezane s Božjom skrbi i zaštitom za boravka u pustinji i s njegovom vjernosti držati savez s Izraelom kako bi ga doveo na mjesto/područje obilja, zemlju 'koja se prelijeva'“.[467]

Međutim, u psalmima nalazimo i suprotne primjere, negativne osjećaje i stanja pojedinaca i zajednice nakon poraza, suočenih sa smrti, s neskrivenim prigovorom Jahvi da su ostavljeni i rasuti među narodima, izručeni na nemilost neprijateljima (Ps 44, 12. 23).[468] Na kraju se psalmist, kao dokaz posvemašnjega zanemarivanja i napuštanja, jada božanskomu pastiru da spava i skriva se pred njihovim nevoljama (Ps 44, 24 –25). U taj se okvir uklapa i govor o prividnoj sreći bezbožnika, sa snažnom metaforom smrti kao pastira koji odvodi ljude u propast (Ps 49, 13 – 16).[469]

---

[463] Ron Tappy kaže da Psalam 23 tvori krasan kraljevski psalam, za recital na svečanosti dana krunidbe (usp. R. TAPPY, „Psalm 23: Symbolism and Structure“, *The Catholic Biblical Quarterly*, sv. 57, str. 255.

[464] Ps 23: „Gospodin je pastir moj: ni u čem ja ne oskudijevam“; hebr. :יְהוָה רֹעִי לֹא אֶחְסָר – (Jahveh roi lo 'ehsar); grč. Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.

[465] Usp. T. J. Hedrick, isto, str. 145 i 148.

[466] Isto; usp. D. N. FREEDMAN, „The Twenty-Third Psalm“, *Michigan Oriental Studies in Honor of George G. Cameron*, The University of Michigan Press, 1976., str. 139 i 140.

[467] T. J. HEDRICK, isto, str. 145 i 146.

[468] Ps 44, 12. 23: „Dao si nas k'o ovce na klanje i rasuo nas među neznabošce...
Ali zbog tebe ubijaju nas dan za danom i mi smo im k'o ovce za klanje.“
תִּתְּנֵנוּ כְּצֹאן מַאֲכָל וּבַגּוֹיִם זֵרִיתָנוּ: (titenenu kecon ma'akal ubagovjim zeritanu);
כִּי־ עָלֶיךָ הֹרַגְנוּ כָל־ הַיּוֹם נֶחְשַׁבְנוּ כְּצֹאן טִבְחָה: (ki 'aleka horagnu kal hajovm nehšabnu kecon tibhah).

[469] Ps 49, 13 – 15: „Čovjek koji nerazumno živi

Među autorima koji su proučavali metaforu pastira i ovaca, uz navedenoga Joachima Jeremiasa, posebnu pozornost zalužuje Timothy S. Laniak. U nastojanju pružiti cjelovitu biblijsku teologiju ove metafore Laniak prati pastirsku tradiciju u Starome i Novome zavjetu, na temelju bliskoistočne tradicije i izraelskoga poimanja vladara kao pastira. On tvrdi da postoji „prepoznatljiv pastirski tok tradicije“ koji prolazi kroz Sveto pismo od početka do kraja. Jasno pritom razlikuje dvije temeljne protežnice unutar ove pastirske tradicije.

Prva se odnosi na izlazak iz egipatskoga ropstva, Jahve je pastir, a Mojsije njegov potpastir, pri čemu je Jahve zaštitnik, skrbnik i vodič izraelskoga naroda u njihovu izlasku iz ropstva, lutanju pustinjom i osvajanju obećane zemlje kao vrhuncu ispunjenja Jahvinih obećanja. U drugoj tradiciji Jahve je pastir, a David njegov potpastir, s Jahvinim obećanjem da će poslati kraljevskoga Pastira, Mesiju.[470]

Ovaj pojam potpastira nije biblijski, nego autori njime žele naglasiti kako su izraelske vođe određene, pozitivno ili negativno, svojim odnosom prema Jahvi, pastiru Izraela, pa se način na koji vode Božji narod vrjednovao i kritizirao iz ove perspektive, u kojoj je mjeri njihov značaj odraz Jahvine pastirske brige.[471]

Po objema, dakle, tradicijama Jahve je Izraelov pastir, a Mojsije i David postaju prototipne vođe u pastirskoj tradiciji. Proroci, posebice za vrijeme i poslije progonstva, razvijaju ove tradicije s nadom i iščekivanjem *drugoga izlaska* i pravednoga-kraljevskoga Pastira – Mesije. U doba velikih kriza i osporavanja vodstva u proročkoj tradiciji sve više dominira tema nevjernih i zlih pastira.[472]

J. Jeremias tvrdi da se Izrael razlikuje od bliskoistočnih tradicija po tome što je Jahve jedini pravi pastir, a svi koji mu služe svojim vodstvom legitimni su u mjeri u kojoj ga slijede kao uzorna pastira. Zato će, kao jasan odgovor na krizu vodstva na koju upozoravaju proroci za vrijeme i poslije progonstva, Jahve preuzeti pastirsku brigu, imenovati vjernije i bolje

---

sličan je **stoci** koja ugiba.
Takav je put onih koji se ludo uzdaju,
to je konac onih koji uživaju u sreći:
Poput **stada** redaju se u podzemlju,
smrt im je pastir, a dobri njima vladaju.“
וְאָדָם בְּיִקָר בַּל־ יָלִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ: (ve'adam bikar bal jalin nimšal kabehemovt nidmu) – dosl. „Čovjek koji ne prenoćuje (ne ostaje) u svojoj raskoši“.
זֶה ־ דַרְכָּם כֶּסֶל לָמוֹ וְאַחֲרֵיהֶם בְּפִיהֶם יִרְצוּ סֶלָה: (zeh darkam kesel lamov ve'aharehem bepihem jircu Selah)
לִשְׁאוֹל שִׁתוּ **מָוֶת רֹעֵם** וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וצירם **כִּצְאֹן** (kacon liš'ovl šatu mavet jir'em vajirdu bam ješarim laboker veciram).

[470] T. S. LANIAK, isto, str. 24 i 25.
[471] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str.138.
[472] Usp. T. S. LANIAK, isto.

pastire i napokon poslati pastira koji će biti „budući mesijanski Davidov Sin“. Ovaj autor ukratko razvija temu Pastira-Mesije od proroka Jeremije, preko Deutero Zaharije, do Novoga zavjeta. Posvetivši se metafori pastira s temom krize vodstva u biblijskoj tradiciji i u Matejevu Evanđelju, osobito naglašava negativan stav u židovskoj tradiciji prema pastirima.

Po negativnim komentarima Midraša[473] na Psalam 23 očito je Jeremiasu da je rabinima zapanjujuće što se Boga usporedilo s pastirima, koji su po svojoj naravi prezreni.[474] Sličnu iznenađenost kakvu su rabini doživjeli zbog Midraša o Psalmu 23, Jeremias pokazuje u razumijevanju „farizejskoga rabinizma“, imajući pred sobom Isusovu pastirsku sliku u prispodobama kada farizejima i pismoznancima govori o Bogu (Lk 15, 4 – 7; Mt 18, 12 – 14).

Čini se da je Jeremias prisiljen pomiriti Isusove pozitivne reference o pastirima s negativnim rabinskim stavovima i sugerira da Isus povezuje Boga s pastirom kao dio njegove veće prakse poštovanja i poistovjećivanja s onim niskim.[475] Ovakvo je tumačenje uvjetovano pretpostavkama sveopćega negativnog razumijevanja pastira, tako da je uvjerljivije tražiti razloge zašto se u Novome zavjetu Boga ne naziva pastirom u kristološkoj tvrdnji o Isusu kao obećanome Pastiru-Mesiji.

Jeremias naglašava Isusovu svijest o sebi kao Pastiru-Mesiji na temelju obećanja mesijanskoga pastira u Starome zavjetu. U govoru o svojemu poslanju Isus se upravo služi slikama pastira, koji je „poslan k izgubljenim ovcama Doma Izraelova“ (Mt 15, 24).[476] O tome će više biti govora u odjeljku o metafori pastira u Evanđeljima.

Slike pastira i ovaca, recimo zaključno, u Petoknjižju se ne iskazuju samo metaforama nego i simboličkim jezikom i sličnostima.[477] Jahve je izvorno prikazan kao pastir svojega

---

[473] Midraš (מִדְרָשׁ) izvodi se od glagola דָּרַשׁ (daraš), sa značenjem tražiti, pomno tražiti, pribjeći, ispitati. Riječ je o židovskoj metodi proučavanja i komentiranja biblijskih tekstova, kojom se nastoji otkriti širi smisao i duh teksta. Izraz se rabi i za rabinsko djelo koje na taj način tumači Pismo. הֲלָכָה – zbirka tumačenja pravnih, vjerozakonskih propisa i הַגָּדָה – povijesni, dogmatski, filozofski, pripovjedački i homiletički komentari.

[474] Usp. J. JEREMIAS, isto, 488 i 489. Joachim Jeremias, kao i Erich Beyreuther (bilj. 227), navodi komentar Midraša na Psalam 23: „Nijedan položaj na svijetu nije tako prezren kao pastirski“ (str. 489, bilj. 42). Ovo su riječi iz pouke rabina Jose ben Hanina iz drugoga dijela komentara na ovaj Psalam, koji još kaže da „pastir po sve dane hoda sa svojim štapom i svojom torbicom“, predstavljajući pastire besposličarima. To se preklapa s riječima rabina Jakova u trećemu dijelu, u svjetlu Ponovljenoga zakona 2, 7: „Da ne bih pomislio da će Bog blagosloviti i onoga koji besposleno sjedi, Pismo glasi: *Ta Jahve te, Bog tvoj, blagoslovio u svim djelima tvojih ruku*, podrazumijevajući kada čovjek radi, gle, blagoslovljen je; ali ako ne radi, nije blagoslovljen“ (W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms* (I), Yale University Press, New Haven i Oxford University Press, London, 1959., str. 327 i 328).

[475] Usp. J. JEREMIAS, isto, str. 490; T. J. HEDRICK, isto, str. 13.

[476] Usp. isto, str. 491 – 492; isto, str. 14.

[477] Dick Kroneman tvrdi da, iako postoje jezično-pragmatičke razlike između sličnosti i metafora, nema razloga da se tematsko izlaganje slika pastira i ovaca ograniči samo na metafore, jer se, s kognitivnoga i tematskoga motrišta metafore i sličnosti odnose na vrlo slične misli. Oni su zapravo nadopunjavajući izričaji figurativnoga jezika i mogu se međusobno osvjetljivati (usp. D. KRONEMAN, isto, str. 81).

izraelskog naroda, vjerske zajednice, a u kasnijoj fazi njegova se pastirska briga primjenjivala i na pojedince.[478] To ne znači i da su slike Jahve pastira u odnosu prema narodu starije od onih kojima se izriče odnos Jahve i pojedinih osoba.[479] Brojni su starozavjetni tekstovi u kojima se Jahve izričito naziva i vlasnikom stada, tako da se njegova služba ne usmjerava samo na pružanje, vodstvo, ujedinjenje izraelskoga naroda, nego i „na Jahvina prava i obveze prema svojemu narodu i na presudu koju će donijeti lažnim pastirima koji su zanemarili, zlostavljali i napustili njegov narod“.[480]

Izravne slike pastira i ovaca, kao izraz Jahvina bržnog odnosa prema njegovu narodu i vodstva, vrlo su rijetke. Bez obzira na to što Jahve nigdje u Petoknjižju nije izričito oslovljen pastirom Izraela, tekstovi o njegovu vodstvu izraelskoga naroda kroz pustinju, zbog svoje naravi, pogodni su za tumačenje u svjetlu pastirske brige.

Prema Izl 13, 21: „Jahve je išao pred njima, danju u stupu od oblaka da im put pokazuje, a noću u stupu od ognja da im svijetli“[481], čime se izriče da je Javhe vodio izraelski narod na putu izlaska iz Egipta. Isti glagol za vodstvo pojavljuje se i u prvome dijelu Mojsijeva hvalospjeva Jahvi (Izl 15, 13).[482] U drugome se dijelu snažno Jahvino vodstvo izriče glagolom **נָהַל** i to prema njegovu svetom prebivalištu, što se „vjerojatno odnosi na svetište u Šilu, a konačno na hram na gori Sionu, 'mjestu' koje bi Jahve 'izabrao' (usp. Pnz 12, 14)“.[483] Pojam vodstva u tekstovima o izlasku nadopunja se pojmom zaštite, u liku anđela kojega Jahve šalje pred Izraelcima da ih čuva na putu (לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ) i dovede ih u kanaansku zemlju (Izl 23, 20).[484] Zauzvrat od njih traži poslušnost i poštovanje (וּשְׁמַע מִפָּנָיו הִשָּׁמֶר בְּקֹלוֹ – poštuj ga i slušaj njegov glas), bespogovorno pokoravanje anđelovu vodstvu (Izl 23, 21).[485]

Mnogo je neizravnih metafora pastira, „in absentia“, „gdje se, umjesto jasnoga metaforičkog izraza 'Jahve je moj pastir', rabi glagol **נָהַל** – 'voditi' (usp. Izl 15, 13), koji bi

---

[478] Usp. C. WESTERMANN, isto, str. 214.

[479] Ovdje se posebno misli na patrijarhe Abrahama, Izaka i Jakova. Primjer Jakvoljeva blagoslova (Post 48, 15), u kojemu on Boga naziva svojim pastirom, ide u prilog drevnim uporabama metafore pastira prijemijenjene na pojedince. Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 81.

[480] Usp. isto, str. 82.

[481] Izl 13, 21: וַיהוָה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדָּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה: (Jahveh holek lipnehem jovmam be'amud 'anan lanhotam haderek velajlah be'amud 'eš lehair lahem laleket jovmam valajelah).

[482] Izl 15, 13: „Milošću svojom vodio si ovaj narod, tobom otkupljen, k svetom tvom stanu snagom si ga svojom upravio“ (נָחִיתָ בְחַסְדְּךָ עַם־ זּוּ גָּאָלְתָּ **נֵהַלְתָּ** בְעָזְּךָ ־לֹאֶ נְוֵה קָדְשֶׁךָ:) – nahita behasdeka 'am zu ga'aleta nehalta be'azeka 'el naveh kadšeka). Glagol **נָהַל** pojavljuje se 18 puta u psalmima.

[483] D. KRONEMAN, isto, str. 101.

[484] Izl 23, 20: „Šaljem, evo, svog anđela pred tobom da te čuva na putu i dovede te u mjesto koje sam priredio“ (הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל־ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֵכַנְתִּי:) – hineh 'anoki šoleah mal'ak lepaneka lišmareka badarek velahabi'aka 'el hamakovm 'ašer hakinoti)

[485] Izl 23, 21 – 22: „Poštuj ga i slušaj! Ne buni se protiv njega, jer vam neće opraštati prekršaje; ta moje je ime u njemu. Ako mu se budeš vjerno pokoravao i budeš vršio sve što sam naredio, ja ću biti neprijatelj tvojim neprijateljima i protivnik tvojim protivnicima.“

mogao podrazumijevati da se na njegov subjekt misli kao na pastira. U nekim slučajevima, kao s glagolom **שָׁמַר** (šamar) – (brižno) 'čuvati', nije uvijek lako znati tvori li pastirska slika pozadinu ili ne.“[486] Stoga je važno izbjegavati zamku tumačenja svih pojavnica glagola **שָׁמַר**, 'čuvati', kao podrazumijevanu metaforu pastira. U Aronovu blagoslovu (Br 6, 24) osobito prevladava riječ čuvati, ali se ne može tvrditi da je tekst izvorno motiviran nekom od pastirskih slika. Surječje je, dakle, presudan čimbenik koji određuje pravo značenje. Slike pastira postoje, na primjer, u odlomku o Kajinovu bratoubojstvu, dok Bogu odgovara: „Zar sam ja čuvar brata svoga?“ (Post 4, 9).[487] Prema uvjetno uvjerljivome tumačenju ove rečenice („Nisam ja pastir, nije moj posao brinuti se za druge.“) Kajin ne iskazuje samo ravnodušnost prema Abelovoj sudbini nego izražava i prijezir prema zanimanju svojega brata, kojega je netom prije ubio zbog zavisti.[488]

Prorok Izaija opisuje Jahvu u slici brižnoga pastira: „Kao pastir pase stado svoje, u ruke uzima jaganjce, nosi ih u svome naručju i brižljivo njeguje dojilice“ (Iz 40, 11).[489] Ovoj brižnosti i zaštiti slabih i ranjivih prethodi naglašavanje Jahvine suverene moći i vlasti: „Gle, Gospod Jahve dolazi u moći, mišicom svojom vlada!“ (Iz 40, 10).[490] Očita je Izaijina nakana, metaforom pastira pokazati Jahvu kao onoga koji proviđa sve što je potrebno za život, pruža sigurno vodstvo i zaštitu nejakima, slabima i osobito ranjivima. Međutekstnu poveznicu s Iz 40, 11 nalazimo u Jakovljevu odgovoru Ezavu: „Zna gospodar moj da su djeca nejaka. Osim toga, valja mi se brinuti o ovcama i kravama koje doje: ako bi se tjerale prebrzo samo jednog dana, sve bi pocrkale“ (Post 33, 13).

---

[486] Isto, str. 82 i 83. U hodočasničkome Psalmu 121 Jahve je prikazan kao čuvar Izraela (**שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל** – šumer Jisra'el) i korijenski se riječ šest puta pojavljuje. Ne postoji uvjerljivi tragovi koji bi upućivali na to da se ovaj psalam može promatrati u slici pastirske brige za ovce, iako bi se tri retka (3 – 4. 6. 8) mogla dovesti u vezu s tim:
„Tvojoj nozi on posrnuti ne da
i neće zadrijemati on čuvar tvoj.
Neće ti sunce nauditi danju
ni mjesec noću.
Čuvao Jahve tvoj izlazak i povratak
odsada dovijeka“ (יְהוָה יִשְׁמָר־ צֵאתְךָ וּבוֹאֶךָ מֵעַתָּה וְעַד־ עוֹלָם:
יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא־ יַכֶּכָּה וְיָרֵחַ בַּלָּיְלָה:
הִנֵּה לֹא־ יָנוּם וְלֹא יִשָּׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל:
אַל־ יִתֵּן לַמּוֹט רַגְלֶךָ אַל־ יָנוּם שֹׁמְרֶךָ:
– 'al jiten lamovt ragleka 'al janum šomereka; hineh lo janum velo jišan vmer Jisra'el; jovmam hašemeš lo jakekah ve jareah balajelah; Jahveh Jišmar ceteka ubov'eka me'atah ve'ad 'ovlam).

[487] Post 4, 9: **וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי:** (vajomer lo jada'ti hašomer 'ahi 'anoki)

[488] Usp. isto, str. 83.

[489] Iz 40, 11: כְּרֹעֶה עֶדְרוֹ יִרְעֶה בִּזְרֹעוֹ יְקַבֵּץ טְלָאִים וּבְחֵיקוֹ יִשָּׂא עָלוֹת יְנַהֵל – kero'eh 'edrov jir'eh bizrov jekabec telaim ubehekov jisa 'alovt jenahel).

[490] Iz 40, 10: הִנֵּה אֲדֹנָי יְהוִה בְּחָזָק יָבוֹא וּזְרֹעוֹ מֹשְׁלָה לוֹ (hineh 'adonai Jahveh behazak jabov uzero'ov mošelah lov).

Izričite se metafore, kao što smo vidjeli, rijetko pojavljuju u Postanku, u Izlasku ih nema nikako[491], označavajući Jahvino vodstvo izraelskoga naroda iz ropstva u slobodu. U većini surječja o izlasku metafora je pastira motivirana „povijesnim okolnostima prijetećega progonstva i/ili obećanoga povratka u Izrael. Povratak u Izrael prikazan je u pojmovima novoga izlaska. Tako je prvi izlazak (iz Egipta u Kanaan) prikazan u retrospektivi kao događaj u kojemu Jahve kao pastir vodi svoj narod u obećanu zemlju.“[492]

Istaknutije i razvijene metafore pastira nalazimo u psalmima i proročkim knjigama. Proroci, osobito predegzilski prorok Jeremija, prognani prorok Ezekiel i poslijeegzilski prorok Zaharija, prikazuju najuzvišenije slike pastira, ali ne oklijevaju rabiti pojmove pastira da bi opisali izraelske političke vođe i tuđince kao loše i zle pastire, osobito naglašavajući mračnu stranu njihova vodstva i odnosa prema narodu. Proročka metafora zlih pastira nastaje nakon razorenja Jeruzalema (587. pr. Kr. vojska kralja Nabukodonozora zauzela je Jeruzalem, razorila Hram i odvela Židove u babilonsko ropstvo) i slikovito prikazuje nevjerno i nasilno vodstvo.[493] U tekstovima navednih proroka uvijek dominiraju dva antitetska afektivna dijela – očaj i nada. S jedne strane, proroci podsjećaju na ponašanje izraelskih vođa s otvorenom, oštrom, zajedljivom kritikom jer nisu izvršili zadaću koju im je Jahve odredio, nisu zaštitili narod ni brinuli se za nj. Zato „proroci (i Jahve) stavljaju punu krivicu za Izraelovo prognaničko stanje pred njihove noge. S drugoga motrišta, proroci proglašavaju budućnost punu nade, jer Javhe obećava kaznu kao odgovor za grijehe prošlih izraelskih pastira i obnovu Izraela, s uspostavom novoga davidovskog lika koji će pravedno i pravično pasti Izraela.“[494] Jahve, jedini istinski pastir, ustat će protiv zlih pastira, sam će „skupiti ostatak svojih ovaca“ i podići će im prave pastire koji će ih pasti (usp. Jr 23, 1 – 4).[495]

---

[491] J. Jeremias napominje da se pastirski izrazi rabe u motivu izlaska i hoda u pustinji, ali „teško je odrediti“ u kojoj je mjeri riječ o metafori pastira i ovaca (usp. J. JEREMIAS, isto, str. 487).
[492] D. KRONEMAN, isto, str. 81.
[493] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 163.
[494] J. WILLITS, isto, str. 58.
[495] Jr 23, 1 – 4: „Jao pastirima koji upropašćuju i raspršuju ovce paše moje“ – riječ je Jahvina. Soga ovako govori Jahve, Bog Izraelov, protiv pastira koji pasu narod moj: „Vi ste raspršili ovce moje, rastjerali ih, niste se brinuli za njih. Zato ću se ja sada pobrinuti za vas zbog zlodjela vaših – riječ je Jahvina. I sam ću skupiti ostatak svojih ovaca iz svih zemalja kamo sam ih raspršio i vratiti ih na ispaše njihove: bit će plodne i množit će se. I podići ću im pastire da ih pasu te se ničega više neće bojati ni plašiti, niti će se gubiti“ – riječ je Jahvina (יְהוָה: ם אֹתָם הִדַּחְתִּי אֲשֶׁר־אֶתְהֶן וַהֲשִׁבֹתִי שָׁ וְרָבוּ: וּפָרוּ נְוֵהֶן עַל־נְאֻם־יִפָּקֻדוּ וְלֹא יֵחַתּוּ וְלֹא־עוֹד יִירְאוּ וְלֹא־וְרָעוּם רֹעִים עֲלֵיהֶם וַהֲקִמֹתִי נִי אֹתָם פְּקַדְתֶּם וְלֹא וַתַּדִּחוּם צֹאנִי אֶת־הֲפִצֹתֶם הָאֲרָצוֹת מִכֹּל צֹאנִי שְׁאֵרִית אֶת־אֲקַבֵּץ וַאֲנִי יְהוָה: נְאֻם־מַעַלְלֵיכֶם רֹעַ אֶת־עֲלֵיכֶם פֹּקֵד הִנְ ים רֹעִים הוֹיהָרֹעִים עַל־יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יְהוָה אָמַר כֹּה־לָכֵן יְהוָה: נְאֻם־מַרְעִיתִי צֹאן אֶת־וּמְפִצִּים מְאַבְּדֵ אַתֶּם עַמִּי אֶת־הָרֹעִים).

3. 4. 3. Metafora pastira u Evanđeljima

Kao uvod u govor o metafori pastira u četirima Evanđeljima nastojali smo pružiti povijesnu pozadinu uporabe ove metafore u bliskoistočnome ozemlju, koja je imala snažan utjecaj i na biblijsku tradiciju, sve do starozavjetnih proročkih tekstova koji svoje ispunjenje nalaze u evanđeoskim tekstovima. Novozavjetne slike pastira i ovaca čvrsto su ukorijenjene u starozavjetnim slikama, osobito u Ezekielovim, Jeremijinim, Zaharijinim i Mihejevim proročkim tekstovima, bez čega je teško razumjeti Isusove metafore pastira i ovaca. Snažna međutekstna povezanost između Staroga i Novoga zavjeta, u svjetlu metafore pastira, pokazuje se i u jednako jasno izrečenoj razlici između dobrih i loših pastira. Važno je pritom svratiti pozornost na razliku između slika pastira i ovaca i slika kojima se prikazuje vodstvo; slike pastira i ovaca kudikamo su šire od slika vodstva i mogu se odnositi na vlast, skrb, zaštitu, izbavljenje. Metaforički se pojam vođe (ὁδηγός) kao i glagol *voditi* (ὁδηγέω) javlja u nekoliko evanđeoskih tekstova (Mt 15, 14; 23, 16. 24; Lk 6, 39; Iv 16, 13), nasuprot, primjerice, doslovnomu značenju u Djelima apostolskim (Dj 1, 16) gdje se za Judu kaže da je postao vođom onima koji su uhitili Isusa, tj. doveo ih je na mjesto gdje je Isus bio.[496]

Isus nekoliko puta farizeje i pismoznance naziva slijepim vođama i vođama slijepaca (ὁδηγοὶ τυφλοὶ i ὁδηγοὶ τυφλῶν)[497], ali nigdje nema potvrde da su izraelske vjerske vođe nazvane lažnim ili lošim pastirima. S druge strane, pojmovi: 'kradljivci' (κλέπτης/κλέπται), 'razbojnici' (λῃστής/λῃσταί), 'tuđinac' (ἀλλοτριός), 'najamnik' (μισθωτός) u Ivanovu Evanđelju (Iv 10, 1 – 13) „mogli bi se primijeniti na one izraelske vođe koji nisu vodili brigu za izraelsko stado“.[498]

Bez obzira na tvrdnje nekih autora da postoji oprječnost između pozitivne uporabe metafore pastira u Novome zavjetu u vjerskoj domeni i negativnoga vrjednovanja pastira u sociološko-ekonomskoj domeni u Palestini u Isusovo vrijeme, po kojemu pastiri nisu samo sudjelovali u prezrenoj trgovini, i tako povezivani s lopovima i varalicama, nego ih se držalo i obredno nečistima, brojni su pisani tragovi koji dovode u pitanje takav stav.[499] Sumnja

---

[496] Dj 1, 16: „Braćo! Trebalo je da se ispuni Pismo što ga na usta Davidova proreče Duh Sveti o Judi koji bijaše vođa onih što uhvatiše Isusa“ (ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυὶδ περὶ **Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ** τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν).

[497] Mt 15, 14: „Pustite ih! Slijepi su, vođe slijepaca! A ako slijepac slijepca vodi, obojica će u jamu pasti“ (ἄφετε αὐτούς· **τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν**· τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται).

[498] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 156.

[499] Joachim Jeremias nabraja „prezrena zanimanja“ s popisa u Mišni (*m Qidd.* 4:14): jahača magaraca i deva, trgovca lončarstvom, pastira (stočara), trgovca općenito, liječnika, mesara i u Talmudu (*b. Sanh.* 25b): kockara,

ponajprije izrasta iz činjenice da su glavni izvori negativnoga stava prema pastirima, Mišna i Talmud, vrlo kasni i teško ih je s punom sigurnosti primijeniti na Isusovo vrijeme.[500]

Joachim Jeremias navodi odlomak iz Mišne u kojemu rabini govore o primjerenim zanimanjima za njihove sinove, tvrdeći da je pastirsko zanimanje bilo prezrena trgovina: „Abba Gurion iz Sidona je rekao, u ime abba Guryja: 'Čovjek ne bi trebao učiti svoga sina da bude jahač magarca, jahač deve, ni brijač, mornar, pastir, ili trgovac. Jer njihova trgovina je trgovina lopova.' Rabin Juda kaže u svoje ime: 'Većina jahača magaraca su zli; većina jahača deva je pristojna (časna), većina mornara je pobožna, najbolji liječnik ide u Gehen[501], a najbolji mesar je Amalekov[502] partner.' Rabin Nehorai kaže: 'Trebao bih napustiti svaku trgovinu i svoga sina poučiti samo Tori. Jer, čovjek jede svoj plod u ovome svijetu i glavno ostaje za svijet koji dolazi. No drugi zanati nisu takvi. Kada se čovjek razboli ili ostari ili ima bolove i ne može raditi svoj posao, eto, umire od gladi. Ali s Torom nije tako. Nego ona ga čuva od svakoga zla kada je mlad i pruža mu budućnost i nadu kada je star'" (*m. Kidd.* iv. 14).[503]

---

kamatara, vježbača golubova, trgovca proizvodima subotnje godine, pastira (stočara), carinika i poreznika (J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Fortress, Philadelphia, 1969., str. 304). O upitnosti opravdanosti negativnoga stava prema pastirima Jeremias govori u istome djelu, str. 303 – 312; J. R. DONAHUE, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress, Philadelphia, 1988., str. 148; K. E. BAILEY, *Poet and Peasant*, William. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1976., str. 147.

[500] Usp. J. NEUSNER, *Introduction to Rabbinic Literature*, Anchor Bible Reference Library (ABRL), Doubleday, New York, 1994., str. 187; R. A. HORSLEY, *Galilee: History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge, 1995., str. 102 – 103. Navedeno stereotipno razumijevanje pastira temelji se na dvjema referencijama iz Mišne i babilonskoga Talmuda, po kojemu se pastirsko zanimanje opisuje kao „prezrena trgovina". Problem je s ovim dvjema referencijama taj što su nastale kudikamo kasnije od prvoga stoljeća. Mišna, prvi dio Talmuda, židovski zbornik vjerskih propisa iz usmene predaje, na temelju tumačenja i prilagodbe Mojsijeva zakona, zapisana je tek oko 200. godine, a Babilonski Talmud „konačno je dovršen oko sredine šestoga stoljeća" (usp. H. L. STRACK i G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press, Minneapolis, 1991., str., 194). Tosefta, kao skup usmenoga židovskog zakona i dodatak onih tradicija koje nisu uključene u Mišni, datira otprilike s kraja drugoga i početka trećega stoljeća, nije samostalan dokument koji bi predstavljao prvotno mišljenje, nego je sekundaran, izveden i ovisan (usp. J. NEUSNER, isto, str. 152). U njemu se ne nalazi komentar o pastirima, nego samo ponavljanje prijašnjega, kao i tekst o pastirima kao nepouzdanim svjedocima: Među osobe koje su onemogućene da budu sudci ili svjedoci također su uključeni i razbojnici, pastiri i iznuđivači. Njihovi dokazi su uvijek nevaljani (T. Sanh. II. 2.5a, u J. NEUSNER, isto, str. 129). Općenito je upitno zaključivati o nečemu što se odnosi na prvo stoljeće na temelju građe koja datira iz kasnijih razdoblja. Isto je i s razumijevanjem metafore pastira/ovaca u prvome stoljeću, na temelju statusa pastira iz Mišne i još kasnijih židovskih tekstova.

[501] Gehena je biblijski naziv za mjesto uništenja zlih, pakao. Prvotno je bilo poznato kao dolina Ben Hinom – גֵּי בֶן־הִנֹּם (2 Ljet 28, 3; 33, 6; Jer 7, 31 – 32; 19, 2 – 6), mjesto štovanja lažnih bogova na kojemu su otpadnici žrtvovali svoju djecu. Zato je bilo prokleto mjesto, dolina smrti, na kojemu su zli trpjeli i okajavali svoje grijehe (usp. D. F. WATSON, „Gehenna", *The Anchor Yale Bible Dictionary* (ABD), sv. 2, Doubleday, New York, 1992., str. 928).

[502] Amalek se borio protiv Izraelaca kod Refidima nakon prolaska kroz Crveno more (Izl 17, 8) i simbolizira Jahvnina neprijatelja, pa se i kasnija referencija na Amaleka, rabi za prikaz Jahvina nezadovoljstva jer Saul nije poslušao njegov glas i izvršio žestoki njegov gnjev na Amaleku. Zato će ga Jahve, zajedno s narodom, predati u Filistejcima (1 Sam 28, 18 – 19).

[503] J. JEREMIAS, isto.

Razlažući *Prispodobu o izgubljenoj ovci*, Joel B. Green napominje kako neki tumači (poput J. R. Donahuea i K. E. Baileyja) tvrde da je ova prispodoba ironična. Isusa su farizeji i pismoznanci optuživali da se druži s nečistima, a njegovo su slušateljstvo upravo oni činili, neprestano ga ispitujući i iskušavajući. Prispodoba je odgovor na njihovu optužbu, a zapravo i sama poprima oblik dugotrajna pitanja, koje predviđa neposredan i očit odgovor, s Isusovim pozivom sugovornicima da se zamisle kao pastiri, susljedno kao pripadnici nečistoga zanimanja. Motiv slavlja dolazi do izražaja u tolikoj mjeri da se lako prepoznaje odgovor dobro usklađena proturječja između svojstvenih farizejskih i pismoznanačkih optužaba i mrmljanja i svojstvene Božje radosti i slavlja. Umjesto prvoga pogleda u kojemu se nastojalo prikazati Isusa da iskazuje gostoljubivost društveno-religioznim izopćenicima, drugi ukazuje na to kako Isusovo ponašanje signalizira povratak (obnovu) izgubljenih pokajanjem.[504]

Za ovoga autora nema dvojbe: „Pozitivna slika ovaca i pastira u izraelskim spisima, skupa s Filonovim pozitivnim spominjanjem židovskoga naroda kao uzgajatelja stoke, stočara i pastira (Spec. Leg. 1.133, 136)[505] baca sumnju na općenitu, negativnu procjenu pastira na osnovi nečistoće u Palestini prvoga stoljeća.“[506] Ovomu se može dodati da su negativne asocijacije o pastirima nastale uglavnom zbog najamnika koji su iskorištavali i na različite načine varali svoje najmodavce, služili se tuđom ispašom i vodom, pa im se po rabinskoj tradiciji ne može vjerovati.[507] Iako i u Novome zavjetu u nekoliko odlomaka nalazimo slike pastira i ovaca koje se ne odnose na najamnike, nego na pastire koji su ujedno i vlasnici stada.

U tome surječju, tvrdi D. Kroneman, treba znati da slika pastira nije ni u Starome zavjetu nepodijeljeno pozitivna. Starozavjetne pripovijesti o pastirima (Abrahamu, Jakovu, Labanu i Davidu) svjedoče da je prijevara (pastiri kao „varalice“), ponajprije oko ispaše, bila uobičajena osobina među pastirskim predcima izraelskoga naroda iako su oni vrlo savjesno pazili na svoja stada. Može se reći da, bez obzira na društveni i vjerski status pastira, to nije imalo negativan utjecaj na uporabu slike pastira za Jahvu u Starome zavjetu i za Isusa u Novome zavjetu. Oni su primjer savršenoga pastira koji se uistinu brine za svoje stado.

---

[504] Usp. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 1997., str. 573 i 574.

[505] Filon u osvrtu na *Posebne zakone* (*Περί των εν μέρει διαταγμάτων από Φίλων ο Αλεξανδρεύς I, 136 – De specialibus legibus*) spominje da je židovski narod iznad svih drugih naroda u uzgoju stoke svih vrsta, koje im služe za hranu, ali i za prinos prvina, kao i za druge žrtvene prinose: έστι δέ καὶ ταύτα παμπληθῆ κτηνοτροφοῦσι γάρ καὶ ζωοτρο-φοῦσιν έν τοῖς μάλιστα ὁι άπό τοῦ έθνους αίπόλια καὶ βουκόλια καὶ ποίμνας καὶ μυρίας άλλας άγέλας παντοδαπών ζώων έκνέμοντες („Svi su ovi vrlo brojni jer se ljudi ovoga naroda ističu kao uzgajatelji, stočari i čuvaju stada i krda koza i bikova i ovaca i nepregledan broj svih vrsta životinja“). Grčki tekst preuzet iz: *Philo*, The Loeb Classical Library, sv. VII (prijevod na engleski jezik F. H. Colson i G. H. Whitaker), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, (prvo izd.1937.), 1998., str. 177.

[506] J. B. GREEN, isto, str. 574.

[507] Usp. R. A. HORSLEY, isto; T. J. HEDRICK, isto, str. 211.

Green svoje izlaganje o starozavjetnoj slici pastira u odnosu na Novi zavjet zaključuje: „U svjetlu snažne *intertekstualnosti* između pisanja Novoga i Staroga zavjeta pozitivna uporaba slika pastira u Novome zavjetu uopće ne bi trebala biti iznenađenje. Što se tiče pastirske slike primijenjene na Isusa, ona je pokazala da su njegovo djelo na zemlji i njegova smrt, kao i njegovo sadanje i buduće djelo, ispunjenje onoga što je već obećano u Starome zavjetu. Slike pastira povezuju Isusovo djelo spasenja ne samo s Božjim obećanjima spasenja u surječju babilonskoga progonstva i dolazećega Mesije nego i dalje natrag i još neizravnije, prema izlasku koje je slijedilo izbavljenje iz Egipta. A što se tiče slika ovaca i stada koje su se odnosile na novozavjetnu Crkvu, podrazumijevale su da je ta nova zajednica Isusovih sljedbenika, koja se sastojala od židova i pogana, bila novi Izrael, novi Božji narod.“[508]

Nastavljajući govor o međusobnoj isprepletenosti starozavjetnih i novozavjetnih tekstova, kao izvor i ispunjenje, recimo da se, primjerice, evanđelist Matej obilno i široko služio biblijskom tradicijom i starozavjetnim navodima, koji su mu silno važni i „obično započinju stereotipnom formulom: «*Sve se to dogodilo da se ispuni što Gospodin reče...*» Zbog toga se ti citati obično zovu «citati ispunjenja ili refleksijski citati»... Oni zapravo predstavljaju temelj Matejeve kristologije.“[509]

Deset je takvih izričitih navoda ispunjenja, što se kao vrsta formule pojavljuje kako bi se osnažio govor o Isusu: Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος – „Sve se to dogodilo da se ispuni što Gospodin reče po proroku“ (Mt 1, 22); ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος – „da se ispuni što Gospodin reče po proroku“ (Mt 2, 15); τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος - „Tada se ispuni što je rečeno po poroku Jeremiji“ (Mt 2, 17); ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται - „da se ispuni što je rečeno po prorocima: Zvat će se Nazarećanin“ (Mt 2, 23); ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος – „da se ispuni što je rečeno po proroku Izaiji“ (Mt 4, 14); ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος – „da se ispuni što je rečeno po Izaiji proroku“ (Mt 8, 17); ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος – „da se ispuni što je rečeno po Izaiji poroku“ (Mt 12, 17); ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος – „da se ispuni što je rečeno po proroku“ (Mt 13, 35); Τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν

[508] Usp. D. KRONEMAN, isto, str. 157.
[509] I. DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, str. 71. Izraz *Erfüllungsformel* rabi Wilhelm Rothfuchs, s refleksijskim navodima (*Reflexionszitate*) i navodima koji su dio pripovijedanja (*Kontextzitate*) kako bi naglasio najvažniju Matejevu točku, ispunilo se ono što je naviješteno (πληρωθῇ), ispunila su se dana obećanja u Starome zavjetu (usp. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums: eine biblisch-theologische Untersuchung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969., str. 27).

διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος – „To se dogodi da se ispuni što je rečeno po proroku“ (Mt 21, 4); τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος – „Tada se ispuni što je rečeno po proroku Jeremiji“ (Mt 27, 9).

Matej je u svome Evanđelju uporabio šezdeset jedan navod, od toga četrdeset izričitih navoda, a dvadeset jedan izravan navod bez izričita označivanja. K tomu treba dodati i otprilike tristo aluzija.[510]

Navodi i aluzije koje rabi Matej služe njegovoj kristologiji kojom pojačano želi naglasiti Isusov mesijanski autoritet i jedinstvenost u surječju oblikujućega židovstva.[511] Wilhelmu Rothfuchsu posebno je važna ova protežnica Matejeve uporabe starozavjetnih navoda, kojom evanđelist, bez obzira na dva izvora (Markovo Evanđelje i *Quelle – Q* izvor koji se sastojao od Isusovih riječi, govora i izreka – tzv. λόγια), podupire svoje teološke nakane rabeći primjeren jezik i kristološki naglasak.[512] Nema sumnje da je Matej, služeći se s određenom dosljednosti, vjerno, ali nikako ropski, spomenutim izvorima, kao i usmenom tradicijom, svojemu Evanđelju dao i posebnu književnu stvaralačku crtu.[513]

Osobito se to odnosi na ponavljanja riječi, izraza, pa i cijelih rečenica, na inkluzije, Isusove izreke i prispodobe, perikope i pripovjedna obogaćivanja, što ga čini jedinstvenim i prepoznatljivim. Pretpostavlja se ipak da mu je Marko prvotni izvor, po nekima i jako utjecajan, gotovo da Matej od njega preuzimlje devedeset posto građe za oblikovanje svojega Evanđelja o Isusu: „Matej je svježe Markovo izdanje; izmijenjen, preuređen i obogaćen

---

[510] Donald Senior napominje da među autorima postoje razlike u pogledu detalja ove statistike, što zorno pokazuje da je teško identificirati svetopisamske navode, a osobito aluzije. Statistikom se naglašava da se Matej služio biblijskom predajom obilno i s teološkom nakanom više od drugih evanđelista (usp. D. SENIOR, *The Gospel of Mattew*, Abingdon, Nashville, 1997., str. 89; W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, The International Critical Commentary Series, T.&T. Clark, Edinburgh, 1997., str. 573 – 577). William David Davies i Dale C. Allison detaljno proučavaju Matejeve citate i aluzije, pritom identificiraju, razvrstavaju i tumače 290 do 300 citata i aluzija. Zaključuju da je Matej židov, poznavao je hebrejski i služio se njime, ali i grčkim. U navodima se ne ograničava samo na Septuagintu, nego se služi i hebrejskim izvorima i izvan navoda (usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 1, The International Critical Commentary Series, T.&T. Clark, Edinburgh, 1988., str. 29 – 58).

[511] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 39.

[512] Usp. W. ROTHFUCHS, isto, str. 110 – 133.

[513] Robert Horton Gundry napominje da Matej, samo dok slijedi Marka ili *Q izvor* ostaje blizak tekstu Septuaginte. Time osporava Stendahlov pristup Matejevim navodima i mogućnosti da potječu iz prijematejevske tradicije, odnosno „Matejeve“ škole, koja je imala svoj jedinstveni način tumačenja i prilagođivanja biblijske građe. Po tome se neki navodi razlikuju od ostalih starozavjetnih navoda koji odražavaju formu Septuaginte (usp. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew: And Its Use of the Old Testament*, Fortess Press, Philadelphia, 1968., str. iv – v; xii). Potrebno je stoga, predlaže Gundry, ispitati sve ostale Matejeve navode koji nisu preuzeti od Marka priklonivši se targumističkomu pristupu različitim oblicima hebrejskoga teksta. Izjavio je da je Matej bio targumist: „Matej je bio vlastiti targumist i zasnivao se na poznavanju hebrejske, aramejske i grčke tekstualne tradicije Staroga zavjeta“ (R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*, Novum Testamentum, Supplements, sv. 18, Brill, Leiden, 1967., str. 172).

novom građom...“[514] Svojim izvorima Matej pristupa kao „ponavljač“ tradicije[515] (poput rabinskih mudraca – תַּנָּאִים, od glagola תָּנָה – ‘ponoviti naučeno’, ‘učiti’), kao egzeget i „konzervativni tumač koji duguje tradiciji“[516], inzistirajući na tome da Isusovim riječima treba pristupiti sa svom pomnjom i na prikladan ih način usvojiti u zajednici i slijediti Isusovo poslanje naviještanja po svemu svijetu (Mt 28, 18 – 20).[517]

Slično o Matejevu služenju starozavjetnim navodima misli i Raymond E. Brown sažimljući svoje proučavanje u nekoliko sržnih tvrdnja. Ponajprije, Matej sam dodaje navode i prvi je u mnogim primjerima koji prepoznaje da se neki starozavjetni tekst može primijeniti na pojedini dio u Isusovu životu. Pritom je, čini se, odabrao tekst koji najbolje ilustrira tu primjenu ili je vlastiti prijevod na grčki jezik prilagodio što boljoj primjeni toga teksta. Na kraju, za Mateja uzeti navodi odveć naglašavaju slaganje Staroga zavjeta s Isusovom osobom. Uveo ih je jer su odgovarali njegovoj općoj teologiji jedinstva Božjega plana (jedinstvo koje je već implicitno prepoznato pozivom na Stari zavjet u ranokršćanskome propovijedanju), i, osobito, zato što su služili nekim njegovim teološkim i pastoralnim interesima u odnosu na miješanu kršćansku zajednicu židova i pogana.[518]

Postoje brojna oprječna mišljenja o Matejevoj uporabi starozavjetnih navoda, o utjecaju izvora kojima se služio, osobito o naravi Matejeve židovsko-kršćanske zajednice i odnosa prema židovstvu njegova vremena.[519] Donald A. Hagner tvrdi: „Evanđelistova zajedinca tako se dijelila na dva svijeta, židovski i kršćanski. Iako su članovi ove zajednice svoje kršćanstvo doživljavali kao istinsko ispunjenje židovstva, oni su također bili vrlo svjesni da su raskinuli sa svojom nevjernom braćom i sestrama. Borili su se da definiraju i brane židovsko kršćanstvo od židova, s jedne strane, i da ostvare svoj identitet s poganskim kršćanima, s

---

[514] Navod preuzet iz: G. STANTON, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, John Knox, Louisville, 1992., str. 52.
[515] Usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, str. 722.
[516] U. LUZ, *Matthew 1 – 7: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, sv. 1, Fortress Press, Minneapolis, 1989., str. 157.
[517] G. STANTON, isto, str. 345.
[518] Usp. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: New Updated Edition*, Doubleday, New York, 1988., str. 104.
[519] O naravi Matejeve zajednice među autorima postoje podijeljena mišljenja, od prihvaćanja misli da je riječ o zajedinici koju su uglavnom činili židovi koji su se razišli sa židovstvom, prihvativši kršćanstvo, sve do posvemašnjega odbacivanja pojma židovsko-kršćanske zajednice (usp. G. STANTON, isto, str. 124 – 142; U. LUZ, isto, str. 88 i 89; D. C. SIM, „The Gospel of Matthew and the Gentiles“, *Journal for the Study of the New Testament*, sv. 57, 1995., str. 39 i *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1998., str. 236 – 247; W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, str. 692 – 704; D. A. HAGNER, „Matthew: Christian Judaism or Jewish Christianity?“, *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Baker Academic, Grand Rapids, 2004., str. 263 – 282).

druge strane. Ovaj dvostruki izazov objašnjava osnovne napetosti u Evanđelju.“ [520] U izrečenome se može prepoznati napetost koja je vladala u Matejevoj zajednici zbog neizbježnoga odvajanja od sinagoge, što ovaj autor u kasnijemu razdoblju pojašnjava: „Moj je dokaz da Matej, zbog svoga židovstva, na različite načine ukazuje na to da je njegova zajednica nužno morala raskinuti sa sinagogom. Nove stvari koje je zajednica potvrdila bile su toliko nespojive sa židovskim usmjerenjem da njezini članovi nisu mogli ostati unutar židovstva, čak ni u formativnome stanju sa širokom snošljivosti različitosti.“[521] Međutim, nemamo potrebu ulaziti u dublje rasprave ovakve naravi. Svratit ćemo još samo pozornost na Matejevu uporabu tipologije [522], određenu kao „Zgode ili cijele epizode u okviru pripovijedanja za koje se čini da su u cijelosti ili djelomično nadahnuti starozavjetnim odlomcima, događajima ili osobama.“[523]

Tipologija ovomu evanđelistu služi kako bi naznačio podudarnost između obećanja i ispunjenja, u odnosu na Božje djelovanje u prošlosti i u odnosu na Božje djelovanje u Isusu iz Nazareta. Sve ono što je Bog činio u prošlosti, poručuje Matej, ponovno čini u Isusovoj osobi, od njegova rođenja, smrti, do uskrsnuća. Teško je reći u kojoj se mjeri Matej služi tipologijom kao metodologijom, pa je preciznije govoriti o „pripovjednome sredstvu, s iziričitim navođenjem ili bez njega, pomoću kojega se čitatelja potiče da vidi Isusa kao ispunjenje starozavjetnih prethodnika, posebno Mojsija, Davida i Izaijina sluge“ [524]. Isto vrijedi i za tipologiju Izraela: „Matej također postavlja tipološku identifikaciju Isusa s Izraelom, tako da Isus postaje onaj u kojemu se utjelovila i izvršila sudbina Izraela.“[525] Za Mateja „to je mjesto na kojemu se susreću Stari zavjet i Evanđelje“[526].

Metafora pastira posebno otkriva Matejevu tipologiju, u povezivanju Mojsija, Davida i Abrahama s Isusom. Dva su izrazita primjera tipologije: govor o Isusovu povratku iz Egipta (Mt 2, 17 – 18) koji se povezuje s Izraelovim izlaskom iz Egipta i Isusovo poslanje učenika i poziv na molitvu za navjestitelje Evanđelja (Mt 9, 36 – 38), međutekstno povezan s Br 27, 17

---

[520] D. A. HAGNER, *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 1, Word, Dallas, 1993., str. lxxi.
[521] D. A. HAGNER, „Matthew: Christian Judaism or Jewish Christianity?“, str. 278.
[522] Odrednicu ovoga pojma sažimlje David E. Aune: „Tipologija, moderan izraz koji se temelji na grčkoj riječi τύπος (‘uzorak, simbol, model‘)… ‘Tip’ je obično rezerviran za ono što se pojavilo ranije u povijesti, a ono što odgovara onomu što se pojavljuje kasnije naziva se ‘antitip’ (ἀντίτυπος, ‘što odgovara nečemu drugom, kopija, predstavljanje’)… Shema obećanja i ispunjenja bitna je za tipologiju: Stari zavjet je knjiga proročkoga obećanja koja je predviđala doba spasenja koje će doći i za rane kršćane ovo doba, razdoblje ispunjenja, došlo je s Isusom iz Nazareta i s ranom Crkvom“ (D. E. ANUE, *The Westminster Dictionary of New Testament&Early Christian Literature&Rhetoric*, Westminster John Knox, Louisville, 2003., str. 479).
[523] D. SENIOR, isto, str. 107.
[524] R. B. HAYS, „The Canonical Matrix of the Gospels“, *The Cambridge Companion to the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006., str. 74.
[525] Isto, str. 66.
[526] R. E. BROWN, isto, str. 231.

u kojemu Mojsije imenuje Jošuu za vođu i moli da Izrael ne bude bez pastira. Matejeva uporaba navodâ, intertekstualnosti i tipologije uvelike određuje tekstove o pastirima. Tipologija mu služi kao književno sredstvo kojim snaži svoju temeljnu nakanu: prošlost se (u skladu s proročkim najavama) ispunja u sadašnjosti, stvarajući novu budućnost.

Može se na kraju s pravom ustvrditi da su „svi tekstovi o pastirima ili navodi iz biblijske tradicije ili aluzije na nju. To je još jedan način na koji Matej pridaje značenje i autoritet motivu pastira.“[527]

3. 5. Metafora pastira u sinoptičkim Evanđeljima[528]

U sinoptičkim Evanđeljima Isus nigdje izravno o sebi ne govori kao o Pastiru ili Mesiji, nego ga drugi prepoznaju i to izjavljuju, a najviše ga otkrivaju njegova djela, čudesni znakovi i ozdravljenja koja su posve u skladu sa starozavjetnim obećanjima i mesijanskim očekivanjima pravednoga kraljevskog Pastira.[529] Govoru o metafori pastira u sinoptičkim

---

[527] T. J. HEDRICK, isto, str. 3.

[528] Nekoliko je autora kojima je u središtvu zanimanja bila metafora pastira općenito u evanđeoskim tekstovima ili u međutekstnoj povezanosti sa starozavjetinim tekstovaima. Riječ je uglavom o autorima čiji su radovi pokrenuli val ozbiljnijjih pristupa metafori u sinoptičkim Evanđeljima i u Ivanovu Evanđelju. Jedan od nezaobilaznih je Joachim Jeremias, koji u svojemu članku pruža pregled prenesene uporabe pojma pastira od drevne bliskoistočne tradicije, biblijske tradicije, židovstva, Novoga zavjeta i rane Crkve. Ovaj autor nastoji pomiriti negativne rabinske stavove o pastirima s Isusovim pozitivnim slikama i uporabom metafore pastira kako bi objasnio svoje spasenjsko poslanje (usp. J. JEREMIAS, isto, str. 92). Motiviran Jeremiasovim člankom Wilfred Tooley usmjerava pozornost na sliku pastira i ovaca u sinoptičkim Evanđeljima, uglavnom na Matejevo i Markovo Evanđelje, s naglaskom na to koliko je slika pastira uglađene u Isusovo učenje i u kojim se kategorijama rabila (vidi W. TOOLEY, „Shepherd and sheep image in the teaching of Jesus“, *Novum Testamentum* (An International Quarterly for New Testament and Related Studies), sv. 7, br. 1, Brill, 1964.).
Korak više čini John Paul Heil, koji odmah na početku svojega članka tvrdi da uporaba metafore pastira i ovaca za vođe i njihov narod ubuhvaća čitavo Matejevo Evanđelje. Heil u Matejevu Evanđelju prepoznaje osam odlomaka koji se izravno odnose na metaforu pastira i ovaca svrativši pozornost na međutekstna povezivanja sa Starim zavjetom, ali i unutartekstna povezivanja, odnosno na teme i motive koje povezuje jedne s drugima u Evanđelju (vidi . P. HEIL, „Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew“, *The Catholic Biblical Quarterly*, sv. 55, br. 4, 1993.).
Metaforu pastira proučavao je i Jonathan David Huntzinger u svojemu doktorskom radu s naglaskom na egzilsku i poslijeegzilsku proročku literaturu i sinoptička Evanđelja (vidi J. D. HUNTZINGER, „The End of the Exile: A short Commentary on the Shepherd/Sheep Metaphor in Exilic and Postexilic Prophetic and Synoptic Gospel Literature“ (dokt. disertacija), Fuller Theological Seminary, 1999.).

[529] T. J. HEDRICK, isto, str. 8. Osobito su važna dva teksta u kojima se zrcali ova svijest o Isusovu identitetu: Petrova ispovijed kod Cezareje Filipove u Mt 16, 13 – 20 (Mk 8, 27 – 30; Lk 9, 18 – 21): „Kad Isus dođe u krajeve Cezareje Filipove, upita učenike: 'Što govore ljudi tko je Sin Čovječji?' Oni rekoše: 'Jedni da je Ivan Krstitelj; drugi da je Ilija; treći opet da je Jeremija ii koji od proroka.' Kaže im: 'A vi, što vi kažete, tko sam ja?' Šimun Petar prihvati i reče: 'Ti si Krist-Pomazanik, Sin Boga živoga'“ (dalje!). Grč. Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; οἱ δὲ εἶπαν· οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. λέγει αὐτοῖς, ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· **σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος**.

tekstovima prethodit će prikaz glavnih naglasaka i obilježja pojedinoga Evanđelja, bez kojega bi pogled na metaforu i njezino razumijevanje bio zaklonjen i ograničen, izvučen iz konteksta, time okrnjen.

Za razumijevanje evanđeoskih metafora pastira nisu nam dovoljni samo evanđeoski tekstovi, nego je potrebno obuhvatiti i pozadinski okvir ove metafore u širemu spektru, kako smo to već učinili u prethodnome dijelu. Isto je tako važno steći uvid u *povijesne prilike*[530] Evanđelja, jer, po mišljenu C. H. Dodda, „idealan tumač bio bi onaj koji je ušao u neobičan svijet prvoga stoljeća, osjetio svu njegovu neobičnost, boravio u njemu dok se sam nije u njega uživio, razmišljajući i osjećajući se kao jedan od onih kojima je Evanđelje prvo došlo“[531]. Svjesni da smo daleko od „idealna tumača“, zaputit ćemo se kao tragači barem za onim smislom koji nam evanđeoski tekstovi *per se* otkrivaju i potpomognuti prethodnim, pripremnim teološkim i jezičnim spoznajama.

3. 5. 1. Matejevo Evanđelje[532]

Matej čvrsto vjeruje da je Isus pravedni i kraljevski Pastir-Mesija, Sin Davidov i Sin Božji, koji je došao ispuniti obećanje dano u Pismima. U središtu njegova izlaganja nalazi se

---

I drugi tekst o Isusovu odgovoru učenicima na pitanje Ivana Krstitelja je li on obećani Mesija u Mt 11, 2 – 15 (Lk 7, 18 – 35): „A kad Ivan u tamnici doču za djela Kristova, posla svoje u čenike da ga pitaju: 'Jesi li ti Onaj koji ima doći ili drugoga da čekamo?' Isus im odgovori: 'Pođite i javite Ivanu što ste čuli i vidjeli: Slijepi progledaju, hromi hode, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se navješćuje Evanđelje'“ (dalje!). Grč. Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· **σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν**; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

[530] Pojam kojim se služi U. Luz u izričaju svojega zanimanja za razumijevanje konačnoga književnog proizvoda, Evanđelja ili Matejeve pripovijesti o Isusu u njezinome pripovjednom svijetu i u *povijesnome smještaju (prilikama)*, u odnosu prema židovstvu prvoga stoljeća. Ovaj autor naglašava pripovjednu nit Matejeva Evanđelja koju treba slijediti kao „tekst u svijetu“, a ne kao zaseban, „autonoman tekstualni svijet“ (usp. U. LUZ, *Studies in Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005., str. 3).

[531] J. WILLITS, isto, str. 51.

[532] Najopsežnije proučavanje teme pastira u Matejevu Evanđelju pružio je Francis Martin, s posebnim zanimanjem za intertekstualnost i starozavjetne navode koji svoje ispunjenje dobivaju u Matejevu prikazu Isusa kao Sina Davidova i Sina Abrahamova. Ovaj autor osobito naglašava da je Matejeva uporaba slike pastira primjer prodiranja različitih slika koje su se počele stapati u uzastopnim uporabama u tradiciji koja je prethodila pisanju Evanđelja (vidi F. MARTIN, „Image of the Shepherd in the Gospel of Saint Matthew“, *Science et esprit*, sv. 27, 1975.).
Dijelom smo predstavili i Timothyja S. Laniaka i naglasili da donosi cjelovitu teologiju metafore pastira s tvrdnjom da je u Svetome pismu od početka do kraja prepoznatljiv protok pastirske tradicije (vidi T. S. LANIAK, isto).

davidovski Mesija i više od ostalih evanđelista „naglašava da je Isus Davidova podrijetla, što je očito bilo Matejevo najvažnije obilježje zemaljskoga Isusa, Mesije“.[533]

Isto tvrdi i Donald J. Verseput: „Matej je u srce svoga izlaganja stavio davidovskoga Mesiju. On je za njega od središnje važnosti. Određuje dinamiku evanđeoskoga zapleta, objašnjava Isusovo poslanje i ostaje ispovjedna vrijednost.“[534] Čak štoviše, Isusu je dana božanska vlast ponovno tumačiti židovska Pisma i da „nakon svoga uskrsnuća osobno bude prisutan s novom zajednicom Božjega naroda kako bi im omogućio duhovno vodstvo[535]. Drevna metafora pastira, koja je nekada bila povezana s pobožnim Davidovim i Mojsijevim vodstvom, sada se otkriva u svojoj punini u Isusu, Sinu Božjemu. Ta je slika Isusa kao Izraelova pastira eksplicitna i implicitna u Matejevu Evanđelju. Načini na koje je Isus pastir izričito su navedeni u Matejevim tekstovima o pastirima i implicitno u tipološkim preklapanjima u Evanđelju. Metafora pastira/ovaca u Evanđelju ukorijenjena je u bogatome tlu drevnoga Bliskog istoka općenito i osobito u biblijskoj tradiciji i židovstvu Drugoga hrama.“[536]

Ova uvodna naznaka o Isusovu podrijetlu svjedoči o tome da je davidovski mesijanizam kamen temeljac Matejeva prikaza Isusa. U skladu s tim može se prihvatiti tvrdnju da Matejevo Evanđelje predstavlja „obnoviteljski“ mesijanizam, što u konačnici pretpostavlja obnovu Davidova kraljevstva u Izraelu.[537] To se prepoznaje i u Verseputovim tvrdnjama: „Naizgled netaknut neizbježnim političkim implikacijama, prvi evanđelist otvara svoje pripovijedanje uspostavljajući neotuđivo pravo Isusa Mesije na izraelsko prijestolje.“[538] Međutim, malo je autora koji su u Matejevu pripovijedanju na temelju izravnoga davidovskog mesijanizma prepoznavali i političke konotacije. Osobito su pod kritikama bili oni autori koji

---

[533] W. D. DAVIES, „The Jewish Sources of Matthew’s Messianism“, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ur. James H. Charlesworth), Fortress Press, Minneapolis, 1992., str. 500.

[534] D. J. VERSEPUT, *The Rejection of the Humble Messianic King: A Study of the Composition of Matthew 11–12*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986., str. 35.

[535] U nekoliko tekstova Matej provlači ovu misao o Isusovoj trajnoj prisutnosti i vodstvu. Na početku se već jasno nazire u anđelovu navještaju Josipu: „Evo, Djevica će začeti i roditi sina i nadjenut će mu se ime Emanuel – što znači s nama Bog!“ (Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός). Potom u Isusovu jamstvu učenicima (Mt 18, 20): „Jer gdje su dvojica ili trojica sabrana u moje ime, tu sam i ja među njima“ (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν). Najsnažnije u Mt 28, 20: „I evo, ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta“ (καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).

[536] T. J. HEDRICK, isto, str. 5.

[537] Usp. L. H. SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The history od Judaism, the background of Christianity, the lost library of Qumran*, JPS (Jewish Publications Society), Philadelphia, 1994., str. 317 i 318; J. Willits, „Matthew's Messianic Shepherd-king: In search of the lost sheep of the house of Israel“, *HTS*, sv. 63, br. 1, 2007., str. 367.

[538] D. J. VERSEPUT, „The Davidic Messiah and Matthew's Jewish Christianity“, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (SBLSP), sv. 34, Scholar Press, Atlanta, 1995., str. 102.

su Matejevu mesijanizmu pristupali s neprikladnim političkim pretpostavkama u odnosu na drevni svijet: „Matejevi proučavatelji oblikovani suvremenim razdvajanjem «religije» i «politike», i njihovim položajem u dugoj «produhovljenoj» i (vjerskoj) tradiciji čitanja Mateja, izbjegli su politička tumačenja Isusova poslanja.“[539]

U Matejevu se Evanđelju nižu važni kristološki naslovi („Sin Čovječji“ – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, „Sin Davidov“ i „Sin Abrahamov“ – Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, „Krist – Pomazanik“ i „Sin Boga živoga“ – ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, „Gospodin“ – κύριος, „Kralj židovski“ – Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων itd.)[540] kojima je krajnji cilj pokazati da je Isus Mesija, Sin Božji. [541]

Takvo je polazište i Jacka Deana Kingsburyja koji propituje kristološke naslove u Matejevu Evanđelju inzistirajući da je „Sin Božji“ središnji kristološki naslov.[542] Brian M. Nolan kaže da se kristologija Evanđelja često shvaća kao sinonim za raščlambu Isusovih naslova kao što su Gospodin, Krist, Sin Božji, Sin Čovječji, Sin Davidov, Pastir, Sluga i Prorok. Međutim, rijetko su ovi naslovi egzegetski usklađeni i objedinjeni. Za ovoga je autora to itekako važno, stoga odmah u uvodu svojega djela iznosi vlastito uvjerenje da je ključ Matejeve kristologije Isusovo davidovsko kraljevsko podrijetlo. Upravo „kraljevska, davidovska teologija objedinjuje sve naprijed imenovane uloge, ne iscrpljujući nužno njihovo značenje. Krist je, po Mateju, gospodar srca. Samo uranjanjem u evanđeosko kraljevsko viđenje vjere razne boje kristološkoga spektra, zahvaćene naslovima, mogu se stopiti u slavu koja je očarala evanđelista.“[543]

---

[539] W. CARTER, „Matthean Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1.1“, *The Gospel of Mattew in its Roman Imperial Context* (ur. John K. Riches i David C. Sim), T&T Clark, London – New York, 2005., str. 157.

[540] Povijesno-kritičke studije dvadesetoga stoljeća uglavnom su se usmjerile na naslove za Isusa sadržane u svim četirima kanonskim Evanđeljima. Izdvaja se Ferdinand Hahn s „die fünf Hoheitstitels“: Sin Čovječji, Gospodin, Krist, Sin Davidov i Sin Božji (F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.). Oscar Cullmann proširuje ove naslove uključivši još i Proroka, Velikoga svećenika, Posrednika, Sluge Božjega, Sudca, Spasitelja, Kralja, Logosa i Boga (O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, prijevod s francuskoga, The Westminster Press, Philadelphia, 1959.).

[541] Usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, 1997., str. 718 – 721; G. STANTON, *Gospel Truth?: New light on Jesus and the Gospels*, Harper Collins, London, 1995., str. 180 – 185. Navodimo i rasprave o najvažnijim naslovima za Isusa profesora Novozavjetne teologije Jacka Deana Kingsburyja i Davida Hilla: J. D. KINGSBURY, „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-Critical Probe“, *Journal for the Study of the New Testament* (21), 1984., str. 1 – 36; D. HILL, „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Response to Professor Kingsbury's Literary-Critical Probe“, Journal for the Study of the New Testament (21), 1984., str. 37 – 52; J. D. KINGSBURY, „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Rejoinder to David Hill“, Journal for the Study of the New Testament (25), 1985., str. 61 – 81.

[542] Usp. J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress Press, Philadelphia, 1975., str. 40 – 77.

[543] B. M. NOLAN, *The Royal Son of God: The Christology of Mattew 1-2 in the Setting of the Gospel*, Éditions Universitaires, Fribourg/ Suisse i Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979., str. 13.

Ne smijemo propustiti spomenuti da postoje opsežna proučavanja o naslovu „Sin Davidov“, osobito nakon prve monografije o ovoj temi Christopha Burgera[544], koji zapaža da Matej gotovo uvijek ovaj naslov povezuje s Isusovim čudesnim djelima ozdravljenja, kasnije i važnoga J. M. Gibbsova članka koji u prvome kanonskom Evanđelju prati ovaj naslov s nakanom utvrditi konačan Matejev cilj, naglašavajući slabu narav onih koje je izliječio „Sin Davidov“.[545] Ova i slična proučavanja skreću pozornost na važnost ovoga naslova za Mateja osobito u pogledu Isusovih mesijanskih djela ozdravljenja. Navodi proroka Izaije kojima se ovaj evanđelist služi u surječju Isusovih čudesnih znakova ozdravljenja također imaju ulogu pojačati govor o ispunjenju Pisma.[546]

Glavna je uloga naslova i tipologija o kojima smo govorili samo u tome da se naglasi osnovna Matejeva misao – „Isus je veći od svih tih naslova. Matejevo pripovijednje ne služi da se definiraju naslovi, kako su važni, nego otkriti osobu koju ne može jedna ili čak mnoge osobine obuhvatiti.“[547]

Prenaglašena briga za pojedini kristološki naslov dijelom je uzrokovala da se propusti važnost metafore pastira u Matejevu Evanđelju. Primjerice, u proučavanjima spomenutih istaknutih autora poput Ferdinanda Hahna, Oscara Cullmanna, Briana M. Nolana nema zanimanja za metaforu pastira iako poglavlja kojima se bave sadržavaju ovu važnu kristološku metaforu. Tek J. D. Kingsbury, posvećujući se osobito kristološkomu naslovu Sin Božji, obrađuje dvanaest kristoloških naslova, među kojima je i „Pastir“. Metafora pravednoga kraljevskog pastira produbljuje, obogaćuje i osvjetljava ovu posvemašnju Matejevu kristološko-mesijansku zauzetost, nasuprot židovskim vođama koji poriču Isusovo mesijanstvo i obilježeni su kao nevjerodostojne i lažne vođe. Isus je, glavna je Matejeva misao, došao iznova tumačiti i ispuniti Pismo, spasiti i ozdraviti, pružiti vodstvo i ostati sa svojim stadom, što se može povezati sa Psalmom 23 u kojemu psalmist kaže da se Jahve za nj brine, štiti ga, krijepi, liječi i s njim ostaje pa se ni smrti ne boji.[548]

---

[544] C. BURGER, *Jesus als Davidssohn: Eine tradgeschichtliche Untersuchung*, Vandengoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970.

[545] J. M. GIBBS, „Purpose and Pattern in Matthew’s Use of the Title ‘Son of David’”, *New Testament Studies* (NTS), sv. 10, br. 4, 1964., str. 446 – 464.

[546] Matejeve navode proroka Izaije u vezi s Isusovim čudesnim znakovima ozdravljenja, slijedeći spomenute autore, proučavala je Lidija Novaković (L. NOVAKOVIĆ, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Mattew*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, sv. 170, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.).

[547] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 720 i 721.

[548] Isto.

U skladu s općim prihvaćanjem Matej je svoje Evanđelje napisao kao Židov Židovima koji su povjerovali u Isusa kao Mesiju. Društveni okvir u kojemu Evanđelje nastaje i povijesni kontekst njegova autora i onih kojima je namijenjeno osnažuju argumentaciju da je Matejevo Evanđelje *najžidovskije*.[549] Svjesno zaobilazimo pitanje autorstva ovoga Evanđelja i vrijeme nastanka (*Sitz im Leben*) ostavljamo otvorenim, držeći to primjerenijim i korisnijim u teološko-egzegetskim raspravama.

Jack Dean Kingsbury znakovito primjećuje da „Isusova služba... u Matejevu Evanđelju ima posebnu židovsku aureolu oko sebe“[550], kao i to da upravo ovaj evanđelist najviše nudi Isusovih rasprava s protivnicama, s otvorenim pozivom na poštivanje Mojsijeva zakona[551].

Otuda i Isusova izjava da nije došao „ukinuti, nego ispuniti“ Zakon ili Proroke (Mt 5, 17) i traži od svojih učenika da ih vrše (Mt 5, 19s), „istodobno do tada neviđenim autoritetom otkriva pravi smisao Zakona, koji nije u izvanjskoj vrjernosti propisima, nego u vršenju volje Božje (5, 21 – 48), kao ni u očekivanju priznanja od ljudi, već jedino od Boga (6, 1 – 21). I zato Crkva pozna samo jednoga učitelja, Krista (23, 8), a nasuprot židovskim pismoznancima i farizejima, koji «na Mojsijevu stolicu zasjedoše» i koji «govore, a ne čine» (23, 2s), Matej stavlja svojim učenicima pred oči lik novoga, kršćanskog pismoznanca, koji je postao učenikom kraljevstva nebeskog i koji je «sličan čovjeku koji iz svoje riznice iznosi novo i staro» (13, 52).“[552]

Isto vrijedi i za Matejevo ograničenje Isusova poslanja na židovski narod, za široku uporaba biblijskih tradicija, posebice za navode koji pokazuju da je Isus ispunio proročke navještaje, ali i za uporabu izraza „kraljevstvo nebesko“ (*βασιλεία τών ούρανών*), umjesto „kraljevstvo Božje“ (*βασιλεία τού θεού*).

Četiri puta Matej rabi metaforu pastira, triput imenicu pastir (grč. ποιμήν, -ένος, ό) i jednom glagol pâsti (grč. ποιμαίνω).

---

[549] Usp. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005., str. 17.
[550] J. KINGSBURY, *Matthew As Story*, Fortress Press, Philadelphia,1988., str. 150.
[551] W. D. Davies i D. C. Allison tvrde da Matej i nova židovsko-kršćanska zajednica nisu više usmjereni na Toru, kao povijesno središte Izraelova identiteta, s Hramom i popratnim simbolima, nego je u središtu Isus kao Mesija, Sin Božji, koji je ispunjenje Izraelovih nada i središte vjere: „Srž Matejeve vjere nije bio ni dogmatski sustav ni zakonski kodeks, nego osoba, čiji život bijaše, u glavnim crtama i detaljno, jedinstveno važan i zato zahtijeva da bude zapisan“ (W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 710). O ulozi Mojsijeva zakona u Matejevu Evanđelju naveliko se raspravljalo, s različitim polazištima, od toga da „zauzima središnje mjesto“ (D. C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, str. 123), do tvrdnje da je „Isus kao Mesija središte Matejeva Evanđelja, a ne zakon“, i da je „Isusova neizreciva vlast očita gdje god da je riječ o značenju zakona“. Iako je vjerna pokornost zakonu dosljedna i važna, nije riječ o poslušnosti samomu zakonu, jer se „središte neprestano preusmjerava na Isusa“ (D. A. Hagner, isto, str. 267).
[552] I. DUGANDŽIĆ, isto, str. 76 i 77.

3. 5. 1. 1. Isus – obećani kralj i pastir Izraela (Mt 2, 6)

Na početku Matej sažimlje misiologiju svoga Evanđelja: Isus iz Nazareta, sin Davidov i Sin Abrahamov, jest dugo očekivani izraelski mesijanski Kralj.[553] Po mnogima Matejeve početne tvrdnje i uvodno pripovijedanje u prvim dvama poglavljima usmjeravaju i preuzimlju *tumačenjski nadzor* nad ostatkom pripovijesti, jer „građa smještena na početku Evanđelja oblikuje očekivanja, razumijevanja i pitanja njegovih čitatelja u čitavome djelu“[554].

Mnoge teološke teme i motivi predstavljeni su u ovim početnim poglavljima tako da ih Matej uvodi pomoću navoda i izričitih pripovjednih opisivanja, ali i uključivši druga pripovjedna sredstva[555]: „Gotovo se sve evanđelistove važne teme nalaze u 1. i 2. poglavlju: pripovijedanja o djetinjstvu tvore teološki prolog Evanđelju u cjelini.“[556] Osobito važnu ulogu imaju navodi: „Formula navoda je osobito česta u prologu, jer tu evanđelist uvodi one stavove i naglaske koji su važni za čitavo Evanđelje i koje čitatelj mora imati na umu dok pomno čita čitavo Evanđelje. Navodi koji su raspršeni u ostatku Evanđelja u tome su slučaju podsjetnik.“[557] Susljedno rečenomu, „u tim uvodnim poglavljima odjekuju glavne teme Isusova poslanja, a evanđelist pomoću navoda odmah tvrdi da je sve Isusovo poslanje ispunjenje Staroga zavjeta“.[558] Zato je „potrebno vratiti se na početak Evanđelja kako bismo vidjeli da kristologija predstavljena na počektu Matejeve pripovijesti o Isusu priprema kartu za put čitatelju“.[559]

Evanđelist predstavlja Isusa kao Mesiju, *sina Davidova*, *sina Abrahamov*a (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ), uvodeći odmah u ono što je u središtu njegove poruke. Potom će ga najaviti kao „Emanuel, s nama Bog“ (1, 23), označujući

---

[553] Usp. isto, str. 1.
[554] W. CARTER, *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Trinity Press International, Harrisburg, 2001., str. 76. Ovaj se autor oslanja na književnu teoriju Menakhema Perryja i naglašava „učinak prvenstva“ evanđeoskoga teksta (M. PERRY, „Literary Dynamics: How the Order of a Text Creates Its Meaning“, *Poetics Today*, sv. 1, br. 1 – 2, Duke University Press, 1979., str. 36 – 64; 311 – 364).
[555] Matejeve pripovjedne teme i pristupe pripovijedanju u svojemu je članku predstavio Terence L. Donaldson, posvetivši se eksplicitnomu pripovjednom opisu, u kojemu se Isus otkriva kao Krist, Mesija, Sin Davidov, Sin Božji, Sin Boga živoga i sl. po navodima ispunjenja. Potom predstavlja implicitna pripovjedna sredstva, poput usporedbe (primjerice Isusa i Mojsija) i kontrasta (primjerice 'kralj' Herod i 'kralj' Isus), aluzija iz biblijske predaje, kojima bez navoda razvija brojne kristološke teme (usp. T. L. DONALDSON, „The Vindicated Son: A Narrative Approach to Matthean Christology“, *Contours of Christology in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005., str. 100 – 121).
[556] G. STANTON, isto, str. 360.
[557] U. LUZ, *Matthew 1 – 7: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, sv. 1, str. 162.
[558] D. SENIOR, isto, str. 94.
[559] B. REPSCHINSKI, „For He Will Save His People from Their Sins” (Matthew 1:21): A Christology for Christian Jews, *Catholic Biblical Quarterly* (CBQ), sv. 68, br. 2, 2006., str. 250.

prethodno njegovo spasenjsko poslanje koje proizlazi iz imena Isus koje će mu se nadjenuti, „jer će on spasiti narod svoj od grijeha njegovih“ (1, 21).

Znakovitost dvostrukoga naslova *sin Davidov* i *sin Abrahamov* nadilazi osobne pretpostavke i zahtijeva primjereno razumijevanje u svjetlu starozavjetne kontekstualizacije, kao što su ponudili W. D. Davis i D. C. Allison: „...izraz 'sin Davidov' predstavlja Isusa kao kralja izraelskoga, zakonita nasljednika davidovskih obećanja. Ovo se također odnosi na eshatologiju: Mesija je došao. I na kraju, 'sin Abrahamov' vjerojatno je podrazumijevalo ne samo da je Isus pravi Izraelac nego i... da se s njegovim pojavkom ostvarilo Božje obećanje patrijarhu: svi će narodi na zemlji (usp. 28, 19) biti blagoslovljeni.“[560] To se ostvaruje po Isusovu rođenju, krštenju, kušnjama, služenju, smrti i uskrsnuću, a poslanjem učenika po svemu svijetu i poganima je omogućeno sudjelovanje u ovome obećanju (usp. Mt 28, 18 – 20).

U drugome se poglavlju naglasak s pitanja identiteta pomiče na pitanje mjesta gdje se treba roditi novi kralj (najprije mudraci u 2, 2: **Ποῦ** ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; potom i Herod u 2, 4: **ποῦ** ὁ Χριστὸς γεννᾶται). Struktura ovoga odjeljka i pomna raščlamba teksta izvan je našega zanimanja. Važno nam je za razumijevanje metafore naglasiti Matejevo temeljno kristološko usmjerenje, Isus je pravi kralj židovski (2, 2 – 9) nasuprot lažnomu židovskom kralju Herodu (2, 9 – 12).

Matej se nekoliko puta u ovome odlomku služi usporedbom osoba i događaja kako bi pokazao suprotnosti između onoga što se uspoređuje. Za mjesto Isusova rođenja raspituju se mudraci (2, 2) i kralj Herod (2, 8), ali s različitim nakanama; mudraci su, videći zvijezdu koja se pojavila, došli pokloniti se novorođenomu kralju (εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν **προσκυνῆσαι αὐτῷ**), a Herod ih šalje u Betlehem da mu otkriju mjesto jer, premda kaže da će se i on doći pokloniti, njegove su namjere posve suprotne (καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν **προσκυνήσω αὐτῷ**).

Pokloniti se kralju više je od izraza poštovanja: „Kada se mudraci klanjaju djetetu, to je čin najvećega poštovanja, počast i pokornost nekomu kralju, političkomu vladaru, ne čin obožavanja božanstva, dodatno izražavajući svjetsku političku važnost onoga što se ovdje događa.“[561] Tumači se slažu da je u ovome najočitiji Matejev prikaz suprotnosti u odgovoru

[560] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 1, str. 159 i 160.
[561] J. Willits navodi Richarda Horsleyja držeći njegove tvrdnje posve točnima (J. WILLITS, isto, str. 98).

na Isusovo rođenje, mudraca s istoka koji predstavljaju poganski svijet i židova i židovskoga kralja Heroda.[562] Riječ je o „temama blizankama – prihvaćanje/odbacivanje“[563].

Isto tako Matej, gotovo pa ironično, suprotstavlja pismoznance i glavare svećeničke i proročki navještaj. Pismoznanci i glavari svećenički znaju za mjesto u kojemu se rodio Kralj, Mesija i pritom se pozivaju na prorokove riječi, ali ništa ne čine i ne traže ga. Evanđelist, nasuprot pismoznanačkoj upućenosti u Pisma, pridaje autoritet navodima na kojima počiva Pismo, jer „Sveto pismo mjeri istinu“[564].

Zaključujemo govor o napetostima koja su očita u izričitim usporedbama i suprotnostima u evanđeoskome ulomku i zadržavamo se na navodu koji sadržava metaforu pastira. Iz ovoga surječja izranja i metafora pastira u odgovoru koji su Herodu ponudili glavari svećenički i pismoznanci pozivajući se na prorokove riječi:

Ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου

Καὶ σύ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,
οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·
ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ***ἡγούμενος,***
ὅστις ***ποιμανεῖ*** *τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.*

„U Betlehemu judejskome jer ovako piše prorok:

A ti, Betleheme, zemljo Judina!
Nipošto nisi najmanji među kneževstvima Judinim
jer iz tebe će izaći ***vladalac***
koji ***će pasti*** *narod moj – Izraela!“ (2, 5 – 6).*

Iako se na prvi pogled jasnim čini da se Matej poslužio navodom proroka Miheja (Mih 5, 1), ipak je riječ o dvostrukome, složenome navodu, kombinaciji Mih 5, 1 i 2 Sam 5, 2.[565] Mihejev, naime, tekst glasi:

מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל
צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה

[562] Usp. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium: I. Teil*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg, 1986., str. 33; D. J. HARRINGTON, The Gospel of Matthew, Liturgical Press, Collegeville, 1991., str. 49; W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 228 i 229; U. LUZ, isto, str. 172; D. A. HAGNER, isto, str. 27.
[563] G. STANTON, *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford, 2002., str. 65 i 66.
[564] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 577.
[565] R. E. Brown rabi izraz „složen navod” (R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: New Updated Edition*, str. 175), a U. Luz ga naziva „mješoviti navod”, jer se odnosi na kombinaciju dvaju navoda (U. LUZ, isto, str. 130).

וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה (ve'atah Betlehem epratah ca'ir lihjovt be'alfe Jehudah mimeka li jece lihjovt movošel be Jisra'el)

Καὶ σύ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα,
ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ιουδα·
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται
τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ισραηλ.

A ti, Betleheme, Efrato,
najmanji među kneževstvima Judinim,
iz tebe će mi izaći
onaj koji će vladati Izraelom...

U prilagodbi proročkoga teksta evanđelist Matej mijenja oslovljavanje Betlehema, od doslovnoga izrazva *kućo Efratina* (*οἶκος τοῦ Εφραθα*) u *zemljo Judina* (*γῆ Ἰούδα)*. Potom snažno naglašava da Betlehem *nipošto* (*οὐδαμῶς*) nije *najmanji* (*ἐλαχίστη*) *među kneževstvima Judinim* (*ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα*) zamijenivši pritom Mihejev izraz jedan od nekoliko (mali dio) među tisućama (plemenima) Judinim (*ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα*). Odmah evanđelist objašnjava ovaj „dramatični“ *nipošto*, jer će iz Betlehema izići vladalac i to kao pastir Božjega naroda (*ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται* ***ἡγούμενος****, ὅστις* ***ποιμανεῖ*** *τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*).

Ovime se uvelike mijenja prvotni smisao i Betlehem, zbog Božjega izabranja, od najmanjega postaje velik: „budući da je Mesija došao na svijet u Betlehemu, donio je i gradu veličinu“[566]. Usporedba prvoga dijela ovih dvaju tekstova otkriva u kojoj je mjeri evanđelist promijenio Mihejev tekst ili ga je jednostavno prilagodio svojim potrebama. Slično je i s drugim dijelom čiji je predložak Davidovo pomazanje iz 2 Sam 5, 2: Σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, καὶ σὺ ἔσει εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ. Ovaj je dio, upravo zbog važnosti za kasniju primjenu, bio predmetom našega razmatranja u starozavjetnim metaforama pastira i nije ga potrebno dodatno tumačiti.

Dodajemo još da se Matejev tekst također treba povezati s prorokom Ezekielom koji upućuje oštru kritiku izraelovim vladarima jer ne vrše pastirsku službu: „Jao pastirima Izraelovim koji napasaju sami sebe! Ne moraju li napasati stado?“ (Ez 34, 2).[567]

---

[566] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, nav. dj., str. 242 i 243. Ovi autori također napominju da se na još tri mjesta može naći ovakav preokret, gdje ono što je označeno kao najmanje postaje itekako važno (usp. Mt 5, 19; 25, 40 i 25, 45).

[567] Ez 43, 2: הוֹי רֹעֵי־ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ רֹעִים אוֹתָם הֲלוֹא הַצֹּאן יִרְעוּ הָרֹעִים: (hov ro'e Jisra'el 'ašer haju ro'im 'ovtam halov hacon jir'u haro'im); grč. Υἱὲ ἀνθρώπου, προφήτευσον ἐπὶ τοὺς ποιμένας τοῦ Ἰσραήλ, προφήτευσον καὶ εἰπὸν τοῖς ποιμέσι. Τάδε λέγει κύριος κύριος Ὦ ποιμένες Ἰσραήλ, μὴ βόσκουσιν ποιμένες ἑαυτούς; οὐ τὰ πρόβατα βόσκουσιν οἱ ποιμένες.

Matej pokazuje Isusa kao ispunjenje starozavjetnih obećanja o istinskome pastiru koji će se brinuti za svoj narod (ὅστις **ποιμανεῖ** τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ), nasuprot nevjernim pastirima koji su usmjereni samo na sebe (βόσκουσιν ποιμένες ἑαυτούς), a ne na stado (οὐ τὰ πρόβατα βόσκουσιν οἱ ποιμένες).

Dovoljno je još reći da ovaj evanđelist pomoću metafore pastira međutekstno povezuje Isusa kao Mesiju s Davidovom kraljevskom lozom. Matej predstavlja Isusa kao Mesiju i sina Davidova, ali mu je važna i biblijska predaja po kojoj je obećani Mesija i pastir Božjega naroda. On je pravedni pastir jer dolazi od Boga (usp. Mih 5, 1 – 3), ali je i kraljevski pastir jer je rođen iz Davidove kraljevske loze (2 Sam 5, 2). Kombinacijom ovih dvaju tekstova Matej otkriva Isusov identitet kao potvrdu ispunjenja biblijske predaje: ISUS JE OBEĆANI KRALJ I PASTIR.[568]

3. 5. 1. 2. Metafora pastira kao slika posljednjega suda (Mt 25, 31 – 32)

U jedinstvenoj perikopi, za koju je teško pronaći izvore u biblijskoj predaji, Matej uvodi eshatološki diskurs. Slikom pastira koji razlučuje ovce i jarce zorno se opisuje prizor konačnoga suda.[569]

Po strukturi Evanđelja ova je perikopa svojevrstan zaključak Isusovih naučavanja u pet velikih slijedova i početak govora o Isusovoj muci i uskrsnuću.[570] O tome svjedoči i početak sljedećega odlomka u kojemu se Matej služi uobičajenim izrazom: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους... – „I kad Isus završi sve te besjede...“ (26, 1).

Evanđelist se u perikopi o posljednjemu sudu vješto služi raznim književnim umijećem, osobito ponavljanjem i paralelizmom s unutarnjim referencijama drugih dijelova iz Evanđelja koji oblikuju cjelinu, kako bi približio svu dramatičnost posljednjega suda, posvješćujući čitateljima da posljednju riječ ima Sin Čovječji – Isus (pastir, kralj i pravedni sudac).[571]

---

[568] Usp. R. E. BROWN, isto, str. 184 – 187. Hagner tvrdi da je kombinacija navoda znakovita za rabinsku praksu: „Rabinska je praksa bila kombinirati navode koji se odnose na isto, osobito kada ih povezuje ključna riječ ili uobičajeni pojam, u ovome slučaju 'onaj koji vlada' i 'onaj koji pase'. Mesijanski kralj, sin Davidov, pasao bi njegov narod. Očita je Matejeva posebna prilagodba Davidova konteksta” (D. A. HAGNER, *World Biblical Commentary*, sv. 1, str. 29).
[569] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, str. 418.
[570] G. STANTON, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, str. 210.
[571] D. A. HAGNER, *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 2, str. 740.

Matejeva kristološka usmjerenost u ovoj perikopi podsjeća na nagovještaj dolaska Sina Čovječjega u surječju nasljedovanja (Mt 16, 27). Međutim, razlika je upravo u kristološkome oslovljavanju: μέλλει γὰρ **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ** μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ – „Doći će, doista, Sin Čovječji u slavi Oca svoga s anđelima svojim i tada će naplatiti svakomu po djelima njegovim“ (16, 17). Sin će Čovječji, dakle, doći u slavi svoga Oca, za razliku od ove perikope u kojoj će doći u slavi svojoj: Ὅταν δὲ ἔλθῃ **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ** καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ – „Kad Sin Čovječji dođe u slavi i svi anđeli njegovi s njime, sjest će na prijestolje slave svoje“ (25, 31).

D. A. Hagner to objašnjava: „Da Matej može preinačiti taj jezik tako prirodno, pokazatelj je njegove visoke kristologije. Ostatak 16, 27 «tada će naplatiti svakomu po djelima njegovim», poanta je, naravno, sadanje scene koja se tiče ovaca i koza.“[572] Povezivanje metafore pastira sa Sinom Čovječjim služi ovomu evanđelistu za izričaj vrlo važne eshatološke teme, po kojoj Sin Čovječji preuzimlje ulogu eshatološkoga sudca. Slika razlučivanja ovaca od koza (ἔρῖφος znači kozle ili mladu kozu), vjerojatno uzeta iz svakodnevnoga postupanja pastira na kraju dana po dolasku s ispaše, pomaže razumjeti stvarnost onoga što neizbježno svima slijedi, još nedoživljeno i neiskušeno: καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων, **ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων** – „I sabrat će se pred njim svi narodi, a on će ih jedne od drugih razlučiti kao što pastir razlučuje ovce od jaraca“ (25, 32).

Sin se Čovječji ne otkriva samo kao sudac nego i kao kralj (25, 40. 45). Uvođenjem metafore kralja u pripovjedni okvir ne umanjuje se važnost metafore pastira, naprotiv, nadopunjuje se i proširuje. Jezični se i značenjski pomak usmjerava na prijestolje s kojega kralj donosi presudu, sa središnjom točkom odvajanja onih s desne strane od onih s lijeve, pravednih od nepravednih, u slici pastira. Mješovito stado, sastavljeno od ovaca i koza, predstavlja sve narode okupljene pred prijestoljem kralja, sudca prije konačnoga razdvajanja. Sabrati (συναχθήσονται) sve i potom ih razdvojiti jedne od drugih (ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων) znači povući jasnu granicu koja ih razlikuje i odvaja, na temelju prosudbe i vrjednovanja (kao i u prispodobi o kukolju, Mt 13, 36 – 43 i ribarskoj mreži, Mt 13, 47 – 50).

Matej objedinjuje metaforu pastira, kralja i sudca (ISUS JE PASTIR, KRALJ I SUDAC) u svjetlu biblijske predaje, s posebnim naglaskom na Isusovu božansku vlast. Međutekstno se ova perikopa o posljednjemu sudu može povezati s prorokom Danielom (Dn 7, 13 – 14) i

[572] Isto, str. 471.

Zaharijom (14, 5), a kao aluzija može se uspostaviti veza s nekoliko apokaliptičnih tekstova[573] (Iz 66, 18; Jl 3, 1 – 3; Ezr 2; Bar 4).

Još su dva primjera metafore pastira u Matejevu Evanđelju koja su ujedno i u Markovu Evanđelju, najvjerojatnije i preuzeta od njega. Stoga ćemo te primjere obraditi zajednički.

3. 5. 2. Markovo Evanđelje

Evanđelist Marko donosi veliku novost određujući na početku što je središte njegova navještaja: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] – „Početak Evanđelja Isusa Krista Sina Božjega“ (Mk 1, 1). Znakovit evanđeoski početak govori o sadržaju navještaja (τοῦ εὐαγγελίου), poruke spasenja – o Isusu Kristu (Χριστὸς) koji je Sin Božji (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), ali istodobno otkriva i Isusa kao navjestitelja radosne vijesti: „Njegovo djelo bitno ostaje navještaj, poruka spasenja u Isusu Kristu, pri čemu je Isus Krist istodobno i sadržaj i propovjednik te poruke.“[574] U istome poglavlju, nekoliko redaka niže, Marko navodi da je Isus počeo propovijedati evanđelje Božje: ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1, 14) i pritom pobliže izriče što to podrazumijeva: καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ – „Ispunilo se vrijeme, približilo se kraljevstvo Božje! Obratite se i vjerujte evanđelju“ (1, 15).

I. Dugandžić pojašnjava napetost koju stvaraju ovi redci: „Na početku je stajao Isus iz Nazareta sa svojim navještajem «evanđelja Božjega» kojemu je glavni sadržaj bio blizina kraljevstva Božjega (1, 15), a poslije Isusove smrti i njegova uskrsnuća njegovi učenici naviještaju «Evanđelje Isusa Krista Sina Božjega». Marko želi povezati jedno i drugo, što nije bilo lako. Iz njegova kasnijeg prikaza jasno je da je Isus i u svom navještaju i pogotovo u svom djelovanju više od navjestitelja. Drugim riječima, «približavanje kraljevstva Božjeg» usko je vezano uz njegovu osobu, što znači da ima kristološku dimenziju: ono započinje njegovim dolaskom, ali ostaje otvoreno za konačno dovršenje o njegovu ponovnom dolasku.

[573] Iako se teško može uspostaviti književna ovisnost između Matejeva teksta i nekoga od apokaliptičnih tekstova, ipak među njima postoje neke sličnosti u pogledu Božjega suda svim narodima (usp. G. STANTON, isto, str. 223).
[574] Isto, str. 66.

Tako je Marko ne samo legitimno već upravo genijalno povezao Navjestitelja (1, 14) s Naviještanim (1, 1) i stvorio jedan jedinstven novi navještaj.“[575]

Osim snažne kristološke protežnice u Markovu je Evanđelju očita i posvudanja nazočnost Isusovih učenika, više nego u drugih evanđelista.[576] Njihov se poziv najprije očituje u zajedništu s Isusom, ostati u njegovoj blizini i osvjedočiti se o njegovu kristološkom poslanju koje podrazumijeva proleptički prikaz Božjega kraljevstva koje dolazi. Štoviše, izabrani su i povlašteni izbliza primiti smjernice o naravi toga kraljevstva i biti dionicima kristološkoga poslanja.[577] I među učenicima postoji dadatan odabir i povlaštenost, jer nerijetko Isus izdvaja trojicu učenika – Petra, Ivana i Jakova. Posebnost je ovoga Evanđelja i u Markovu postupnom otkrivanju Isusova identiteta, „mesijanskoj tajni“ („Messiasgeheimnis“)[578], nazivu koji je prvi uporabio William Wrede, a koji postaje nezaobilaznim pojmom u egzegezi. Ovaj se autor usmjerio na Isusovo mesijanstvo kao motivacijsku silu koja stoji iza Evanđelja, pri čemu otkriva Isusovu suzdržanost u govoru o sebi, kao i izričite zabrane da o njemu kao o Mesiji govore zli duhovi i bolesnici koje je ozdravio. Svojim je učenicima također zapovjedio da nikomu ne govore o onome što su vidjeli za preobraženja na gori „dok Sin Čovječji ne ustane od mrtvih“ (9, 9). Iz toga Wrede zaključuje da je „uskrsnuće crta razdjelnica između dvaju razdoblja“.[579] Evanđelistu je ovaj književni i teološki motiv poslužio za ublažavanje „suprotnosti između mesijanskog karaktera materijala predaje i znanja o Isusovu životu koji ne bi bio mesijanski. Evanđelist bi obavio objaviteljska očitovanja tajnom, čime bi očuvao jedinstvo evanđelja i otvorio slobodan prostor tajni u naviještanju Crkve. Tim motivom mesijanske tajne Marko bi spriječio da se jedna kerigma, jedna u sebi zatvorena poruka o spasenju koje je došlo u Kristu, razriješi u objaviteljskim pričama koje slijede jedna drugu.“[580] Markova se kristologija uglavnom određuje nazivima Sin Božji i Sin Čovječji, uz još nekoliko naziva: Pomazanik – Krist, Ljubljeni Sin, Sin Davidov, Učitelj, Kralj židovski.

U pogledu metafore pastira Marko predstavlja Isusa puna sućuti i milosrdna prema mnoštvu jer su *shrvani i izmučeni kao ovce bez pastira* (6, 34), potrebni vodstva i utjehe. Prije

---

[575] Isto, str. 67.
[576] Usp. J. DONAHUE, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette University Press, Milwaukee, 1983., str. 2.
[577] Usp. S. WATTS HENDERSON, *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2006., str. 4.
[578] W. WREDE, *The Messianic Secret*, James Clarke, Cambridge, 1971., str. 228 (izvornik na njemačkome: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.).
[579] Isto.
[580] M. CIFRAK, *Riječ je Božja rasla: Od kerigme do evanđelja*, KS, Zagreb, 2016., str. 93; J. ERNST, *Markus: Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf, 1991., str. 95 i 96.

toga evanđelist triput spominje osamu (ἔρημός)[581] i potrebu povlačenja na samotno mjesto (6, 31.32. 35) kao okvir u kojemu nastaje metafora i sredstvo kojim se pojačava Isusova uloga kao pastira Božjega naroda. Osobito je važan Markov tekst u kojemu Isus na sebe primjenjuje metaforu pastira navješćujući svoju smrt i uskrsnuće (14, 27 – 28).

3. 5. 2. 1. *Ovce bez pastira* (Mt 9, 36 i Mk 6, 34)

Tekst koji sadržava metaforu pastira, a zajednički je Mateju i Marku, slijedi nakon niza Isusovih pouka i propovijedanja, osobito Govora na gori i čudesnih znakova ozdravljenja, pa ga je teško promatrati kao zasebnu tematsku perikopu[582]. Sagledano šire, ovaj je odlomak zaključak prijašnjega dijela koji obuhvaća peto do deveto poglavlje i svojevrsna „preambula za 'misijski diskurs'" (Mt 9, 35 – 11, 1), za Isusovo ustanovljenje dvanaestorice i njihovo poslanje.[583] Početak teksta sadržava „*inclusio* ili tehniku 'uokvirivanja' stvorenu gotovo istim sažetcima Isusove službe u 4, 23 i 9, 35", s namjenom pružiti slijed u pripovijedanju, podsjećajući čitatelje na autoritet Isusove poruke i službe. Isto tako ova inkluzija upozorava čitatelje na ono što je bilo prije i ono što slijedi, svjesni da je Isus učinio mnogo više nego je u Evanđelju zapisano.[584]

Za lakše razumijevanje uloge ovoga odlomka Davies i Allison služe se analogijom vratiju: „Objašnjenje za očitu sličnost u 4, 24 – 5, 2 i 8, 16 – 22 i 9, 35 – 10, 4 jesu vrata koja zatvaraju jednu sobu i otvaraju drugu. U strukturalnome smislu perikopa pripada podjednako onomu što je prije i onomu što dolazi poslije (upravo kao što jedna vrata pripadaju dvjema sobama)."[585]

Ovi autori tvrde da se i strukture ovih odlomaka poklapaju, jer se Matej služi književnim sredstvima poput *inclusio* ili ponavljanja formule izraza, trijada i niza drugih jezičnih sredstava kako bi upozorio čitatelje ili slušatelja na svoje namjere i naglaske, na ono što mu je

---

[581] Pojam ἔρημός pojavljuje se 55 puta u Knjizi Brojeva, većinom odražava lutanje Izraelaca kroz pustinju, u proroka Izaije 36 puta, Knjizi Izlaska 27 puta u proroka Jeremije također 27 puta itd.
[582] Perikopa je odlomak, isječak iz Svetoga pisma koji čini koherentnu cjelinu. Grč. κόπτω – sjeći, razbijati; περι-κόπτω – okrnjiti, skratiti, sakatiti, posjeći; ἡ περικοπή, -ής; περι-κοπή – okresivanje, kraćenje.
[583] Usp. E. C. PARK, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, sv. 81, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1995., str. 32 – 42.
[584] T. J. Hedrick, isto, str. 247.
[585] W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 2 , str. 143.

osobito važno.[586] Jezičnim se vezama i trijadama (*učeći, propovijedajući i liječeći*)[587] ova dva odlomka povezuju s poglavljem o ustanovljenju dvanaestorice (10, 1 – 4), poput „zgloba“ koji povezuje Isusovo naučavanje i iscjeliteljsko djelovanje, objedinivši ove dvije perikope u širi kontekst: διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ (4, 23); διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν – „učeći po njihovim sinagogama, propovijedajući evanđelje o Kraljevstvu i liječeći svaku bolest i svaku nemoć“ (9, 35); καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (10, 1).

U ovome širem kontekstu Isusova naučavanja i čudesnih ozdravljanja jasna je potreba za proširenjem Isusove službe na učenike, dijelom kao odgovor na potrebe mnoštva jer ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι **ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα** – „bijahu izmučeni i ophrvani *kao ovce bez pastira*“ (9, 36) i zbog Ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι – „mnogo žetve, a radnika malo“ (9, 37).

Metafora „ovce bez pastira“[588], vidjeli smo, nije rijetka u starozavjetnim tekstovima i sigurno se međutekstno može povezati s oblikovanjem značenja Matejeve metafore (Br 27, 17; 1 Kr 22, 17; 2 Ljet 18, 16; Jdt 11, 19; Zah 10, 2). Najprije se to odnosi na metaforu iz Knjige Brojeva u kojoj Mojsije moli da Jahve postavi nekoga tko će voditi zajednicu, „tako da Jahvina zajednica ne bude kao stado što nema pastira“ (Br, 27, 17), što smo izdvojili kao važno u starozavjetnim metaforama pastira. Isus nalaže učenicima da mole Gospodara za one koji će naviještati narodu spasenjsku poruku, voditi ga da ne bude izgubljen i bez pastira.

Vremenski je najbliži tekst iz Judite, vjerojatno potječe iz Makabejskoga razdoblja oko 100. pr. Krista, a odnosi se na razgovor između Judite i Holoferna, Nabukodonozorova upravitelja.[589] Prozrevši Holofernove opake namjere da uništi Judejce, Judita mu ironično otkriva da je Bog upravo nju poslao kao pomoć.

---

[586] Usp. isto; U. LUZ, *Matthew 8 – 20*, sv. 2, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, sv. 1, Fortress Press, Minneapolis, 2001., str. 60; usp. J. NOLLAND, isto, str. 23 – 29.

[587] Matej se u pripovijedanju obilno služi trijadama, ali su mu također važne za strukturu njegova Evanđelja. Davies i Allison nabrajaju više od četrdeset trijada u Matejevu Evanđelju (usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 1, str. 62 – 87).

[588] Ovaj izraz ovce bez pastira, zbog svoje raširene uporabe i neslaganja posve sa židovskim Pismom autori poput Daviesa i Allison, kao i Hagnera, promatraju kao aluziju, nikako navod (usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 36; D. A. HAGNER, isto, str. 260).

[589] Usp. C. A. MOORE, *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, sv. 40, Doubleday, New York, 1985., str. 67 – 70; usp. B. OTZEN, *Tobith and Judith*, Sheffield Academic Press, London, 2002., str. 132 – 134.

Služi se pritom metaforom pastira: „Odvest ću te kroz Judeju sve do samog Jeruzalema, postavit ću usred njega prijestolje tvoje. Ti ćeš ih tjerati pred sobom kao što se tjera stado koje nema pastira“ (Jdt 11, 19).[590]

Metafora stada bez pastira snažna je aluzija na Mihejevo proročanstvo (1 Kr 22, 17), u kojemu govori o vojnome porazu nakon kojega je Izrael, bez vodstva i izgubljeni kao stado bez pastira (ἑώρακα πάντα τὸν Ισραηλ διεσπαρμένον ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς ποίμνιον, ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμήν). Ironična narav ove pripovijesti stvara zaokret i skriva suprotnu poruku da će zapravo Holoferno i njegov asirski narod koji su došli porobiti Izraelce biti otjerani *kao stado koje nema pastira*.[591]

Teško je utvrditi koliko ova Matejeva metafora odražava židovski kontekst prvoga stoljeća. Bez obzira na sve sličnosti sa starozavjetim metaforama pastira, čini se ipak da je Markovo Evanđelje glavni izvor iz kojega Matej crpi nadahnuće (Mk 6, 34).[592] S ponešto redakcije, Matej se služi Markovim opisom Isusova čudesnog hranjenja pet tisuća ljudi, govoreći o mnoštvu koje je Isusa slijedilo. Za lakše praćenje sličnosti i razlika donosimo usporedno oba teksta.

Mt 9, 36:

Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

„Vidjevši mnoštvo, sažali mu se nad njim jer bijahu izmučeni i ophrvani kao ovce bez pastira.“

Mk 6, 34:

καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.

„Kad iziđe, vidje silan svijet i sažali mu se jer bijahu kao ovce bez pastira pa ih stane poučavati u mnogočemu.“

---

[590] Jdt 11, 19: καὶ ἄξω σε διὰ μέσου τῆς Ιουδαίας ἕως τοῦ ἐλθεῖν ἀπέναντι Ιερουσαλημ καὶ θήσω τὸν δίφρον σου ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ ἄξεις αὐτοὺς ὡς πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν, καὶ οὐ γρύξει κύων τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ ἀπέναντί σου· ὅτι ταῦτα ἐλαλήθη μοι κατὰ πρόγνωσίν μου καὶ ἀπηγγέλη μοι, καὶ ἀπεστάλην ἀναγγεῖλαί σοι.
[591] Usp. C. MOORE, isto, str. 211.
[592] Ulrich Luz se posebno zanimao za Matejevo služenje Markovim Evanđeljem i otkrio da se Matej u oblikovanju svojega Evanđelja na tridesetak načina služio Markovim riječima, izrazima, rečenicama i cjelinama (usp. U. LUZ, isto, str. 336).

Vidljivo je različit početak, Matej ispušta ἐξελθὼν (kad iziđe) i umjesto indikativ aorista εἶδεν (vidje) rabi konjunktiv aorista ἰδών (vidjevši). Markovo veliko mnoštvo (πολὺν ὄχλον) zamjenjuje množinskim oblikom τοὺς ὄχλους (mnoštvo), što je inače Matejev omiljeni postupak, jer imenicu mnoštvo (ὄχλος) u množini rabi čak trideset puta. On dodaje da bijahu izmučeni i ophrvani (ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι), čega nema u Markovu tekstu, kao ovce bez pastira.[593] I tu se zaustavlja, ispustivši dodatak o poučavanju.

U metafori Matej, slijedeći Markov predložak, Isusa prikazuje kao suosjećajna pastira prema izmučenu i shrvanu mnoštvu bez primjerena vodstva. Iz njegove se suosjećajnosti rađa briga i poslanje učenika, što ovoj metafori pruža kontekstni okvir da bi se razumjelo njezino značenje. Neizbježna je pritom međutekstna poveznica s prorokom Jeremijom ili barem aluzija na nj: „I dat ću vam pastire po srcu svojemu koji će vas pasti razumno i mudro“ (Jr 3, 15).

Poslanjem dvanaestorica primaju ovlast sudjelovanja u Isusovoj službi: Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ **ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν** πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν – „Dozva dvanaestoricu svojih učenika i dade im vlast nad nečistim dusima: da ih izgone i da liječe svaku bolest i svaku nemoć“ (10, 1). Obvezni su naviještati istu poruku kao i Isus: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες **ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν** – „Putom propovijedajte: 'Približilo se kraljevstvo nebesko!'“ (10, 7), kao što je Matej u četvrtome poglavlju naglasio Isusov poziv na obraćenje: Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν, **Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν** – „Otada je Isus počeo propovijedati: 'Obratite se, jer se približilo kraljevstvo nebesko'“ (4, 17).

U Isusovu slanju dvanaestoricu učenika susrećemo se s još jednom metaforom: Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεθε δὲ μᾶλλον **πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ** – „K poganima ne idite i ni u koji samarijski grad ne ulazite! Pođite radije k izgubljenim ovcama doma Izraelova!“ (Mt 5 – 6).

Metafora „izgubljene ovce doma Izraelova“ razlikuje se od prijašnjega primjera jer u njoj nema imenice ποιμήν (pastir) ni glagola ποιμαίνω (pasti), ali joj je vrlo slična. Čak štoviše, metafora „izbubljene ovce doma Izraelova“ snažnije i dramatičnije zvuči nego metafora „ovce

[593] Mnoštvo koje je izmučeno i shrvano ne može se odvojiti od različitih vrsta loših i nasilnih vrsta vodstva, što je dovelo da je mnoštvo izgubljeno, u slici metafore kao ovce bez pastira (usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, isto, str. 419.

bez pastira“, iako obje predstavljaju nedostatak vodstva. Za ovu metaforu ne postoji ni starozavjetni navod, ali se mogu naći primjeri aluzije.

Metafora se ponavlja u Matejevoj perikopi o Isusovu susretu s Kanaankom koja ga uporno moli da pomogne njezinoj bolesnoj kćeri (Mt 15, 21 – 28), u kojoj Isus ponavlja svoje temeljno poslanje: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ – „On odgovori: 'Poslan sam samo k izgubljenim ovcama doma Izraelova'“ (15, 24). Tvrdnju o svojemu poslanju pojačava metaforom: Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις – „Ne priliči uzeti kruh djeci i baciti ga psićima“ (15, 26). Tekst je lako povezati sa sedmim pogavljem i s Isusovim metaforičkim upozorenjem da ne obeščašćuju svetinje:

Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

„Ne dajte svetinje psima! Niti bacajte svoga biserja pred svinje da ga ne pogaze nogama pa se okrenu i rastrgaju vas“ (7, 6).

Logion sadržava nekoliko metafora, od kojih su dvije nositelji – psi i svinje – prema židovskoj predaji nečiste životinje iako je značenje metafora nejasno, a izreka djeluje „zbunjujuće“ i „mračno“[594]. Za neke autore psi predstavljaju pogane, kao u ovoj perikopi o Kanaanki, a biseri su evanđelje o kraljevstvu Božjemu, te nije razborito, zapravo je bezvrijedno i uzaludno poučavati i navješćivati evanđelje onima koji nisu voljni slušati, prihvatiti ga i cijeniti vrijednosti koje poruka sa sobom nosi. U rabinskoj predaji brojna su upozorenja kako se Toru ne treba poučavati pogane, neznabošce koji su označeni kao psi i svinje, nečiste životinje, s figurativnom uporabom biserja kao pametne pouke.[595] Osim nečistoće svinje simboliziraju prizemnost, niske nagone, neznanje. Iz ove dvostruke metafore – *dati psima svetinje* i *bacati biserje pred svinje* samo je druga ušla u frazeologiju, sa značenjem davati, pružati, pokazivati, reći nešto veliko i uzvišeno, sveto nekomu tko to ne razumije i ne cijeni, a nije toga dostojan.[596] O beskorisnosti govora onima koji nemaju sluha za sadržaj i ne mogu shvatiti poruku nalazimo potvrdu u Mudrim izrekama: „Pred bezumnikom nemoj govoriti, jer prezire tvoje umne riječi“ (Izr 23, 9).

---

[594] Usp. R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium, 1, 1 – 16, 20*, Die Neue Echter Bibel, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, sv. 1, Echter Verlag, Würzburg, 1985., str. 72 i 73.
[595] Usp. J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Erträge der Forschung, sv. 82, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978., str. 69 i 70; usp. S. T. LACH, A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew, Mark and Luke, KTAV Publishing House, Hoboken, New Yersey – Anti-Defamation League of B'Nain B'irth, New York, 1987., str. 138 – 140.
[596] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 127.

Po svojoj strukturi perikopa se o Kanaanki može usporediti s onom o rimskome satniku koji moli Isusa za svojega bolesnog slugu (8, 5 –13).[597] Satnik se Isusu dvaput obraća s Κύριε („Gospodine“), prvi put traži pomoć: Κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος – „Gospodine, sluga mi leži kod kuće u strašnim mukama“ (8, 6), a Kanaanka tri puta, sa znakovitim prvim vapajem u kojemu izriče mesijanski kristološki naslov za Isusa (κύριε υἱὸς Δαυίδ – „Gospodine, Sine Davidov!“) [598]: Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται – „Smiluj mi se, Gospodine, Sine Davidov! Kći mi je teško opsjednuta“ (15, 22). Sve pojačava gesta dubokoga klanjanja Isusu, kojim svjedoči o prihvaćanju njegova božanskog i mesijanskog ideniteta: ἡ δὲ ἐλθοῦσα **προσεκύνει** αὐτῷ λέγουσα, Κύριε, βοήθει μοι – „Ali ona priđe, pokloni mu se ničice i kaže: Gospodine, pomozi mi!“ (15, 25).

Paralelizam stavlja u središte pogane koji od Isusa traže pomoć, za kćer i za slugu (možda sina, ὁ παῖς μου, čime bi se pojačao paralelizam), ustrajani su i pohvaljeni zbog velike vjere: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, **παρ᾽ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον** – „Čuvši to, zadivi se Isus i reče onima koji su išli za njim: 'Zaista, kažem vam, ni u koga u Izraelu ne nađoh tolike vjere'“ (8, 10); τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, Ὦ γύναι, **μεγάλη σου ἡ πίστις**· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης – „Tada joj Isus reče: 'O ženo! Velika je vjera tvoja. Neka ti bude kako želiš.' I ozdravi joj kći toga časa“ (15, 28).

Matej u objema perikopama naglašava ustrajnost u traženju i pokazuje vjeru pogana, s proleptičkim očekivanjima da će takvu vjeru i Izrael iskazati. Vjera je središnja točka i ona pomiče početni naglasak s ozdravljenja prema kraju, rušeći pritom zadani okvir posebnoga statusa i odnosa prema poganima. Metafora „izgubljenim ovcama doma Izraelova“, koja međutekstno može imati poveznica s prokokom Jeremijom (Jr 50, 6), otkriva stanje izgubljenosti, nesigurnosti, bez zaštite i vodstva, bez pastira koji pruža sigurnost, zaštitu i svu potrebnu skrb. Iako je stalni naglasak na „izgubljenim ovcama doma Izraelova“, prepoznatljiva je Matejeva namjera prikazati Isusa, Sina Davidova, kraljevskim pastirom i još k tomu milosrdnim pastirom prema svima.

---

[597] Usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 2, str. 558; usp. D. A. HAGNER, *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 2, Word, Dallas, 1995., str. 440.

[598] Mateju je ovaj kristološki i mesijanski naslov vrlo važan i ponavlja ga nekoliko puta, najviše pri govoru o ozdravljenju (Mt 1, 1; 9, 27; 10, 23; 15, 22; 20, 30 – 31; 21, 9. 15; 22, 42). Usp. U. LUZ, isto, str. 59 – 61; D. A. HAGNER, *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 1, str. 253; B. M. NOLAN, isto, str. 158 – 169.

Isusova metafora ovce bez pastira pozadinska je motivacija za frazem kojim se izriče svaka vrsta neorganizirana vodstva koje vodi u izgubljenost, nesigurnost i lutanje, izloženost opasnosti: *kao ovce bez pastira,* (engl. *like sheep without shepherd, wie Schafe ohen Hirten*).[599]

Recimo još da su, uz uvodne pokazatelje, osobito za Mateja znakoviti zaključni izrazi: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους... – *Kad Isus završi te svoje besjede*... (Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1) koji su ujedno najava odlaska u drugo mjesto.

3. 5. 2. 2. Metafora pastira kao navještaj Isusove smrti (Mt 26, 31 – 32 i Mk 14, 27 – 28)

Posljednji tekst s metaforom pastira u Matejevu i Markovu Evanđelju odnosi se, kako se i Jeremias izrazio, na smrt Pastira-Mesije.[600] Tekst je smješten između Isusove posljednje večere s učenicima i molitve u Getsemanskome vrtu prije uhićenja. Znakovita je i Isusova neizravna, metaforička najava svega što će se s njim događati, a što će biti povodom da se učenici sablazne zbog njega. Mateju je, gotovo posve sigurno, i za ovaj tekst glavni izvor Markovo Evanđelje. Usporedba tekstova otkriva sličnosti i razlike među njima.

Mt 26, 31 – 32:

Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, γέγραπται γάρ

Πατάξω τὸν ποιμένα,

καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.

μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

„Tada im reče Isus: 'Svi ćete se vi još ove noći sablazniti zbog mene. Ta pisano je: *Udarit ću pastira i stado će se razbjeći.* Ali kad uskrsnem, ići ću pred vama u Galileju.'"

Mk 14, 27 – 28:

Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται,

---

[599] Usp. M. OPAŠIĆ, „Zoonimske sastavnice u biblizmima hrvatskoga i pojedinih jezika", *Životinje u frazeološkom ruhu,* nav. izd., str. 3.

[600] Usp. J. JEREMIAS, „ποιμήν, ἀρχιποιμήν, ποιμαίνω, ποίμην, ποίμνιον", *Theological Dictionary of the New Testament,* str. 492 i 493.

Πατάξω τὸν ποιμένα,

καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

„I reče im Isus: 'Svi ćete se sablazniti. Ta pisano je: Udarit ću pastira i ovce će se razbjeći. Ali kad uskrsnem, ići ću pred vama u Galileju.'“

Matej u početnim redcima dodaje vremensku odrednicu 'još ove noći' (ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ), kao vrsta inkluzije za kasniji govor o Petrovu zatajenju:

ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι **ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ** πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.

„Reče mu Isus: 'Zaista, kažem ti, još ove noći, prije negoli se pijetao oglasi, triput ćeš me zatajiti!'“ (26, 34).

Čini se da je Matej strukturalno prilagodio Markov tekst u kojemu se noć, uz dan (σήμερον), spominje tek na kraju perikope:

καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ **σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ** πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.

„A Isus mu reče: 'Zaista kažem ti, baš ti, danas, ove noći, prije nego se pijetao dvaput oglasi, triput ćeš me zatajiti'“ (14, 30).

Sličnost pak u naglašavanju da će se učenici sablazniti u Mateja je pojačana izrazom 'svi vi' (**Πάντες ὑμεῖς** σκανδαλισθήσεσθε), ne samo Petar s kojim Isus dijalogizira, kao i na svršetku perikope gdje Petar uporno uvjerava Isusa da ga neće zatajiti.

λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος, Κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. **ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν**.

„Kaže mu Petar: 'Bude li trebalo i umrijeti s tobom, ne, neću te zatajiti.' Tako rekoše i svi učenici“ (Mt 26, 35).

ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει, Ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. **ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον**.

„Ali on je upornije uvjeravao: 'Bude li trebalo i umrijeti s tobom – ne, neću te zatajiti.' A tako su svi govorili“ (Mk 14, 31).

Na ovome se primjeru također pokazuje Matejev književni pristup, u kojoj mjeri slijedi svoje izvore i ostvaruje vlastite redakcije ciljeve.[601]

Starozavjetni navod na koji se evanđelisti pozivaju uzet je, nedoslovno, iz proroka Zaharije (Zah 13, 7): „Probudi se, maču, protiv mog pastira, protiv čovjeka, moga srodnika – riječ je Jahve nad vojskama. Udari pastira, i ovce će se razbjeći!“[602]

Matej prilagođava Markov tekst u navodu bliže Septuaginti i dodaje riječ stada (τῆς ποίμνης), naglasiviši time odnos između pastira i stada. Isus najavljuje svoju smrt posluživši se, kao božanskim autoritetom, riječima proroka Zaharije (γέγραπται) o pastiru koji je udaren, što će izazvati lančanu reakciju da se metaforički ovce, odnosno Isusovi učenici, razbježe. Osobito je Mateju važno naglasiti da će se sve to dogoditi u skladu s Božjim promislom i voljom, prema najavama Pisma. To potvrđuje nekoliko redaka prije u govoru o Judinoj izdaji:

ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

„Sin Čovječji odlazi kako je o njemu pisano, ali jao čovjeku onomu koji predaje Sina Čovječjega. Tomu bi čovjeku bolje bilo da se ni rodio nije“ (26, 24).

Potom i u opisu uhićenja kada Isus odvraća Petra od otpora mačem:

ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; **πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι**;

„Ili zar misliš da ja ne mogu zamoliti Oca svojega i eto umah uza me više od dvanaest legija anđela? No kako bi se onda ispunila Pisma da tako mora biti“ (26, 53 – 54).

Za Donalda A. Hagnera je važno u pravome svjetlu razumjeti ovu metaforu: „Reći da Bog udara pastira znači potvrditi da je Isusova smrt paradoksalno božanska volja (usp. r. 24, 54).“[603] Možemo dodati da bolje poznavanje i dublji uvid u narav svetopisamskih tekstova otupljuje oštricu paradoksalnosti do te mjere da vjera, kao izravni njihov izvor, preuzimlje nadmoć nad intrigantnim i subverzivnim umovanjima, čuvajući od pada u ponor besmisla i sablazni zbog Božje riječi.

---

[601] Usp. T. J. HEDRICK, isto, str. 291.

[602] Zah 13, 7: חֶרֶב עוּרִי עַל־ רֹעִי וְעַל־ גֶּבֶר עֲמִיתִי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת הַךְ אֶת־ הָרֹעֶה וּתְפוּצֶיָן הַצֹּאן וַהֲשִׁבֹתִי יָדִי עַל־ הַצֹּעֲרִים: (hereb 'uri 'al ro'i ve'al geber 'amiti ne'um Jahveh cebaovt hak 'et haro'eh utefusena hacon vahašiboti jadi 'al haco'arim); grč. Ῥομφαία, ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου, καὶ ἐπ' ἄνδρα πολίτην μου λέγει κύριος παντοκράτωρ· **πατάξατε τοὺς ποιμένας** καὶ **ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα**, καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας.

[603] D. A. HAGNER, isto, str. 777.

Vrijedan je za ovo razmatranje Jeremiasov zaključak da je metafora pastira temeljna slika koja podrazumijeva Isusovu smrt i uskrsnuće, što se može povezati i s motivom patničkoga sluge u Iz 53, 6. Svakako, ova metafora otkriva narav i bit Isusova poslanja, kojemu ostaje predan i vjeran do kraja – u skladu s Očevom voljom otkupiti i spasiti povjereno stado svojom mukom, smrti i uskrsnućem. Matej pomoću metafore pastira razvija Isusov kristološki portret prikazavši ga pastirom koji se žrtvuje za svoje stado i postaje Pastirom-Otkupiteljem. Tjeskobni trenutci za učenike nastupit će s Isusovom smrti, na koje nisu pripravni, te će se kao stado razbjeći. Međutim, sve se mijenja u uskrsnoj perspektivi. Izvanredan obrat podupire i slika noći i dana. Noć iz Getsemanskoga vrta u kojemu je pastir udaren, a ovce se razbježale, preobražava se u uskrsnome jutru, kao novi početak i ponovno okupljanje raspršenoga stada oko vječnoga Pastira i Spasitelja. Metafora pastirskoga vodstva izražena je snažno: Uskrsnuli će, kao što pastir ide ispred stada, ići ispred svojih učenika u Galileju.

3. 5. 3. Lukino Evanđelje

Lukina se namjera također prepoznaje u početnim riječima, a sažeta je u spominjanju događaja koji su se ispunili – περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων (Lk 1, 1). Slijedom brojnih nastojanja i Luka je, prvotno sve pomno ispitavši (ἔδοξεν κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς), naumio sve po redu napisati (καθεξῆς σοι γράψαι διήγησις) vrlomu Teofilu – κράτιστε Θεόφιλε (Lk 1, 3). Luka ne teži za cjelovitim i sveobuhvatnim zapisom detalja iz Isusova života i povijesnih činjenica, nego to čini kako bi čitatelji s punom sigurnosti mogli prihvatiti svjedočanstvo da je Isus Sin Božji. Vještim, koherentnim i kohezivnim pripovijedanjem, opsežnim i bogatim rječnikom, privlačnim stilom, koji upućuje na izvrsno poznavanje grčkoga jezika, pomnim i detaljnim opisom, gotovo kao povjesničar, Luka poziva čitatelje da otkriju glavni smisao. Važnu ulogu u tome igra izravno i podrazumijevano ponavljanje riječi vodilje (*Leitwort*) i izraza, koju Martin Buber određuje kao „riječ ili korijen riječi koji se značenjski ponavlja unutar teksta ili niza tekstova ili spleta tekstova. Oni koji pristupe ovim ponavljanjima pronaći će otkriveno ili pojašnjeno značenje teksta, ili će svakako biti nedvosmislenije.“[604] Pomoću riječi vodilje autor uspostavlja i oblikuje teme, usmjeravajući čitateljevu pozornost na glavnu temu, u

[604] M. BUBER i F. ROSENZWEIG, *Scripture and Translation*, Indiana Studies in Biblical Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1994., str. 114.

skladu s Buberovom tvrdnjom da su glavne riječi sredstvo po kojemu se poruka „ulijeva silaznim duhom“.[605]

Buberovu primjenu ponavljanja glavne riječi ili izraza dopunio je Robert Alter proširivši je na ponavljanje motiva, tema, nizova radnje i vrsta scena.[606] Slično nalazimo i u promišljanju Williama Freedmana da se ponavljanje može odnositi na nepromjenjivi motiv i pridruženi skup riječi, jer se autor ne ograničava uvijek na jednu nepromjenjivu riječ kojom gradi misao i temu, nego se može poslužiti skupom srodnih riječi.[607]

Ponavljanje glavnih riječi u pripovijedanju nije slučajnost, nego je vješto isprepleteno kao jedno od najmoćnijih sredstava u stvaranju značenja.[608] Još se, potiče Buber, snažniji semantički učinak postiže raznolikom uporabom riječi, odnosno paronomazijom, osobito u značenjskome povezivanju dviju pripovijesti.[609] Lukino se pripovijedanje itekako može promatrati u ovome svjetlu jer se posvuda prepoznaju aluzije i odjekuju izravni navodi (više od trideset izravnih navoda i više od dvjesto šezdeset aluzija).[610] Posebno nam je važan motiv davidovskoga Pastira koji ovaj evanđelist uspostavlja na početku u govoru o Isusovu djetinjstvu, prepoznaje se u mnogim odlomcima, a najjasnije na kraju u Isusovu ulasku u Jeruzalem, kao davidovski Kralj-Pastir.

Po riječima Sarah Harris „vizija bačena na početku pripovijedanja ponovno se uspostavlja i dalje oblikuje u kasnijemu pripovijedanju tako što semantička povezanost pripovijesti ponovno potvrđuje Lukino teološko zanimanje za Isusa kao davidovskoga Kralja. Prethodnim razumijevanjem Iserove teorije retrospektivne transformacije napominjemo kako ovaj motiv davidovskoga Pastira baca sjenu unatrag u razdoblje Isusove službe, a novo je značenje pojačano i stvoreno.“[611]

Služeći se drevnim govorničkim sredstvom, ovaj evanđelist namjenski pruža čitateljima pristup povlaštenim obavijestima već na početku, što postaje važnim znanjem za kasniji tijek

---

[605] Usp. isto, str. 115.
[606] Usp. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, George Allen i Unwin, London, 1981., str. 88 – 113.
[607] Usp. W. FREEDMAN, „Literary Motif: A Definition and Evaluation“, *Novel: A Forum on Fiction*, sv. 4, br. 2, Duke University Press, 1971., str. 124.
[608] Usp. S. HARRIS, *The Davidic Shepherd King in the Lukan Narrative*, Library of New Testament Studies, Bloomsbury T&T Clark, London – New York, 2016., str. 24. Sarah Harris navodi nekoliko autora koji su iz biblijske perspektive promatrali umijeće pripovijedanja: R. ALTER, isto; J. P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1999.; C. K. ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009.
[609] Usp. M. BUBER i F. ROSENZWEIG, isto, str. 114.
[610] Usp. S. HARRIS, isto.
[611] Isto.

događaja i razvoj pripovijesti koju želi predstaviti.[612] Ovakva pripovjedna metodologija uvelike pomaže čitateljima da ispune praznine u tekstu koje se pojavljuju autorovom namjerom, jer, kao što kaže Teofrast, „ne treba sve precizno i naporno razraditi, nego nešto treba prepustiti razumijevanju i zaključku slušatelja, koji kada opazi ono što si ostavio neizrečenim, postaje ne samo tvoj slušatelj, nego i tvoj svjedok, i to vrlo dobrohotan svjedok. Jer on sebe drži inteligentnim jer si mu omogućio da pokaže svoju inteligenciju. Čini se kao poniženje za tvojega slušatelja reći mu sve kao da je glupan.“[613]

Evanđeoski tekstovi zahtijevaju više od linearnoga čitanja jer nude brzu promjenu scena i događaja iz kojih se crpi ograničeno znanje. Luka, primjerice, „u pripovijedanju o Isusovu rođenju pruža ograničeno znanje ili prozore pomoću kojih možemo promatrati i tumačiti Isusov rani život, a opet iz jezgrovitih detalja možemo stvoriti sliku toga. Ovo Iser nazivlje prazninama u pripovijedanju i opisuje ih više kao promjene scena između poglavlja romana.“[614] Wolfgang Iser, iz teorijske recepcijske škole u Konstanzu, ozbiljno pristupa čitateljevoj ulozi i naglašava jednaku važnost čitatelja i autora, nasuprot dugotrajnome razdoblju usmjerenosti samo na autora, a potom i na djelo. U pripovijedanju ovaj teoretičar prepoznaje još neke vrste strukturnih praznina, koje opisuje kao nevidljive spojeve teksta koje treba povezati iako tekst to ne kaže. Od čitatelja se traži da popuni te praznine iz izrečenoga i izgradi značenje na temelju prethodnoga znanja.[615] Za nas je vrijedan ovaj pristup jer nam pomaže u postavljanju referentnoga okvira unutar kojega nastojimo promatrati Lukin prikaz Isusa kao Pastira, svjesni da u njegovu Evanđelju ne nalazimo primjere izravne metafore. Bez susprezanja možemo ustvrditi da je metafora pastira u Lukinu Evanđelju *crux interpretum*.

Osim svih sličnosti s dvojicom sinoptičkih evanđelista Mateja i Marka, Lukino je Evanđelje po mnogočemu jedinstveno. Za ovoga se evanđelista kaže da je najprije povjesničar evanđeoskih događaja i tek drugotno teolog.[616] Detaljano govori o Isusovu rođenju kojemu prethodi Ivanovo rođenje, popis po nalogu cara Augusta i dolazak Marije i Josipa u Betlehem. Potom donosi opis pohoda pastira, Isusovo prikazanje u hramu, Šimunovo proročanstvo i Isusov boravak u hramu s učiteljima zakona. Evanđelist Luka jedini izvješćuje o Isusovu uzašašću. Prispodobe o milosrdnome Samarijancu i o izgubljenome sinu također se

[612] Usp. K. R. MAXWELL, *Hearing Between the Lines: The Audience as Fellow-Workers in Luke-Acts and its Literary Milieu*, T&T Clark, Library of New Testament Studies, London, 2010., str. 49.
[613] Isto, str. 51.
[614] S. HARRIS, isto, str. 21.
[615] Usp. W. ISER, *How to Do Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006., str. 64.
[616] Usp. A. EVANS, isto, str. 1; E. F. SCOTT, „The New Criticism of the Gospels“, Harvard Theological Reviw (HTR), sv. 19, 1926., str. 143.

nalaze jedino u njegovu Evanđelju, a Prispodoba o izgubljenoj ovci u petnaestome poglavlju, kako tvrdi Francois Bovon, pada u središte njegove evanđeoske poruke.[617]

Bez obzira na sličnost s dvojicom sinoptika, Luka u svome Evanđelju nudi jedinstvenu perspektivu, nadmašujući ih poglavito književnom izvrsnosti, pripovjednim umijećem o Isusovoj službi i proširujući okvir iz kojega se treba promatrati sveukupno njegovo djelovanje – potražiti i spasiti izgubljeno (19, 10). Luka prikazuje Isusovu duboku i trajnu brigu za sve ljude. Isus Krist, Sin Čovječji, jest Spasitelj svih ljudi. Ova sveopćost Božje poruke spasenja u Božjemu promislu (usp. 2, 30 – 32)[618] nadilazi društveni status i pripadnost i jednako privlači židove i pogane, carinike i grješnike, bogate i siromašne, muškarce i žene.[619] Lukina se usmjerenost na ovu središnju temu očituje i u podatku da više od dvadeset pet puta rabi pojam spasenje (σωτηρία, ας, ἡ), Spasitelj (σωτήρ, ῆρος, ὁ), spasiti (σῴζω), za razliku od Mateja i Marka koji uopće ne rabi ovaj pojam.[620] I pojam mira (εἰρήνη, ης, ἡ) je čest u Lukinu Evanđelju, s čak četrnaest pojavnica.

Posebnost je Lukina i u „putopisnome pripovijedanju“ s brojnim izvješćima o poučavanju i izlječenju: „Za Lukinu kristologiju karakterističan je i koncept puta. Cijeli središnji dio evanđelja (9, 51 – 19, 27) zamišljen je i napisan kao izvješće o događajima s puta u Jeruzalem. Zanimljiv je već uvod: «Kad su se navršili dani da bude uznesen, krenu Isus sa svom odlučnošću prema Jeruzalemu» (9, 51). S time su opet povezana dva za Luku karakteristična kristološka naslova, Predvodnik (αρχηγος) i Spasitelj (Dj 5, 31). Isus je Predvodnik k spasenju koje će se dogoditi po njegovoj smrti i uskrsnuću. On je zato «začetnik

---

[617] Usp. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband (Lk 1, 1 – 9, 50), Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neun Testament, Benziger/Neukirchen, Zürich, 1989., str. 15 i 16.

[618] U riječima iz Šimunova proroštva u hramu za prikazanja Isusova u hramu otkriva se osobito ovaj prepoznatljivi Lukin naglasak:
ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,
ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,
φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.
„Ta vidješe oči moje
spasenje tvoje,
koje si pripravio
pred licem svih naroda:
svjetlost na prosvjetljenje naroda,
slavu puka svoga izraelskoga“ (2, 30 – 32).
Luka to naglašava i u pripravi Isusova djelovanja u pozivu Ivana Krstitelja na obraćenje: καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ – „I svako će tijelo vidjeti spasenje Božje“ (3, 6).

[619] Usp. L. MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, William B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, 1988., str. 44 – 47.

[620] U skraćenoj inačici svršetka Markova Evanđelja pojavljuje se pojam σωτηρία, ali je upitna izvornost toga dijela i opće je mišljenje da nije vjerodostojan (Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι᾽ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν.).

života». Petar će u svojoj propovijedi reći: «Začetnika života ubiste. Ali Bog ga uskrisi od mrtvih, čemu smo mi svjedoci» (Dj 3, 15). Jeruzalem će ostati trajnim sjedištem tih svjedoka, odakle će oni trajno kretati u svijet da navijeste tu poruku spasenja i života.“[621]

Kada je riječ o kristološkim naslovima, Francois Bovon u Lukinu Evanđelju prepoznaje Isusa kao *Proroka, Učitelja, Sina Čovječjega, Slugu, Sina Davidova, Sina Božjega, Mesiju, Gospodina, Spasitelja* i *Vođu*.[622] Joseph A. Fitzmyer ovim naslovima dodaje naslov *Kralja* i nekoliko rjeđih naslova kao *Sveti, Pravednik, Sudac* i *Bog*.[623] Vidljivo je s mnoštva pobrojanih naziva da „Luka ne predstavlja neku pojedinačnu kristologiju, nego čitavu raznolikost kristologija“.[624]

Luka govori o pastirima u svjetlu radosne vijesti anđela o rođenju Isusa Krista, Spasitelja i Gospodina (σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος), naglasivši da se to dogodilo u Davidovu gradu Betlehemu – ἐν πόλει Δαυίδ (2, 11), gradu iz kojega će, kako je prorekao Mihej (Mih 5, 1 – 5), doći Mesija. Time se naglašava veza između Isusa i Davida, povezujući Isusa s dvostrukom temom kraljevstva i pastirske službe, jer je došao potražiti što je izgubljeno (Lk 19, 10).[625] Evanđelist u prvome poglavlju (1, 27) upućuje na Isusovo podrijetlo iz Davidove loze, od djevice Marije (πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ **ἐξ οἴκου Δαυὶδ** καὶ τὸ ὄνομα **τῆς παρθένου Μαριάμ**), što je neizravno povezivanje s prorokom Izaijom koji najavljuje da će djevica (הָעַלְמָה – ha‘almah, grč. ἡ παρθένος) začeti i roditi sina, Emanuela.[626] Drugo povezivanja Isusa s Davidovom nalazimo u velikoj vijesti Mariji o Isusovu rođenju, kojemu će Bog dati prijestolje Davida, oca njegova i kraljevat će uvijeke: οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς **τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ**, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (1, 32 – 33).

Kraljevska služba koja je Davidu izborom povjerena, rekli smo, podrazumijevala je i pastirsku službu bez obzira što nigdje nije izričito nazvan pastirom. Slično se može tvrditi i za Lukin prikaz Isusova identiteta kao davidovskoga Kralja-Pastir. Odjek davidovske kraljevske

---

[621] I. DUGANDŽIĆ, isto, str. 85.
[622] Usp. F. BOVON, *Luke The Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006., str, 202 – 221.
[623] Usp. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX: A New translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible (AYB), sv. 28, Doubleday, Garden City, 1981., str. 191 – 219.
[624] C. M. TUCKETT, „The Christology of Luke-Acts“, *The Unity of Luke-Acts*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (BETL), sv. 142, Leuven University Press, Leuven, 1999., str. 139.
[625] Usp. T. S. LANIAK, isto, str. 197.
[626] Iz 7, 14: לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֶם אֹות הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל׃ (laken jiten 'adonai hu lakem 'ovt hineh ha'almah harah vajoledet ben vakarat šemov 'imanu 'el); grč. ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ·

i pastirske službe u čitateljima stvara uzročni lanac kojim se jedna misao povezuje s drugom.[627] U anđelovu navještaju pastiri su upućeni tražiti novorođenoga Spasitelja s naglaskom na znak po kojemu će ga prepoznati (2, 12), slično kao što i Izaija najvaljuje Božji znak (Iz 7, 14). Luka je pastirima, u pripovijedanju o Isusovu rođenju, dodijelio važno, gotovo središnje mjesto.[628] Otvoreno je pitanje može li se to dovesti u vezu sa spomenutim statusom pastira, prezreni i obredno nečisti, jer Isus donosi spasenje svima, osobito marginaliziranima koji prihvaćaju poruku i vjerno je prenose drugima.[629] Posebnu ulogu koju je Luka dodijelio pastirima razlaže Joseph A. Fitzmeyer u svjetlu proročkih najava po kojima se rođenje Mesije (Pastira) očekivalo upravo u Betlehemu, Davidovu gradu.[630] Ovakva je poveznica za Johna Nollanda jedino što se može prepoznati, jer u Lukinu opisu nema nijednoga kraljevskoga lika iza pastira.[631]

Ianu Howardu Marshalu je upitna veza između Davida i pastira u pripovijedanju o Isusovu rođenju jer mu se čini da je malo vjerojatna aluzija na Davidovu zadaću pastira. Po tome bi dijete trebalo biti pastir, a ne svjedoci njegova rođenja.[632]

Pastiri su po svome statusu, za velik broj tumača, savršeni primatelji Božje milosti. Objava vijesti o Isusovu rođenju najprije pastirima posve je u skladu s duhom evanđelja, a osobito je u skladu s Lukinim Evanđeljem.[633] Od koristi nam je Bultmannovo tumačenje po kojemu je Luka uveo pastire u pripovijedanje kao najprikladnije predstavnike novoga čovječanstva, jer je Spasiteljev cilj obnoviti stanje raja. Upravo pastirski život čini ovu idealnu sliku.[634] Svakako je slika pastira u surječju Isusova rođenja pozitivna i odražava ozračje radosti zbog dolaska Kralja i očekivanoga eshatološkog Pastira, Mesije, kako ga prikazuje Ezekiel (Ez 34, 23 – 24) i to sve u Betlehemu (usp. Mih 5, 1 – 2). Ovo je temelj na kojemu Francois Bovon

[627] Usp. S. HARRIS, isto, str. 136.
[628] Usp. W. MANSON, *The Gospel of Luke*, Hodder and Stoughton, London, 1955., str. 18.
[629] Usp. M. COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, sv. 88 (JSOT), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993., str. 152 i 153.
[630] J. A. FITZMEYER, isto, str. 395.
[631] Usp. J. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, sv. 35 A, Word Biblical Commentary, Word, Dallas, 1989., str. 106.
[632] I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, IVP, Downers Grove, 1988., str. 108.
[633] Usp. J. CREED, *The Gospel According to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, Macmillan and Co., London, 1942., str. 31. Autori poput Bocka, Fitzmeyera, Marshalla, Greena dijele ovakav stav o pastirima kao statusno slabima, ali poniznima koji odgovaraju na Božju poruku (usp. D. L. BOCK, isto, str. 213 i 214; J. B. GREEN, isto., str. 130 – 132).
[634] Usp. R. K. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Basil Blackwell, Oxford, 1963., str. 298 i 299.

gradi svoje tumačenje: Isus je mesijanski Pastir, a uloga je pastira privući čitateljevu pozornost na tu činjenicu.[635]

3. 5. 3. 1. Metafora *janjci među vukovima* (Lk 10, 3; Mt 10, 16)

U jedinstvenoj i za Luku pripovjedno vrlo važnoj perikopi[636] o slanju sedamdeset dvojice učenika, u bitnome se razlikuje od slanja dvanaestorice (9, 1 – 6), susrećemo prvu metaforu koja se, doduše u kombinaciji s usporedbom, neizravno odnosi na pastira: ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων – „Idite! Evo šaljem vas kao janjce među vukove“ (Lk 10, 3). Ova metafora upućuje na Isusa kao pastira svojih učenika[637], s obilježjima Davida pastira i kralja koji će donijeti mir (Mih 5, 4 i Ez 34, 25), kao što učenici trebaju donijeti mir svakoj kući u koju uđu: εἰς ἣν δ᾽ ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε, Εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ (10, 5).

Mir je metafora za spasenje, nikako samo pozdrav.[638] Prihvatiti mir znači prihvatiti poruku spasenje, odbaciti mir isto je što i odbaciti poruku spasenja i onoga od koga dolazi.[639] Luka dvostrukom uporabom glagola poslati: ἀποστέλλω ὑμᾶς (10, 3) i ἀποστείλαντά με (10, 16) predstavlja Isusa kao mesijanskoga Kralja i vjernoga Pastira koji je od Boga poslan navijestiti kraljevstvo Božje i donijeti spasenje. Poslanje učenika također je u službi ovoga: Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με – „Tko vas sluša, mene sluša; tko vas prezire, mene prezire. A tko mene prezire, prezire onoga koji mene posla“ (10, 16).

Hrvatski prijevod kojim se ovdje služimo (B. Duda – J. Fućak) u drugome dijelu pojačava ovu suprotnost: „tko vas prezire, mene prezire... “ iako glagol ἀθετέω prvotno znači odbiti, odbaciti, ne primiti. Stoga je prijevod Ljudevita Rupčića bliži izvornomu značenju: „Tko vas odbija, odbija mene. Tko odbija mene, odbija onoga koji me poslao.“[640]

---

[635] F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, str. 122 i 123.
[636] Usp. D. L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Books, Grand Rapids,1996., str. 986.
[637] William Hendriksen kaže da je Isus u ovoj perikopi nitko drugi doli njihov Pastir (usp. W. HENDRIKSEN, *Gospel to Luke*, Banner of Truth, Edinburgh, 1978., str. 573).
[638] Usp. J. GREEN, isto, str. 413; J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV: A New Translation with Introduction and Commentary*, sv. 28A, The Anchor Bible, Doubleday, Garden City, 1985., str. 847.
[639] Usp. S. HARRIS, isto, str. 186.
[640] Lj. RUPČIĆ, *Novi zavjet i Psalmi*, Ziral, Mostar i Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb, 2000.; Lj. RUPČIĆ, *Novi zavjet i Psalmi*, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb i Naša ognjišta, Tomislavgrad, 2008.

Metafora stvara veliku značenjsku napetost. Učenici su janjci (ἄρναϛ), odnosno vrlo ranjivi, poslani među vukove (teško je reći na koga se odnosi, ali nije riječ o lažnim učiteljima kao u Dj 20, 29), značenjski opasne zvijeri. U ovome se na neki način odražava Isusovo spasenjsko poslanje i „ranjivost poslanih ogledalo je Isusove ranjivosti“.[641] Kao što Isus ostaje vjeran svojemu poslanju do kraja, u smrti na križu, ni učenike ne očekuje bitno različit put.

Metafora janjaca među vukovima, sa skrivenom pozadinom metafore pastira za Isusa, naglašava veliku ranjivost i pogibelj, koja se temelji na kulturološkome znanju ili iskustvu, da se može zamisliti janjce okružene čoporom vukova.[642]

Opasnost na koju Isus upozorava učenike snažnom metaforom govori o njegovu božanskom znanju, ali također može ukazivati na to da Isus u upozorenju nudi i zaštitu.[643]

Rizik i opasnosti imaju ulogu naglasiti važnost i veličinu poslanja učenika, koji, „unatoč strahu, nepripremljenosti i ograničenim sredstvima, trebaju odmah ići“.[644] Upravo je uloga vjernoga pastira štititi svoje ovce, s čim je lako povezati Isusov identitet.[645]

Evanđelist Matej govori o slanju dvanaestorice kao o ovcama među vukove, što je slika ranjivosti, bespomoćnosti i neobranjivosti pred neprijateljima, s Isusovim upozorenjem da će im trebati posebne osobine da bi se sačuvali: „Evo ja vas šaljem kao ***ovce među vukove***. Budite dakle mudri kao zmije, a bezazleni kao golubovi!“ (Mt 10, 16). Ovaj se izraz *ovce među vukovima* frazeologizirao u hrvatskome, ali i u drugim jezicima poput engleskoga (*a wolf among the sheep*), njemačkoga (*wie Schafe unter Wölfen*, francuskoga (*loup dans la bergerie*), talijanskoga (*essere un agnello fra i lupi*) itd., označavajući slaboga među jakima.[646]

3. 5. 3. 2. *Malo stado* (Lk 12, 32)

Nepotpunu metaforu pastira nalazimo i na kraju Isusova govora o posvemašnjemu pouzdanju u Božju providnost, čemu je prethodila prispodoba o nerazumnome bogatašu (12,

[641] Usp. J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, sv. 35B, Word Biblical Commentary, Word, Dallas, 1993., str. 551.
[642] Usp. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 5, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008., str. 378.
[643] Usp. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek New Testament, Paternoster Press, Exeter, 1978., str. 417.
[644] F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Teilband (Lk 9, 51 – 14,35), Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger, Zürich, 2008., str. 50.
[645] Usp. D. L. BOCK, isto, str. 996.
[646] Usp. M. OPAŠIĆ, isto, str. 3 i 4.

13 – 21). Zaključak je prispodobe usmjeren na spremnost za konačan Božji sud o načinu služenja zamaljskim bogatstvom.[647] Isus opominje učenike da se ne bi smjeli tjeskobno brinuti za materijalno, nego tražiti Kraljevsto i s povjerenjem se osloniti na Oca svojega koji će im dati sve drugo. Jednostavno čitanje kojemu se priklanja Darrel L. Bock naglašava antitezu u kojoj usmjerenost na Kraljevstvo sprječava pretjeranu zabrinutost za zemaljsko posjedovanje.[648] Stoga im se obraća znakovitim naslovom: Μὴ φοβοῦ, **τὸ μικρὸν ποίμνιον**, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν – „Ne boj se, stado malo, svidjelo se Ocu vašemu dati vam Kraljevstvo“ (12, 32). Po svemu izraz *malo stado* (τὸ μικρὸν ποίμνιον) za Luku ima teološku težinu i može se pretpostaviti da je aluzija na neki od starozavjetnih tekstova (Ez 34, 31; Zah 10, 3; Iz 40, 11; Jer 13, 17 itd). Središnja je metafora u perikopi „Bog je otac“ (ὁ πατὴρ ὑμῶν), koji se brine za svoju djecu. Iz toga nastaje metafora „Bog je pastir“ koji se brine za *malo stado* i, premda su ranjivi i malobrojni, mogu se pouzdati u njega kao vjernoga pastira.

Nadalje, izravno obraćanje učenicima kao *malomu stadu* pretpostavlja i Isusa kao njihova pastira, što je u skladu s Lukinom slikom Isusa kao davidovskoga Pastira. Na temelju brojnih mišljenja i gotovo neprestanih odjeka proroka Ezekiela u Lukinu Evanđelju Sarah Harris zaključuje: „Konačno, ova je pastirska izreka navjerojatnije odjek Ezekiela 34 gdje je Bog prikazan kao onaj koji hrani stado, a Isus je davidovski Pastir. Otkrivamo kako je izraz *malo stado* više nego samo izraz nježnosti i pripovjedni podsjetnik da je Isusova služba kao vjernoga pastira koji pazi na Božje ovce. Na pripovjednoj razini nalazimo ponavaljanje motiva Isusa kao pastira, što sugerira da Luka vidi trajnu ulogu motiva. Isus kao *pastir* koji govori o vjernoj Božjoj brizi vrlo je relevantan za sliku Lukina Isusa, za onoga koji skuplja izgubljene ovce (5, 29; 7, 1 – 10. 36 – 50; 8, 26 – 39) i liječi bolesne (5, 12 – 16. 17 – 26; 6, 6 – 11. 18).“[649]

Odjek Ezekiela 34 također se raspoznaje u pozadini Lukine perikope o hranjenju pet tisuća ljudi (9, 10 – 17), koja se uglavnom slaže s Markovim tekstom. Luka je, ipak, izostavio metaforu pastira skrećući pozornost na Isusov odnos prema mnoštvu, da ih je primio, govorio im o kraljevstvu Božjemu i ozdravio sve koji su trebali ozdravljenja: οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ· καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο (9, 11). Francois Bovon misli da je uvođenje ozdravljenja

[647] Usp. J. NOLLAND, isto, str. 684.
[648] Usp. D. L. BOCK, isto, str. 1156.
[649] S. HARRIS, isto, str. 201.

zamjena za Markovu metaforu pastira.[650] Prihvaćanjem, govorom o kraljevstvu Božjemu, ozdravljanjem i na kraju hranjenjem mnoštva posve se ostvaruje ideal Ezekielova vjernoga davidovskog pastira koji se brine za potrebe svojih ovaca (osobito Ez 34, 16). U tome svjetlu za Luku ne vrijedi Markova metafora o ovcama bez pastira, jer im Isus pruža sve što je potrebno.

Kraljevstvo je Božje središte i svrha Isusove službe (usp. Lk 4, 43)[651], što potvrđuje podatak da Luka ovaj izraz (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) rabi čak trideset dva puta u Evanđelju i pet puta u Djelima apostolskim.[652] O tome svjedoči i *Prispodoba o izgubljenoj ovci* (15, 3 – 7), koja je pozadinska slika frazema *izgubljena (zalutala, zabludjela) ovca (ovčica)*[653]*i vratiti zalutalu ovcu*[654], otkrivajući brižnoga pastira koji nosi izgubljenu ovcu na ramenima, uz veliku radost koju dijeli s drugima zato što ju je našao. Na ovome zadivljujućem platnu prikaza pastira s izgubljenom ovcom na ramenima jasno se prepoznaju obrisi Isusova lika, empatije, ljubavi i radosti zbog pronalaska „izgubljene ovce“ i povratka u sigurnost (obraćenje i spasenje). Grgur Nazijanski spaja sliku pastira koji na ramenima nosi izgubljenu ovcu s Dobrim pastirom iz Ivanova Evanđelja (Iv 10, 11), Isusom i njegovom otkupiteljskom mukom. Dobri je pastir došao položiti svoj život za ovce, potražiti izgubljenu. Kada je pronađe, uzima je na svoja ramena, na koja je uzeo i drvo križa, i vraća je u pravi (uzvišeniji) život, smjestivši je među one koji nisu zalutali.[655]

Grgur iz Nise nastavlja ovu misao i u *Tumačenju o Pjesmi nad pjesmama* tvrdi da je ovca slika čovječanstva jer je Isus uzeo čitavo stado, svu ljudsku narav na svoja ramena:

> Ποῦ ποιμαίνεις ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ αἴρων ἐπὶ τῶν ὤμων ὅλον τὸ ποίμνιον; ἓν γάρ ἐστι πρόβατον πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἣν ἐπὶ τῶν ὤμων ἀνέλαβες. δεῖξόν μοι τὸν τόπον τῆς χλόης, γνώρισόν μοι τὸ ὕδωρ τῆς ἀναπαύσεως, ἐξάγαγέ με πρὸς τὴν τρόφιμον πόαν, κάλεσόν με ἐκ τοῦ ὀνόματος, ἵνα ἀκούσω τῆς σῆς φωνῆς, ἐγὼ τὸ σὸν πρόβατον, καὶ δός μοι διὰ τῆς φωνῆς σου τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου. [656]
>
> [Ubi pascis, o pastor bone, qui super humeros tollis totum gregem (una enim est ovis universa humana natura, quam suscepisti super humeros)? Ostende mihi locum quietis, educ me ad herbam bonam ad nutriendum, voca me ex nomine, ut ego qui sum ovis, audiam tuam vocem: et propter tuam vocem da mihi vitam aeternam: *Renuntia mihi, quem diligit anima mea*.]

---

[650] Usp. F. BOVON, *Das Evaneglium nach Lukas*, 1. Teilband, str. 467.
[651] Lk 4, 43: ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην – „A on im reče: 'I drugim gradovima treba da navješćujem evanđelje o kraljevstu Božjem. Jer za to sam poslan.'“
[652] Usp. S. HARRIS, isto, str. 255.
[653] Usp. M. OPAŠIĆ, isto, str. 4; Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 590.
[654] Usp. Ž. FINK ARSOVKSI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 591.
[655] Usp. B. E. DALEY, *Gregory of Nazianus*, The Early Church Fathers, Routledge, New York, 2006., str. 124.
[656] J. P. Migne (ur.), ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ *ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ* (*S. P. N. Gregorius episcopi Nysseni, Opera quae reperiri potuerunt omnia*), Patrologiae cursus completus, Partologiae Graecae, tomus XLIV: S. GREGORIUS NYSSENUS (tomus primus complectens scripta exegetica), Pariz,1863., str. 801 i 802.

„Gdje li paseš, Pastiru dobri, što na ramena uzimaš sve stado? Jer, sva je ljudska narav, što je na ramena uze, jedna ovca! Pokaži mi počivalište, povedi me na dobre travnjake, imenom me zovni da ja, ovca tvoja, čujem glas tvoj. I po glasu svome daj mi vječni život: *Reci mi koga ljubi duša moja*."

Pronalazak zalutale ovce, koju dobri pastir stavlja na ramena, kao slika obraćenja jednoga grješnika, primjećuje Grgur iz Nise, pokreće sve korove anđela na pjesmu i radost (ὡς εὑρέθη ποτὲ παρὰ τοῦ καλοῦ ποιμένος τὸ πρόβατον, ἐφ' οὗ πᾶσαι τῶν ἀγγέλων αἱ χορεῖαι πρὸς εὐφροσύνην συνεκινήθησαν κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν).[657]

Radost zbog nalaska izgubljenoga obilježava i svršetak zgode sa Zakejem, čijoj je kući došlo spasenje: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο (19, 9), s vrhuncem u posljednjoj rečenici: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός – „Ta Sin Čovječji dođe potražiti i spasiti izgubljeno" (19, 10). Ova Isusova izjava sažimlje središnju poruku Evanđelja[658] i izražava *telos* ili ispunjenje Isusove službe, držeći semantički ključ Evanđelja.[659]

Perikopa o cariniku Zakeju, jezično, stilski i sadržajem vrlo zanimljiva, upotpunjava govor o univerzalnome spasenju. Unatoč svim dobro planiranim prazninama, čitatelji u njoj mogu prepoznati brojna ponavljanja misli vodilje (*Leitwort*), *inclusio* iz četvrtoga poglavlja (4, 18 – 19)[660], ali i odjeke drugih tematski bliskih perikopa. Time i čitatelji mogu ispuniti nedostatke pripovijesti koja postavlja tumačenjsku osnovu u širemu pripovjednom okviru. Stoga nije

[657] R. A. NORRIS, Jr (prijevod), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, Writings from the Greco-Roman Word, Society of Biblical Literature (SBL), br. 13, Atlanta, 2012., str. 382.
[658] Usp. I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, str. 116.
[659] Usp. S. HARRIS, isto, str. 260.
[660] Riječ je o tekstu proroka Izaije koji je Isus pročitao u sinagogi u Nazaretu, nakon čega je otkrio da se ispunjaju u njemu. To je izazvalo gnjev u svima da su ga izbacili iz grada i htjeli strmoglaviti. Lk 4, 18 – 19:
Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ
οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,
ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.
„Duh Gospodnji na meni je
jer me pomaza!
On me posla
blagovjesnikom biti siromasima,
proglasiti sužnjima oslobođenje,
vid slijepima,
na slobodu pustiti potlačene,
proglasiti godinu milosti Gospodnje."

slučajno da je Luka smješta na kraj pripovijedanja s puta, kao posljednji susret ovakve vrste u Isusovoj službi, na putu prema Jeruzalemu.[661]

Prethodi joj ozdravljenje jerihonskoga slijepca (18, 35 – 43), u kojemu je Isus predstavljen slijepcu kao Isus Nazarećanin – Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (18, 37), a slijepac ga dvaput zove Isusom, Sinom Davidovim – Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ (18, 38.39), što označava eksplicitan povratak davidovskoj temi pastira i uopće kraljevskoj niti.[662] Suprotno nalazimo u Markovu Evanđelju u kojemu je ozdravljenje jerihonskoga slijepca posljednja perikopa do ulaska u Jeruzalem (Mk 10, 46 – 52). Luka smješta perikopu o Zakeju između ozdravljenja jerihonskoga slijepca i *Prispodobe o mnama* (Lk 19, 11 – 27) s posebnim pripovjednim naglaskom na Isusa kao davidovskoga Pastira-Kralja koji liječi ranjene, traži i spašava izgubljene ovce.

U kombiniranome slijedu glagola potražiti i spasiti (ζητῆσαι καὶ σῶσαι) i participnoga oblika u perfektu aktivnome *ono što je izgubljeno* (τὸ ἀπολωλός; glagol ἀπολλύω i ἀπόλλῡμι znači izgubiti, upropastiti, uništiti, razoriti, pogubiti, ubiti, propasti), kojima Luka izriče glavnu misao, prepoznaje se odjek proroka Ezekiela (Ez 34), koji, unatoč neodgovornomu i obeshrabrujućemu odnosu pastira prema narodu, nudi perspektivu nade.

Četiri ulomka koja su zaokupila našu pozornost jedinstvena su za Lukinu uporabu motiva pastira, s pozadinom u Ezekielu 34, koji se brine za potrebe svojega stada.

3. 6. Ivanovo Evanđelje

Ustvrdili smo da je Lukino Evanđelje jedinstveno i da se razlikuje od dvaju prethodnih pripovjednim umijećem i bogatim rječnikom, čak i kada opisuje isti događaj, kao i posebnim tematskim izborom i naglascima. Još je veća razlika između četvrtoga, najmlađega i posljednjega Evanđelja, u odnosu na sinoptička, kojima je glavna briga pitanje u kojoj je mjeri božanska stvarnost po Isusovu dolasku prodrla u svijet, s blizinom dolaska kraljevstva Božjega. Ivana pokreće drukčija motivacija. On predstavlja proslavljenoga Krista, uzvišenoga Gospodina koji je od početka i tijekom svoje službe jednako moćan, s pogledom na križ,

[661] Dwayne H. Adams primjećuje da je ovo konačna perikopa na temu grješnika u Lukinu Evanđelju (usp. D. H. ADAMS, *The Sinner in Luke*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2008., str. 170).
[662] Usp. J. NOLLAND, isto, str. 898; I. H. MARSHALL, *Gospel of Luke*, str. 691; J. GREEN, isto, str. 663.

uskrsnuće i slanje Duha Svetoga – Branitelja (ὁ παράκλητος) kao na proslavu (Iv 17, 4 – 5)[663] i objavu Očeva imena i slave (Iv 17, 6. 22 – 23)[664].

Razliku između Ivana i sinoptika, među brojnim autorima, tumači i Augustin. On podsjeća da su tri sinoptička evanđelista uglavnom svratila pozornost na ono što je Isus činio u ljudskome obličju, tijelu i to u vremenskoj zadanosti (*temporaliter*). Ivan je, pak, gledao na istinsko Gospodinovo božanstvo u kojemu je jednak Ocu i svoje napore usmjerio kako u Evanđelju svjedočki prikazati božansku narav onako kako je vjerovao da će biti primjereno ljudskim potrebama i poimanjima (*Quantum inter homines sufficere credidit*).[665]

Augustin kaže da je stoga Ivan „nošen na uzvišenije visine, u kojima ostavlja ostalu trojicu daleko iza sebe. Tako da, dok u njima vidite ljude koji na neki način razgovaraju s čovjekom Kristom na zemlji, u njemu opažate onoga koji je prešao oblak u koji je zavijena cijela zemlja i koji je stigao do bistroga neba iz kojega je najjasnijim i najstabilnijim umnim okom sposoban promatrati Boga Riječ, koji je na početku bio s Bogom i od kojega je sve stvoreno.“[666]

Iz ovoga Augustin izvodi korisno tumačenje utjelovljenja Božanske Riječi, itekako važnoga za razumijevanje Ivanove teologije: „I tamo također može prepoznati Onoga koji je postao tijelom kako bi mogao prebivati među nama (Iv 1, 14); da je uzeo tijelo, a ne da je promijenjen u tijelo. Jer da se ova pretpostaka tijela nije izvršila na takav način da se istodobno očuva nepromjenjivo božanstvo, riječ kao ova se nikada ne bi mogla izgovoriti, naime «Ja i otac jedno smo». Jer Otac i tijelo sigurno nisu jedno. A isti je Ivan također jedini koji je zapisao svjedočenje koje je Gospodin dao o sebi kada je rekao: «Tko je vidio mene,

[663] Iv 17, 4 – 5: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί („Ja tebe proslavih na zemlji dovršivši djelo koje si mi dao izvršiti. A sada ti, Oče, proslavi mene kod sebe onom slavom koju imadoh kod tebe prije negoli je svijeta bilo“).
[664] Iv 17, 6: Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν („Objavio sam ime tvoje ljudima koje si mi dao od svijeta“); Iv 17, 22 – 23: κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας („I slavu koju si ti dao meni ja dadoh njima: da budu jedno kao što smo mi jedno – ja u njima i ti u meni, da tako budu savršeno jedno da svijet upozna da si me ti poslao I ljubio njih kao što si mene ljubio“).
[665] Usp. SAINT AUGUSTINE of HIPPO, *The Harmony of The Gospels*, The Catholic Primer, 2004., str. 20. Izvornik na latinskome jeziku glasi *De concordia Euangelistarum*; Ph. Shaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*: *St. Augustine: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels*, Series I, sv. 6, Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, 1985., str. 170 [80], (dostupno na https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.html).
[666] Isto.

vidio je i Oca» i «Ja sam u Ocu i Otac u meni», «da budu jedno, kao što smo mi jedno» i «Što god čini Otac, čini i Sin».“[667]

Približavanje Kristova božanstva po kojemu je jednak Ocu, u Augustinovu poimanju, posebnost je samo Ivanova Evanđelja: „Jer on je poput onoga koji je pio na tajni Njegova božanstva bogatije i nekako bliskije od drugih, kao da je izvukao iz samih grudi svoga Gospodara na koje mu je bila navika nasloniti se kada je On sjedio za jela.“[668]

Vratimo se na Augustinovu razliku između sinoptika i Ivana, zornije prikazanom usporedbom na temelju simbola koji su im iz Otkrivenja dodijeljeni. Augustin kaže da su tri živa bića kojima se prikazuju sinpotici, bilo da su lav, čovjek ili tele, obilježena svojim tijekom na zemlji. Slično se i ova trojica evanđelista zaokupljaju uglavnom onim što je Krist činio u tijelu i zapovijedima koje je dao ljudima, koji nose terete tjelesnoga, kako bi pravedno izvršili što je potrebno za smrtnoga života.

Ivan se, s druge strane, poput orla vinuo iznad oblaka ljudske nemoći i promatra svjetlo nepromjenjive istine najoštrijim i postojanim očima srca (*at vero Ioannes supra nubila infirmitatis humanae velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur*).[669]

Iako je njegovo Evanđelje važan izvor svjedočanstva o Isusovu životu i službi, Ivan nadilazi doslovnu poruku i povijesne činjenice kako bi pomogao čitateljima da dublje razumiju duhovni smisao Isusova učenja, čudesa i života. Prvotna mu je briga pitanje Isusova božanskog podrijetla i identiteta, iz kojega se rađa temeljno pouzdanje usidreno u Isusovoj riječi i iskustvu učenika.

Ovu teološku posebnost i duhovnu protežnicu Ivanova Evanđelja osobito naglašava Klement Aleksandrijski nazvavši ga „duhovno Evanđelje“ (*πνευματικὸν εὐαγγέλιον*)[670] koje, uvjetno rečeno, nadopunjava sinoptike.[671]

---

[667] Isto.
[668] Isto.
[669] Usp. isto, str. 20; isto, str. 174 [81].
[670] Brojna su Klementova djela izgubljena, uključujući i biblijske komentare pod nazivom *Hipotiposis* (grč. ὑποτύπωσις -εως, ἡ – nacrt, skica, primjer) ili lat. *Adumbrationes*, od kojih je u dijelovima ostao tekst koji zapisuje i Euzebije Cezarejski (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, Historia Ecclesiastica*, VI, 14, 5 –7). Klement je iznio predaju o redoslijedu Evanđelja koju je primio od starijih. Po tome su najprije napisana Evanđelja koja sadržavaju rodoslovlje (προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας), a Markovo je Evanđelje nastalo nakon Petrova navještaja Riječi i propovijedanja Evanđelja po Duhu (τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος). Budući da je Marko dugo pratio Petra i pamtio njegove govore, mnogi su od njega tražili da to napiše. Klement zaključuje da je Ivan posljednji, uvidjevši da su u drugim Evanđeljima prikazane tjelesne činjenice (τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται), nadahnut Duhom, sastavio duhovno Evanđelje (προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν

Različito polazište, rječnik, misaoni jezik, pjesnički stil i teme najmlađega Evanđelja upućuje na to da je malo vjerojatno da je autor, iako ih je poznavao, uzimao sinoptike kao moguće izvore za svoje djelo. Znatna razlika u odnosu na njih, bez obzira na zajedničku predaju i ulogu svjedočenja očevidaca, očituje se i u posebnome pristupu i teologiji.

Velik dio Ivanova Evanđelja prožet je Isusovim diskursom samootkrivanja, osobito s dolaskom časa njegove proslave, po božanskome promislu i kao nagrada za dovršeno djelo spasenja. Sličnosti i razlike Ivanova Evanđelja u odnosu na sinoptička mogu se promatrati s više polazišta, ali svojom upotpunjavajućom ulogom predstavljaju ozbiljan izazov pravomu shvaćanju nadahnute Božje riječi.

Posebnost i novinu Ivanova Evanđelja sažet ćemo riječima profesora Ivana Dugandžića: „Za razliku od sinoptičkih evanđelja, u kojima Isus iz Nazareta naviješta kraljevstvo Božje, ovdje je proslavljeni Krist postao u tolikoj mjeri sadržajem i središtem navještaja, da se može s pravom reći kako Ivanov Krist naviješta sam sebe. Zato ovdje nema ni karakterističnoga sinpotičkog pojma «evanđelje – Radosna vijest» (ευαγγελιον), nego ivanovski Krist ljudima naviješta riječ (λογος: Iv 4, 41; 5, 24; 6, 60; 8, 31) ili riječi (ρηματα), pri čemu taj pluralni oblik uvijek ima pobliže objašnjenje: jednom su to «Božje riječi» (3, 34; 8, 47), drugi put «riječi života vječnoga» (6, 68), pa onda riječi koje mu je Otac dao (17, 8) ili pak učenje (διδαχη: 7, 16s; 18, 19).“[672] Sve se to odražava i na sliku Isusa kao učitelja, koji ne tumači samo Pismo i predaju, kako to čine rabini, „nego govori iz svoga neposrednog iskustva Oca... Isus Ivanova evanđelja, dakle, ljudima donosi neposrednu riječ Božju.“[673]

Čini se da Ivanova usmjerenost na kristologiju i soteriologiju slabi teološku ulogu pojma kraljevstvo Božje, za razliku od sinpotika. Kristologija se i soteriologija povezuju osobito „Isusovim samoobjaviteljskim riječima «Ja sam», koristeći pritom ne kristološke naslove, kao što čine sinoptici, nego slike u kojima se očituje njegovo značenje za spasenje ljudi. Tri su takve izreke u odnosu prema nekom znaku koji je Isus učinio ili, bolje rečeno: one tumače taj

---

ποιῆσαι εὐαγγέλιον). Usp. Ph. SCHAFF, *Ante Nicene Fathers* (ANF), sv. 2, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, 1985., str. 967 [579]; Ph. SCHAFF i H. WALLACE, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, sv. 1, Christian Literature Publishing Company, New York, 1890., str. 637 (dostupno i na https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf201/cache/npnf201.pdf).

[671] Sv. Hilarije iz Poitiersa (oko 315. – 367.), biskup i crkveni naučitelj, najvažniji protivnik arijanzima podsjeća čitatelje: „Svako od Evanđelja dopunja ono što nedostaje drugima. Nešto učimo od jednoga, nešto od drugoa, i tako redom, jer svi su navještaj istoga duha“ (HILARY OF POATIERS, *De Trinitate*, 10, 42, u Ph. Schaff i H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers: Hilary of Poitiers, John of Damascus*, Series II, sv. 9, Hendrickson Publishers, 1999., str. 447).

[672] I. DUGANDŽIĆ, isto, str. 141 i 142.

[673] Isto, str. 142.

znak: «Ja sam kruh života» (6, 35; usp. 6, 41.48.51); «Ja sam svjetlost svijeta» (8, 12; usp. 9, 5); «Ja sam uskrsnuće i život» (11, 25). Tri sljedeće izreke uklapaju se u veći metaforički govor: «Ja sam pastir dobri» (10, 11.14); «Ja sam vrata ovcama» (10, 7); «Ja sam istinski trs» (15, 1.5). Za sve se tri može jednako reći da opisuju Isusov odnos prema njegovima, dakle da u sebi sadrže neku eklezijalnu dimenziju, što je opet vrlo važno za evanđelje u kojem snažno dominira kristologija i osobni odnos svakog vjernika prema Kristu.“[674]

Ovime smo zakoračili u prostor figurativnoga, simboličkoga i metaforičkoga govora u Ivanovu Evanđelju, što je naše glavno usmjerenje.

3. 6. 1. Metafora pastira u Ivanovu Evanđelju[675]

Ivan je poznat po bogatstvu i dubini figurativnoga govora, osobito po metaforama i simbolima iz starozavjetne predaje, poput janjeta, kralja, kruha, pastira, loze i sl., koji u pripovijedanju igraju važnu ulogu. On ih razvija i proširuje u vlastitome metaforičkom polju značenja.[676]

Rekli smo da ovaj evanđelist osobitu kristološku i soteriološku usmjerenost Evanđelja iskazuje pomoću metaforičkih tvrdnji „Ja sam...“ (Ἐγώ εἰμι...), kojima se Isus služi kao pomoć za bolje razumijevanje njegova božanskog poslanja i odnosa s onima koji ga s vjerom prihvaćaju. Metafora je ovdje doista leća kroz koju treba pogledati i vidjeti ono što je Isus vidio, a što ne bismo nikada primijetili bez te leće.[677] Metaforičke tvrdnje ne samo da otkrivaju Isusov identitet nego odražavaju bit njegova poslanja, djela i odnos prema ljudima. U Isusovim se metaforama, a pogotovo u samoobjaviteljskim izjavama bez dodatka: ἐγώ εἰμι – „Ja jesam“ (Iv 8, 24. 28. 58; 13, 19) – prepoznaje i odjek Jahvine objave Mojsiju: „Ja sam koji jesam“ – אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· (Izl 3, 14).

---

[674] Isto.

[675] Metafori pastira u Ivanovu Evanđelju posvetio se Nicholas Cachia, s osobitom pozornosti na metaforu Dobroga pastira kao slike vodstva u ranoj Crkvi i povezane s ministerijalnim svećeništvom (vidi N. CACHIA, „I am the good shepherd. The good shepherd lays down his life for the sheep“ (John 10, 11): *The Image of the Good Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood*, Gregorian University Press, Rim, 1997.).

[676] Usp. J. JOUBERT, „Johannine Metaphors/Symbols Linked to the Paraclete-Spirit and their Theological Implications“, *Acta Theologica*, sv. 27, br. 1, 2007., str. 83; B. J. MALINA, *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective* (48th Colloquy of the Centre of Hermeneutical), Protocol ot the Colloquy of the Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Berkley,1985.

[677] Usp. G. B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia, 1980., str. 152.

Izričite metafore pastira za Isusa nalaze se upravo u Ivanovu Evanđelju. Ivan ga prikazuje kao dobroga pastira koji polaže život za svoje ovce (Iv 10, 11 – 18), model i uzor svim pastirima, s pozivom Petru, poslije trostrukoga priznanja ljubavi prema Učitelju, da slijedi njegov primjer i pase njegove ovce (Iv 21, 15 – 17). Starozavjetni tekstovi nude raznoliku perspektivu primjene ove metafore na izraelske vođe, katkada bitno drukčiju od ivanovske, iako je, kako tvrdi Walter Brueggemann, pastir u drevnome svijetu konvencionalna metafora za kralja i označava njegovu odgovornost da čuva, hrani, njeguje i štiti svoje stado, odnosno narod kojemu je predvodnik.[678]

Općenito je prihvaćeno mišljenje da Ivanovo Evanđelje nema pripovjednih oblika prispodoba kakvih nalazimo u sinoptičkim Evanđeljima popraćenih detaljnim paradigmatičnim tumačenjem. Najbliža paralela (sličnost) s prispodobama upravo je u tzv. *diskursu pastira* (Iv 10, 1 – 21), s posebnom pripovjednom strategijom i vrstom govora kojom se Isus služi da sebe prikaže dobrim pastirom.[679] Potrebno je, međutim, zadržati ovu razliku i izbjegavati izjednačivanje pojma prispodobe (παραβολή) u sinoptika s Ivanovim usporedbama (παροιμία), svjesni metaforičkoga značenja u slikama kojima se ovaj evanđelist služi, a koje se ipak ne mogu promatrati kroz očište sinoptičkih prispodoba.[680] Ne ulazeći dublje u razlike i sličnosti ovih dvaju govornih vrsta koje služe poučavanju, ipak treba upozoriti da su daleko od doslovnosti: „Govorni značaj παροιμία zahtijeva od svojih čitatelja ili slušatelja da je protumače u izrazima koji nisu doslovni. Ovaj se zahtjev odnosi ne samo na Isusove sugovornike u evanđeoskome pripovijedanju (koji ga redovito krivo razumiju) nego i na slušatelje Evanđelja.“[681]

Diskurs pastira u desetome poglavlju, koje se smješta u širi kontekst *knjige znamenja* koja povezuje govor o izvanrednim činima koja je Isus činio i u više se navrata nazivaju znamenjima (σημεῖα)[682], nudi mnoštvo slika i zahtijeva od čitatelja da „prešutno ili izrijekom usporede svaku pojedinu figuru odlomka. Od čitatelja se traži da usporedi Isusa s ulaskom u

[678] Usp. W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel*, str. 237.
[679] Ruben Zimmermann objašnjava zajednički stav u proučavanjima Ivanova Evanđelja u pogledu prispodobe (παραβολή) polazeći od činjenice da je cilj proučavanja najprije bio „rekonstruktuirati izvornu Isusovu formulaciju“, što je problematiku prispodobe učinilo posve nevažnim. Ali suvremena novozavjetna proučavanja dovode u pitanje mnoge prijašnje postavke (usp. R. ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis, 2015., str. 333).
[680] Više o odnosu između prispodobe (παραβολή) i usporedbe (παροιμία) vidi: U. POPLUTZ, „Paroimia and Parabole: Gleichniskonzepte bei Johannes und Markus“ u: J. FREY, J. G. VAN DER WATT i R. ZIMMERMANN (ur.), *Imagery in the Gospel of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006., str. 103 – 120.
[681] W. M. WRIGHT, „Hearing the Shepherd's Voice: The παροιμία of the Good Shepherd Discourse and Augustine's Figural Reading", *Journal of Theological Interpretation*, sv. 6, br. 1, 2012., str. 103.
[682] Usp. M. A. POWELL, *Introducing the New Testament: A Historical Literary, and Theological Survey*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009., str. 170.

ovčinjak, s pastirom koji njeguje i brine se za ovce i s poslušnim djetetom ljubljenoga roditelja.“[683]

U tzv. *diskursu pastira* evanđelist se Ivan služi s više metafora koje zapravo nude različite poglede na istu stvarnost. Takva je, primjerice, metafora „Ja sam vrata ovcama“ koja uvodi u govor o pravome, dobrome pastiru nasuprot kradljivcima i razbojnicima (Iv 10, 7 – 11). Izvorište joj je u opisu ozdravljanja slijepca od rođenja u prethodnome poglavlju, kao kohezivan prikaz Isusovih rasprava s farizejima koji naglašava porast napetosti između Isusa i njegovih učenika s jedne strane i farizeja, pismoznanaca i židovskih vlasti s druge strane.

Metafora dobroga pastira koju Isus primjenjuje na sebe, za razliku od onih kojih tvrde da su Mojsijevi učenici i da im je služba voditi narod, predstavlja vrhunac ovih napetosti.[684] Isus otkriva svoj identitet Kralja-Pastira, usprkos velikoj napetosti i otvorenomu protivljenju, kojega se „narav kraljevstva i pastirstva proteže na one koji su u nepovoljnome položaju i marginalizirani, pružajući pravdu potlačenima i ukazujući na nebrižne «najamnike» koji ih zanemaruju i na «kradljivce» i «razbojnike» koji ih tlače“.[685] Kraljevska pravda pak „zahtijeva odgovor pravednoga djelovanja i svete požrtvovnosti za one koji bi slušali Dobroga pastira i ponašali se poput njegovih ovaca“.[686]

3. 6. 1. 1. „Ja sam vrata ovcama“ (Iv 10, 7. 9)

Diskurs pastira u desetome poglavlju (Iv 10, 1 – 21) pažljivo je strukturiran i može se promatrati kao koherentna književna misaona cjelina, sačinjena od dvaju dijelova koji sadržajno i tekstno čine jedinstvo, bez čega se ne bi mogla razumjeti bit poruke. U prvome dijelu Isus govori o svojemu poslanju (1 – 18), a drugi je odgovor, reakcije slušatelja, s povezivanjem prijašnjega poglavlja o ozdravljenju slijepca od rođenja (19 – 21).[687] Govor o pastiru i ovcama izravan je nastavak Isusova zaključka o farizejskoj sljepoći (9, 41) i lažnim pastirima jer odbacuju slijepca kojemu je on vratio vid, prethodno pojačavši napetost antitezom: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ

[683] R. KYSAR, „Johannine Metaphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10:1-8“, *Semeia*, sv. 53, Scholars Press, Atlanta, 1991., str. 96.
[684] Usp. B. M. STOVELL, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's eternal King*, Brill, Leiden – Boston, 2012., str. 221.
[685] Isto, str. 222.
[686] Isto.
[687] Usp. B. MILNE, *The Message of John: Here Is Your King* (The Bible Speaks Today), InterVarsity Press, Leicester, 1993., str. 144 i 145.

βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. – „Radi suda dođoh na svijet: da progledaju koji ne vide, a koji vide, da oslijepe!“ (9, 39). Evanđelist suprotstavlja tjelesni vid koji je Isus vratio slijepcu od rođenja s duhovnom sljepoćom farizeja koji tvrde da vide.

Tekstno se ovaj dio može povezati s Isusovim tumačenjem učenicima zašto govori u prispodobama u Matejevu izravnome pozivu na proroka Izaije (Iz 6, 9 – 10):

διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν, καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἠσαΐου ἡ λέγουσα,

Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε,
καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε.
ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου,
καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν
καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν,
μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν
καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν
καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

„U prispodobama im zborim zato što gledajući ne vide i slušajući ne čuju i ne razumiju. Tako se ispunja na njima proroštvo Izaijino koje govori:

Slušat ćete, slušati – i nećete razumjeti;

gledat ćete, gledati – i nećete vidjeti!

Jer usalilo se srce naroda ovoga:

uši začepiše, oči zatvoriše

da očima ne vide, ušima ne čuju,

srcem ne razumiju

te se ne obrate pa ih izliječim“ (Mt 13, 13 – 15).

Ivan u zaključku dvanaestoga poglavlja ponovno govori o duhovnoj sljepoći i nevjeri židovskoj, jer nisu povjerovali u njega unatoč znamenjima koja je pred njima činio. Pritom se i on pozivlje na proroka Izaiju:

διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἠσαΐας,

Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς
καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν,
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν,
καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

„Stoga i ne mogahu vjerovati, jer Izaija dalje kaže:

Zaslijepi im oči,

stvrdnu srca;

da očima ne vide,

srcem ne razumiju

te se ne obrate
pa ih ozdravim“ (Iv 12, 39 – 40).

Početak je desetoga poglavlja tankom, gotovo nevidljivom, crtom odvojen od prethodnoga poglavlja, što je mnogim egzegetima bilo razlogom za govor o tekstnoj granici, s nizom aporija i diskontinuiteta u tekstu, posebno u prijelazu između devetoga i početka desetoga poglavlja, ali i između svršetka pastirskoga diskrusa (10, 21) i ostatka poglavlja.[688]

Prvi dio poglavlja obilježava Isusova usporedba (παροιμία) pravoga pastira ovaca (ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων) s kradljivcem (κλέπτης). Pastir ulazi na vrata, ovce ga poznaju i slušaju njegov glas; zove svaku po imenu i ovce idu za svojim pastirom (καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ᾽ ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά).

Toma Akvinski se osobito zaustavlja na pastirovu poznavanju ovaca i proširuje ovaj obzor povezujući imenovanje ovaca s vječnosti. Imenovanje pokazuje njegovu bliskost s ovcama, jer i mi zovemo po imenu one koje blisko poznajemo: „jer te po imenu poznajem“ (Izl 33, 17). To je dio pastirove službe, u skladu s riječima: „Brižno pazi na stoku svoju, i srcem se brini o stadima“ (Izr 27, 23). Toma tvrdi da se „ovo odnosi na Krista prema sadanjemu znanju, ali još više s obzirom na vječno predodređenje, po kojemu ih je od vječnosti poznavao po imenu: «On određuje broj zvijezda, svaku njezinim imenom naziva» (Ps 147, 4; 2 Tim 2, 19); «Poznaje Gospodin one koji su njegovi».“[689]

U pastirovu poznavanju ovaca po imenu očituje se ustaljena praksa da su pastiri na temelju posebnih obilježja, kao što su veličina i izgled, oblik i boja glave i ušiju, opisno davali imena svojim ovcama. Također je ovo slika bliske povezanosti pastira i ovaca, koja je u mnogome olakšavala pastirima prebrojiti ovce i biti sigurni da su sve u ovčinjaku i onda ih izvesti na pašu pozivajući ih prepoznatljivim glasom, zviždanjem, flautom od bambusa koja je imala posebne tonove ili jednostavnim uzvicima.

Isus rabi ovu sliku, tvrdi Christopher W. Skinner, kako bi izrekao svoje poznavanje i možda ljubav za one koji su ga slijedili, što će poslije potvrditi izjavom: „Ovce moje slušaju glas moj; ja ih poznajem i one idu za mnom.“ Treba se stoga podsjetiti da je ova παροιμία

[688] Usp. B. M. STOVELL, isto.
[689] ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John* (Chapters 6-12), The Catholic University of America Press, Washington, 2010., str. 187; *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 3; III, q. 24, aa. 3 – 4.

namijenjena upravo da prikaže Isusa, koji je spreman voditi svoje stado, u suprotnosti sa židovskim vođama, koji to nisu.[690]

'Kradljivac' (κλέπτης) i 'razbojnik' (λῃστής), pojmovi s različitim, ali i preklapajućim značenjskim domenama[691], naprotiv, čine suprotno od pastira; ne ulaze na vrata, nego preskaču ograđeni prostor, s rušilačkim namjerama, ukrasti i usmrtiti. Od tuđinca (ἀλλοτριός), kradljivca i razbojnika, ovce bježe jer ne poznaju njegov glas – οὐκ οἴδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν (1 – 5).

U komentaru na ovaj dio William Barclay navodi tekstove u kojima se iskustveno potvrđuju ove riječi: „Odnos ovce i pastira u Palestini posve je drukčiji... ovce se uglavnom drže radi vune. Tako se događa da su ovce u Palestini godinama i često imaju imena kojima ih pastir naziva... Potpuno je točno da ovce poznaju i razumiju pastirov glas i da nikada neće odgovoriti na tuđinčev glas... 'Pastir ih od vremena do vremena oštro zazove da ih podsjeti na svoju nazočnost. Oni poznaju njegov glas i slijede dalje; ali ako tuđinac zazove, kratko se zaustave, podignu glave na uzbunu, a ako se to ponovi, okreću se i bježe jer ne poznaju tuđinčev glas.' To je točno Ivanova slika. Stekao sam to iskustvo više puta... Svaki detalj pastirskoga života osvjetljava sliku Dobroga pastira čija ovca čuje njegov glas i čija je stalna briga za njegovo stado.“[692]

Suprotnost između pastira i kradljivca, razbojnika u ovome surječju traži dodatno objašnjenje. U svojoj se posljednjoj monografiji Kenneth E. Bailey posvetio proučavanju metafore dobroga pastira, prateći njezinu teološku važnost od prvih stranica Biblije, koja je puna pastirskih slika, do vrhunca u Novome zavjetu, s Isusovom objavom. Svoj znanstveni interes središti na tekstovima koji se pojavljuju kao epizode iz biblijske pastirske predaje i

---

[690] C. W. SKINNER, „The Good Shepherd Lays Down His Life for the Sheep (John 10:11, 15, 17): Questioning the Limits of a Johannine Metaphor“, *The Catholic Biblical Quaterly*, sv. 80, br. 1, The Catholic University of America Press, 2018., str. 104.

[691] Kradljivac (κλέπτης, οῦ, ὁ; κλέπτω – krasti) označava osobu koja krade, a pojam razbojnik (λῃστής, οῦ, ὁ; λῃΐζω; λῃΐζομαι – oplijeniti, robiti, grabiti, pljačkati; ἡ λεία – plijen, zaplijena, ugrabljeno) rabi se i za pljačkaša, bandita, odmetnika, ustanika, prevratnika, revolucionara. Čini se da se ova dva pojma, unatoč različitim tumačenjima njihovih značenja, naizmjenično rabe u Ivanovu tekstu. Christopher W. Skinner navodi J. B. Součeka koji tvrdi da „palestinska uporaba [λῃστής] prvoga stoljeća sugerira različite političke mesije kojima je vrvjelo uzbudljivo ozračje oko velikoga židovskog rata“ (J. B. SOUČEK, „The Good Shepherd and His Flock“, *Ecumenical Review,* sv. 9, 1957., str. 149). Isto je tako intrigantna postavka A. J. Simonisa koji, između ostalih tekstnih dijelova, povezuje pojam αὐλή s hramskim predvorjem, a λῃστής sa Zelotima, utemeljeno na nazivima Josipa Flavija (A. J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes Evangelium: Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung Hintergrund, und Inhalf*, Biblical Institute Press, Rim, 1967.). Usp. isto, str. 102 i 103.

[692] W. BARCLAY, *The Gospel of John*, sv. 2, The New Daily Study Bible, Westminster John Knock Press, Louisville – London, 2001. [1971.], str. 65 i 66.

treba ih proučavati u svjetlu onoga što je bilo prije na istu temu, a ne čitati ih odvojeno.[693] Devet je takvih tema koje tvore strukturu knjige.

U osmome poglavlju „Dobri pastir među kradljivcima i vukovima u Ivanu 10, 1 – 18“ ovaj autor primjećuje da evanđelist Ivan više od ostalih pridaje pozornost opasnostima koje prijete ovcama. Za ovoga su autora dvije uobičajene prijetnje s kojima se posebno suočavao bliskoistočni pastir i na koje je stado bilo izrazito ranjivo: kradljivci (kao pojedinci i skupine) i divlje zvijeri, osobito vukovi (također su u ranijim razdobljima bili i lavovi, pantere, medvjedi i leopardi). Kradljivci su bili jednaka opasnost za ovce u selima, poglavito noću kada bi preskakali preko zida i učas ukrali ovcu ili janje, ali i u pustinji gdje bi otraga stada zgrabili janje dok je pastir bio ispred ovaca.[694]

Obje se prijetnje spominju u ovome diskursu: κλέπτης i λῃστής (10, 1. 8. 10) i λύκος (10, 12). Važno je također, za potpuno razumijevanje ove metafore, ponoviti da je ovčinjak (αὐλή [τῶν προβάτων] – otvoren prostor, dvorište) uglavnom bio ograđeno područje, otvoreno pema nebu i bez vratiju i krova: „Pastiri su stoljećima gradili okrugle, grubo građene ograde u pustinji, rabeći neobrađeno poljsko kamenje. Trnje se (ako je dostupno) ponovno stavlja u vrh zida i stado koje prvo stigne skloni se tijekom noći u nekoj od ovih samostojećih kamenih građevina bez krova i vratiju. Jedino je ranjivo mjesto, kada su ovce unutar ovčinjaka, na ulazu.“[695] Spomenuta izloženost opasnostima od lopova i grabežljivaca na ulazu koja nisu imala vratiju povećavala je potrebu za sposobnim i brižnim pastirima, koji bi osobito noću ležali na otvorenome ulazu i doslovno su bili vrata ovčinjaku. Ovakve spoznaje uvelike pomažu bolje razumjeti ovu veličanstvenu, iako pomalo zbunjujuću, Isusovu metaforu.[696]

Usporedba, iza koje se u pozadini nazire nekoliko isprepletenih metafora, prikazuje stvarnost pastirskoga života u dnevnome ritmu ulaska u ovčinjak i izlaska na ispašu. Međutim, koliko god je Isus uporabio jednostavnu i blisku sliku, njegov je figurativni govor bio nerazumljiv slušateljima.

Zato se služi metaforom koju primjenjuje na sebe:

Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι **ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων** – „Stoga im Isus ponovno reče: 'Zaista, zaista, kažem vam: ja sam vrata ovcama'“ (10, 7).

---

[693] Usp. K. E. BAILEY, *The Good Shepherd: A Thousend-Year Yourney from Psalm 23 to the New Testament*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove, Illinois, 2014., str. 23.
[694] Usp. isto, str. 211.
[695] Isto, str. 222.
[696] Usp. C. W. SKINNER, isto, str. 103 – 105.

Evanđelist ne prekida Isusovo tumačenje metafore osvrtom na reakcije slušatelja sve do kraja, nego pušta da je razvije do mjere kojom se otklanja svaka nejasnoća. Dvostrukim prilogom zaista (Ἀμὴν ἀμὴν), jedinstvenim oblikom izražavanja četvrtoga evanđelista, izriče se svjedočko uvjerenje koje je motivirano farizejskim nerazumijevanjem i zbunjenosti zbog onoga što im je Isus rekao, kao priprema za metaforu koja bi trebala riješiti sve sumnje, sa znakovitim Ivanovim ἐγώ εἰμι. Početnu metaforu ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων Isus preinačava i, reklo bi se, skraćuje i poopćava: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα – „Ja sam vrata“ (10, 9).

Posvetimo se kratko razludžbi ove metafore. U metaforičkome preslikavanju iz domene tjelesne stvarnosti (vrata kao neživa stvar, predmet kroz koji se ulazi) prenosi se dublja i složenija istina, duhovna stvarnost spasenja (ISUS JE ULAZ). Prvotno obilježje i namjena vratiju jest omogućiti ulaz u neki prostor ili ograđeno područje, ali i sigurnost. Vrata označavaju i zakonit ulazak onih koji borave u nekome prostoru i imaju pravo na ulazak. Metaforom vratiju Isus se predstavlja kao jedini zakoniti ulaz u Božje kraljevstvo. Isus je vrata koja vode u život u izobilju (vječnost) i kroz koja čovjek mora ući da bi pronašao spasenje, poput ovaca koje ulaze i izlaze na vrata i pronalaze pašu (10, 9), pri čemu se paša može opojmiti kao duhovna hrana vjernicima (ISUS JE DUHOVNA HRANA VJERNICIMA). Kao što ulazak kroz vrata omogućava pristup sigurnosti, zaštiti i održanju, vjera u Isusa kao Spasitelja pruža vječni život, život u obilju (ULAZAK KROZ ISUSA/ VRATA JE SPASENJE).

Isus je vrata koja vode u život i sigurna zaštita (ISUS JE ZAŠTITA VJERNICIMA), spasenje (ISUS JE SPASENJE), suprotno od onih koji donose pogibelj i smrt, *kradljivci i razbojnici* (promatrano u slici grijeha i zla). Vjera i pouzdanje u njega, duboka i intimna povezanost koja se očituje poznavanjem Isusova glasa (kao što ovce poznaju glas svojega pastira i jedino za njim idu), njegovih riječi i zapovijedi, kao i usklađenost života, omogućavaju prepoznavanje po imenu (kao što pastir poznaje svoje ovce i zove svaku imenom). To je jedini put kojim se ulazi na Vrata. Drugim riječima, slijediti i vršiti Isusove zapovijedi (kao glas koji ovce slušaju i poznaju i idu za njim) znači ući na vrata spasenja.

Teško je ne prepoznati odjeke sinoptika, a još lakše se može upasti u iskušenje i tvrditi da bi ova metafora mogla izravnije biti nadahnuta nekom od sinoptičke građe.[697] Naime, Matej spominje uska vrata (ἡ πύλη, -ης – 'vratno krilo', 'uska vrata', 'ulaz', 'otvor', 'tjesnac', 'klanac') u slici ulaska u Život:

[697] Usp. M. SABBE, „John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels“, *The Shepherd Discourse of John 10 and ints Context* (ur. J. Beutler i R. T. Fortuna), Studies by member of the Johannine Writings Seminar, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. [1991.], str. 90.

Εἰσέλθατε **διὰ τῆς στενῆς πύλης**· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι᾽ αὐτῆς τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσὶνοἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.

„Uđite na uska vrata! Jer široka su vrata i prostran put koji vodi u propast i mnogo ih je koji njime idu. O kako su uska vrata i tijesan put koji vodi u Život i malo ih je koji ga nalaze“ (Mt 7, 13 – 14).

Slično nalazimo i u Luke, s razlikom što on rabi drugu riječ za vrata (ἡ θύρα): Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν – „Borite se da uđete na uska vrata, jer mnogi će, velim vam, tražiti da uđu, ali neće moći“ (Lk 13, 24). Ova je rečenica, u Lukinu Evanđelju, ustvari Isusov odgovor na pitanje o broju onih koji se spašavaju: Κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σῳζόμενοι – „Gospodine, je li malo onih koji se spašavaju?“ (13, 23). Zanimljivo je da Luka sliku uskih vratiju povezuje sa slikom vratiju koja gospodar kuće zaključava ne dopustivši da uđu oni koji su vani, jer ih ne poznaje: Οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ – „Ne znam vas odakle ste!“ (13, 25. 27). Ovaj je naglasak na poznavanje stavio i Matej: Οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς – „Nikad vas nisam poznavao!“ (Mt 7, 23).

Prije toga, a odmah nakon govora o uskim vratima, slijedilo je Isusovo upozorenje na lažne proroke koji dolaze u ovčjemu runu, a iznutra su grabežljivi vuci i treba ih prepoznati:

Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

„Čuvajte se lažnih proroka koji dolaze k vama u ovčjem odijelu, a iznutra su vuci grabežljivci. Po njihovim ćete ih plodovima prepozanti“ (Mt 7, 15 – 16).

U hrvatsku je frazeologiju, kao i u drugim jezicima (engl. *a wolf in sheep's clothing*, njem. *ein Wolf im Schafpelz (Schafkleid)*, fran. *loup déguisé en brebis/loup dans une peau d'agneau (de mouton)*, tal. *il lupo nella pelle dell'agnello*...) ušao biblizam *vuk u ovčjoj (janjećoj) koži (odjeći)*[698], kojim se opisuje osoba s opasnim namjerama pod maskom blagosti i plemenitosti. Izrazom su suprotstavljeni nevinost i blagost ovce ili janjeta s vučjim zlom i pakosti.[699] U surječju Isusova upozorenja učenicima da se čuvaju lažnih proroka, u slici prerušenih vukova,

[698] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 922.
[699] Usp. M. OPAŠIĆ, isto, str. 9.

povezivi su i frazemi: *povjeriti ovce vuku*[700], *dati vukovima da čuva ovce* i sl., jer vuk ostaje vuk, odnosno poslovično: „Vuk dlaku mijenja, ali ćud nikada.“ Osobito je Isus upozoravao na farizejski i pismoznanački licemjerni duh, prokazan i u kombinaciji hiperbole i metafore: „Jao vama, pismoznanci i farizeji! Namirujete desetinu od metvice i kopra i kima, a propuštate najvažnije u Zakonu: pravednost, milosrđe, vjernost. Ovo je trebalo činiti, a ono ne propustiti. Slijepe vođe! ***Cijedite komarca, a gutate devu***!“ (Mt 23, 23 – 24). Metafora sadržava dvije životinje koje povlače najveću moguću suprotnost između najvećega i najmanjega stvorenja u palestinskome okruženju.[701] Preneseno značenje govori o nedosljednosti i pretjeranoj revnosti u malim, neznatnim stvarima, sitničarenju i cjepidlačenju, a s druge strane o nesavjesnu i nepravednu odnosu prema onome što je uistinu veliko i važno, zapostavljanje pravih vrijednosti.

Treba se vratiti motivu zatvorenih vratiju i poznavanja koji u Matejevu Evanđelju nalazimo u *Prispodobi o deset djevica*, kada zaručnik iznenadno dolazi i ulazi na svadbu zajedno s onima koji su ga spremno dočekali. Vrata su se zatvorila (καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα) i uzalud su one koje su zakasnile dozivale, jer ih zaručnik ne poznaje: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς (25, 12). Sve je ovo usporedivo s pastirovim poznavanjem svojih ovaca u Ivanovoj metafori (Iv 10, 14. 27). Govor o uskim vratima i tijesnome putu koji vodi u život te o zatvorenim vratima zbog kašnjenja pojačan je do krajnjih granica izjavom o spasenju, na primjeru bogataša:

Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

„A Isus reče svojim učenicima: «Zaista, kažem vam, teško će bogataš u kraljevstvo nebesko. Ponovno vam velim: ***Lakše je devi kroz uši iglene nego bogatašu u kraljevstvo Božje***»“ (Mt 19, 23 – 24; Mk 10, 24 – 25; Lk 18, 24 – 25).

Reakcija učenika na ove riječi potvrđuje s kakvom su ozbiljnosti i oštrinom izrečene i kako ih treba prihvatiti. Bogatstvo je ozbiljna opasnost za pristajanje uz veće vrijednosti i lako se može ispriječiti na putu dok slijede Isusa.

[700] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 590.
[701] Usp. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, Charles Scribner's Sons, New York, [1963.] 1972., str. 195.

Tumači su na različite načine pokušavali ublažiti ovu metaforičku poredbenu hiperbolu predlažući jedno od rješenja u tome da su kasniji prepisivači pogrješno prepisali grčki izvornik i umjesto riječi *deva* (κάμηλος) treba stajati brodsko uže, uže za lađe (κάμιλος). [702] Međutim, takvo je mišljenje neodrživo i neutemeljeno o čemu svjedoči i rabinska potvrđena poslovica: „Očito dolazite iz Pumbedite, gdje slon (najveća poznata životinja u Mezopotamiji) može proći kroz iglene uši.“[703] Židovski su, naime, učitelji time izricali ono što nije moguće ili je gotovo nemoguće. U Palestini su najveće i najizdržljivije životinja bile deve, mogle su nositi velik teret na dugim i iscrpljujućim putovanjima čak i u ekstremnim uvjetima prelaze velike udaljenosti, s malo ili bez vode. Metafora devina prolaska kroz iglene uši poslužila je stoga kao plastičan prikaz nečega vrlo teško ostvarivog jer deva zbog svoje veličine ne može proći kroz iglene uši. Malo se vjerojatnim čini tumačenje da su se iglene uši odnosile na niska vrata kojim se sa stražnje strane ulazilo u Jeruzalem ili u jeruzalemske domove. Pri ulasku bi se s deve morao skinuti sav teret kako bi se ona na koljenima provukla kroz otvor, kao što bi bogataš trebao skinuti teret bogatstva i ponizno, na koljenima, da bi mogao ući u kraljevstvo Božje. Nisu odveć uvjerljivi dokazi za to, kao ni za tumačenje da je riječ o otvoru, rupi u stijeni. Stoga metaforu treba prihvatiti kao konkretnu sliku kojom se želi izreći nešto teško izvedivo ili posve nemoguće.[704] Preneseno na spasenje, po Augustinovim riječima, teško se spasiti ako imamo bogatstvo, a nemoguće ako ga volimo.[705]

Svakako, ljudski (osobito vjernicima) bi život trebao imati konačan cilj u ulasku na uska vrata koja vode u Život, a to je slika spasenja. Glavni je to naglasak i Ivanove metafore u tipično otkrivenjskome stilu kojom predstavlja Isusa kao vrata spasenja[706]:

ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι᾽ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει – „Ja sam vrata. Kroza me tko uđe, spasit će se: i ulazit će i izlaziti i pašu nalaziti“ (Iv 10, 9).

---

[702] Usp. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London – New York, 1994., str. 169.
[703] Usp. J. JEREMIAS, isto.
[704] Usp. K. E. BAILEY, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1980., str. 166; C. S. KEENER, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2009., str. 477; F. V. FILSON, *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Harper&Row, New York, 1960., str. 210.
[705] Usp. T. C. ODEN i C. A. HALL (ur.), *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture, sv. II, InterVarsity Press, 1998., str. 145.
[706] Usp. M. SABBE, isto.

Isus je pojasnio metaforu kojom se predstavio, što olakšava razumijevanje i tumačenja bi se trebala zadržati unutar izvornoga značenja Isusovih riječi i evanđelistove nakane. Naglasak je stavljen na prolazak kroz vrata koja vode do spasenja – δι᾽ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται („Kroza me tko uđe, spasit će se“), pri čemu glagol σῴζω u futuru pasivnom (σωθήσεται) označava da će se onaj tko uđe kroz vrata 'spasiti', 'izbaviti', 'sačuvati', 'poštedjeti', 'zaštititi'. Iz surječja se jasno razabire značenje spasenja o kojemu Isus govori, a odnosi se ponajprije na oslobađanje i zaštitu od opasnosti, uništenja i propasti koje donose lažni pastiri, najamnici, kradljivci i razbojnici. Na temelju iskustva i bliske slike vratiju kao ulaza ili prolaza približava se stvarnost čovjekova spasenja koje je jedino moguće po Isusu. Slika vratiju kroz koja ovce ulaze u sigurno mjesto, ovčinjak, i iz njega svakodnevno izlaze u potrazi za hranom treba poslužiti za jasnije razumijevanje Isusove spasenjske uloge, jer se Isus određuje vratima kroz koja ljudi ulaze i pronalaze spasenje, vratima koja vode u život i koja su uvijek otvorena onima koji traže spasenje. Ova se metafora nadopunja i prožeta je metaforičkim opojmljivanjem putovanja – ŽIVOT JE PUTOVANJE, s preslikavanjem ODREDIŠTE PUTOVANJA → CILJ ŽIVOTA, koje itekako podrazumijeva usmjerenje, napor i poteškoće koje je potrebno svladati da bi se cilj ostvario, a prepoznaje se u prolazu kroz vrata. O dodatnim preslikavanjima i inačicama metafore ŽIVOT JE PUTOVANJE bit će riječi u opisu metafore „Ja sam svjetlost svijeta“ i osobito u metafori „Ja sam Put i Istina i Život“.

U tumačenju ove metafore činilo se korisnim povezati je sa strukturalnom konceptualnom metaforom ŽIVOT JE PUTOVANJE i metaforom strukture događaja CILJEVI SU ODREDIŠTA, koje, kako tvrde Lakoff i Johnson (vidi gore, 2. 8. 4.), kao spoj više shematskih metaforičkih preslikavanja strukturiraju nizove sastavljene od posebnih metafora. Time se značenja izvorne domene preslikavaju na ciljne domene, olakšavajući opojmljivanje ciljne domene kao onoga što je manje poznato.

Na kraju govora o metafori „Ja sam vrata (ovcama)“, duboko ukorijenjenoj u bliskoistočnome kulturnom ozemlju, treba napomenuti da se također isprepliće s metaforom života u izobilju, puninom, koja je približena domenom obilne paše, potrebne za život ovcama. Isus je sigurnost i život onima koji su njegovi, koje poznaje i štiti od opasnosti i zla. Imati život u izobilju koji Isus daje slika je savršenosti u kojoj ništa ne nedostaje. Isus je ujedno jamstvo toga života, jer polaže život kao što pastir po cijenu života štiti svoje ovce i odgovorno se brine za njih. Ovime se najavljuje sljedeća, središnja metafora.

3. 6. 1. 2. „Ja sam pastir dobri“ (10, 11. 14)

U tumačenju prve metafore Isus upućuje lagano zaoštrenu kritiku farizejima, obuhvativši ih u aluziji na one koji su došli prije njega kao kradljivci i razbojnici. Figurativno rečeno, ne ulaze na vrata kao pravi pastiri, nego se skrivaju iza prividno dobrih i plemenitih nakana. Cilj im je, međutim, vrlo opak i poguban po stado: ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ – „Kradljivac dolazi samo da ukrade, zakolje i pogubi.“

Aluzija prelazi u optužbu i postavlja scenu za glavni lik. Isus je, za razliku od takvih, došao donijeti život u punini: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν – „Ja dođoh da život imaju, u izobilju da ga imaju“ (10, 10). Iz toga surječja nastaje središnja metafora, *locus classicus* kada se misli na sliku pastira u Novome zavjetu, s tumačenjem: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων – „Ja sam pastir dobri. Pastir dobri život svoj polaže za ovce“ (10, 11).

Ostaje otvorenim pitanje pozadine ove slojevite metafore, ukorijenjene u starozavjetnim postojanim mesijanskim idejama (usp. Mih 5, 3 – 5; Jer 3, 15; 23, 4 – 6; Ez 34, 23 – 24; možda i Iz 40, 11). Njome Isus još više naglašava suprotnost s farizejima, koji su najamnici i skrivaju se pred opasnostima bez spremnosti na žrtvu, za razliku od njega koji je dobri pastir i polaže život (τὴν ψυχὴν)[707] za ovce.

Neposredno surječje metafore dobroga pastira, posebice tvrdnja: „Pastir dobri polože svoj život za ovce“ oživljava gore opisanu sliku pastira koji se prostire na ulazu u ovčinjak kako bi svojim životom štitio ovce od kradljivaca i vukova. S razlogom se može tvrditi da ono što pastira čini dobrim jest njegova spremnost izložiti se upravo gdje je stado najranjivije, kako bi ga zaštitio i po cijenu svojega života.[708] To se ne može očekivati od najamnika, za koje Isus kaže da bježe čim vide opasnost ostavljajući ovce vukovima da ih grabe:

ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει – καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει – ὅτι μισθωτός ἐστιν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.

---

[707] Zanimljivo je da Ivan rabi riječ ψῡχή, -ῆς, ἡ koja ponajprije znači 'dah', 'životni dah', 'životna snaga', 'duša', a time i 'život'; za Homera je to, naime, prava tvar koja izlazi iz tijela kada čovjek umire (usp. S. SENC, Grčko-hrvatski rječnik za škole, Naprijed, Zagreb, 1991., str. 1016).

[708] Usp. J. R. MICHAELS, *The Gospel of John*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2010., str. 585.

„Najamnik – koji nije pastir i nije vlasnik ovaca – kad vidi vuka gdje dolazi, ostavlja ovce i bježi, a vuk ih grabi i razgoni: najamnik je i nije mu do ovaca“ (10, 12 – 13).

Suprotnosti između dobroga pastira i najamnika jasne su iz riječi Rudolfa Schnackenburga: „Biti pastirom podrazumijeva stalni život za ovce. I pastirski status Isusa pastira, u kojemu sva pastirska služba nalazi svoje istinsko ispunjenje, očituje se u žrtvi njegova života (ψυχή), kako bi svojim ovcama darovao istinski život (ζωή, r. 10).“[709]

Rudolf je Bultmann, među brojnima, nastojao ponuditi objašnjenje izraza položiti život (τίθημι; τίθηναι τὴν ψυχὴν) i ustvrdio da to znači izložiti život, riskirati ga, biti spreman staviti ga na kocku kao u Sudci 12, 3; 1 Sam 19, 5; 28, 21.[710]

Nije nevažno podsjetiti da su pastiri imali dva zaštitna sredstva, palicu kojom su štitili stado od razbojnika i grabežljivaca (a tako su i sebe štitili) i štap za održavanje reda u stadu. Svjedočanstvo o tome nalazimo u kraljevskome Psalmu 23 (Ps 23, 4), a prorok Zaharija metaforički govori o dvama štapovima, Naklonosti i Saveza, koja lomi kao znak prekida saveza (usp. Zah 11, 7 – 14).

Pastirski štap nije služio samo za lakši hod, nego je bio glavno oružje za zaštitu stada od neprijatelja, divljih životinja ili kradljivaca. Neki su pastiri također nosili i praću kao dodatnu sigurnost u obrani protiv grabežljivaca (kao i David). U tome se svjetlu polaganje života za ovce čini krajnjim sredstvom obrane prije nego *modus operandi* i zasigurno ne dragovoljno.[711] Isusova metafora dobroga pastira svjedoči suprotno i ruši stereotipe i ustaljenu praksu jer je došao s izričitim ciljem slobodno položiti svoj život, u skladu s Ocem (Iv 10, 15. 17. 18). Čak četiri puta u ovome odjeljku to potvrđuje (10, 11. 15. 17. 18), što postaje središnjom temom i vrhuncem Isusova poslanja.

Polaganje života za ovce (personifikacija za učenike, a šire i za sve ljude) motivirano je dubokom povezanosti, koja se kao i u prvome dijelu izriče glagolom poznavati (γινώσκω), ovaj put pojačana usporedbom s uzjamnim prisnim odnosom Isusa i Oca na kojemu se temelji njegovo poslanje:

---

[709] R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John, volume 2*: *Commentary on Chapters 5-12*, Burns&Oates, London, 1980., str. 295 i 296 (izvornik na njemačkome jeziku: R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, II. Teil: Kommentar zu Kap. 5-12*, (Herders theol. Komm, zum Neuen Testament, Bd. IV/2.) Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1971.).
[710] Usp. R. BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1971., str. 370.
[711] Usp. C. W. SKINNER, isto, str. 108; K. E. BAILEY, isto, str. 50.

Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα, καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.

„Ja sam pastir dobri i poznajem svoje i mene poznaju moje, kao što mene poznaje Otac i ja poznajem Oca i život svoj polažem za ovce“ (10, 14 – 15).

Proleptična narav izraza *pastir dobri polaže svoj život za ovce* i pripovjedna težnja s čestim upozoravanjem na vukove i najamnike (kao vjerojatna metafora za farizeje) čini metaforu manje rastezljivom u perspektivi Isusove smrti i otkupiteljske žrtve, da onima koji mu pripadaju podari život u izobilju. Tu padaju sve potrebe za raspravu o stvarnoj potvrdi da je neki pastir, osim uobičajene brige, položio život za svoje ovce.

Slično tvrdi i Andrew T. Lincoln s udaljavanjem u pogledu pozadine ove slike: „Pastirski život može uključivati rizik ili opasnost i otpor prema kradljivcima ili divljim životinjama (usp. 1 Sam 17, 34 – 37) mogao bi povremeno dovesti do pastirove smrti. Ali određivanje dobroga pastira u smislu njegove stvarne smrti za stado nadilazi sve svetopisamske slike o pastirovu odnosu prema stadu i oblikuju je grčka predaja o tome što čini časnu smrt i kršćansko vjerovanje o značenju Isusove smrti.“[712]

Slika pastira i ovaca iz prvoga stoljeća palestinskoga okruženja poslužila je kao vjeran odraz životne povezanosti za Ivanov diskurs o dobrome pastiru, koji je potpuno metaforičan i nadilazi područje svakodnevice. Glavna je namjera Ivanova diskursa „omogućiti pripovjedni prostor Isusovu glasu za razvijanje evanđeoske razotkrivajuće kristologije. Može biti malo sumnje da je metaforička slika dobroga pastira po svojoj naravi kristološka, čak i ako je namijenjena za povezivanje s publikom na razini svakodnevnoga iskustva.“[713] Metafora pastira počinje znakovitom Ivanovom formulom *Ἐγώ εἰμι* koja, poput centripetalne sile, privlači slušatelje i čitatelje naglašavajući kristološki mesijanski značaj.

Evanđelist Ivan prikazuje Isusa kao dobroga pastira u kojemu se ispunjavaju starozavjetne slike i obećanja. Njegovo je poslanje položiti svoj život za sve ljude, donijeti spasenje svima – *dovesti i ovce iz drugih ovčinjaka* koje će također čuti njegov glas, da budu jedno stado pod jednim pastirom (10, 16) – što je bitna razlika u odnosu na sinoptike. Ova se slika dopunjava u drugome dijelu poglavlja kada se Isus objavljuje kao Sin Božji (10, 22 – 39) jer mu Židovi ne vjeruju i ne prepoznaju objaviteljsku narav njegovih djela:

---

[712] A. T. LINCOLN, *Gospel according to Saint John*, Hendrickson Publishers, Continuum, London – New York, 2005., str. 296.
[713] C. W. SKINNER, isto, str. 112 i 113.

ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε· τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ἀλλ᾽ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν. τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι, κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου.ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.

„Isus im odgovori: 'Rekoh vam pa ne vjerujete. Djela što ih ja činim u ime Oca svoga – ona svjedoče za mene. Ali vi ne vjerujete jer niste od mojih ovaca. Ovce moje slušaju glas moj; ja ih poznajem i one idu za mnom. Ja im dajem život vječni te neće propasti nikada i nitko ih neće ugrabiti iz moje ruke. Otac moj, koji mi ih dade, veći je od svih i nitko ih ne može ugrabiti iz ruke Očeve. Ja i otac jedno smo'“ (10, 25 – 30).

Kao što je pastirova predana služba neodvojiva od poznavanja njegovih ovaca po imenu i iskazivanja brižnosti i naklonosti, tako se i Isusovo izvršavanje i služenje Očevoj volji prepoznaje osobito u poznavanju onih koji su mu povjereni, za koje će položiti život i otkupiti ih. Međutekstna se poveznica nalazi u riječima proroka Izaije: כִּי גְאַלְתִּיךָ קָרָאתִי בְשִׁמְךָ לִי־ אָתָּה: וְעַתָּה כֹּה־ אָמַר יְהוָה אֲבָרֵךְ יַעֲקֹב וְיֹצֶרְךָ יִשְׂרָאֵל אַל־ תִּירָא (ve'atah koh 'amar Jahveh bora'aka Ja'akob vejocereka Jisra'el 'al tira ki ge'altika karati bešimka li atah)

Καὶ νῦν οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας σε, Ιακωβ, ὁ πλάσας σε, Ισραηλ Μὴ φοβοῦ, ὅτι ἐλυτρωσάμην σε· ἐκάλεσά σε τὸ ὄνομά σου, ἐμὸς εἶ σύ.

„Sada ovako govori Jahve, koji te stvorio, Jakove, koji te sazdao, Izraele: 'Ne boj se, jer ja sam te otkupio; imenom sam te zazvao: ti si moj!'“ (Iz 43, 1).

Poznavanje po imenu nije odraz ljudskoga teorijskog znanja ni spoznaje, nego nutarnje sjedinjenje Isusa s njegovima. Stoga je „odnos između njih prijateljstvo i intimnost. Izraz γινώσκειν ne označava znanje teorijsko-racionalne vrste, već u starozavjetnome semitskom smislu, osobni vez, znanje koje vodi k zajedništvu... tako se frazeologija približava uzajamnim formulama imanencije koje izražavaju Isusovo biće i prebivanje u njegovim učenicima i njihovo u njemu.“[714] Dublji odnos između Isusa, dobroga pastira, i njegovih ovaca zapravo je otajstvena analogija i ima izvor u poznavanju Oca, jedinstvu s Ocem, i u potpunoj predanosti njegovoj volji (usp. 10, 15). Uzajamno, dakle, poznavanje koje Ivan naglašava temelji se na životnome iskustvu, ne na znanju, tako da Isusov odnos s Ocem (καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα) postaje paradigma njegova odnosa s učenicima (γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά).[715]

[714] R. SCHNACKENBURG, isto, str. 297.
[715] M. P. HERA, „Christology and Discipleship in John 17“, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, sv. 342,* Mohr Siebeck, Tübingen, 2013., str. 83.

Tako ovaj evanđelist stvara „zaokruženi krug zajedništva“: zajedništvo Oca i Sina koji se prinosi kao žrtva i učenika, u eshatološkome zagrljaju, s pogledom onkraj trenutnosti prema punini gdje će i druge ovce „biti jedno stado i jedan pastir“ (10, 16).[716]

Žrtva vlastita života je viša razina poznavanja i bliskosti, ljubavi koja najsnažnije povezuje Dobroga pastira (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς) s njegovim ovcama i nitko ih više ne može istrgnuti iz njegova zajedništva, jer im je tako omogućio vječni život (usp. 10, 29). Ivanova metafora Isusa dobroga pastira najrazvijenija je novozavjetna slika odnosa pastira i stada, u kojoj je, kako tvrdi Jack W. Vancil, „Isusova briga za Izrael suprotstavljena hinjenoj brizi njihova trenutnog vodstva. Kao suosjećajan i pouzdan pastir, njegova misija i kvaliteta vodstva obilježeni su spremnošću da umre za ovce (10, 11; usp. 1 Sam 17, 34 – 35).“[717]

Svojom tvrdnjom da je dobri pastir Isus nedvosmisleno otkriva svoje mesijanstvo, jer je ovaj pridjev **καλός**[718] u suprotnosti s nevjernim izraelskim vođama označenima kao zli (κακός) pastiri koji su prepustili svoje stado vukovima (usp. Jr 23, 1 – 8; Ez 34; Sef 3, 3 – 4; Zah 10, 2 – 3; 11, 3 – 17). Zadržavajući se na značenjskoj razini metafore dobroga pastira, možemo zaključiti da se ova metafora razvija u posebnome metaforičkom polju značenja koje vodi prema vrhuncu Isusove samoobjave. Ponajprije, u doslovnome značenju pastir predstavlja osobu koja se za ovce brine; ovce su živa bića s izraženim svojstvima neosjetljivosti na opasnost, posebno se ne mogu uspješno zaštititi od opasnosti, vjerne su i pokorne pastiru, ali i bespomoćne bez njega. Pastirova je uloga njegovati ovce i biti odgovoran za njih, osobito ih štititi od grabežljivaca i kradljivaca. U tome se pastir izlaže i čak riskira vlastiti život. I značenjski se prepoznaje ova neraskidiva veza između pastira i ovaca; pojam 'pastir' pretpostavlja ovce i stado (nema pastira bez ovaca), kao što i u dijelu enciklopedijskoga znanja govornika nekoga jezika pojam 'ovca' pretpostavlja pastira (ovcama je potreban pastir koji će ih čuvati i hraniti).

S kognitivnoga motrišta u konceptualnoj metafori „Ja sam pastir dobri“ ciljna se domena (ISUS) nastoji približiti pomoću izvorne domene (DOBRI PASTIR) da bi se stvorilo značenje koje izrasta iz bliskoistočnoga sociokulturnog surječja, nomadskoga ili polunomadskoga života u kojemu je stado ovaca bilo najvrjednije bogatstvo, s naglašenom potrebom dobrih i

[716] A. J. KELLY i F. J. MOLONEY, *Experiencing God in the Gospel of John*, Paulist Press, New York, 2003., str. 218.
[717] J. W. VANCIL, isto, str. 1190.
[718] Pridjev καλός znači lijep, prekrasan, drag, mio, ljubak, izvrstan, plemenit i prikladan je za ovu metaforu više od pridjeva αγαθός (čestit, dobar, plemenit) koji izražava moralno obilježje dobrote.

predanih pastira. Model dobroga pastira nije statičan i iskustveno uključuje različite oblike djelovanja, ali i ponašanja ovaca (ovce slijede pastirov glas), o čemu je bilo riječi u prijašnjemu odjeljku. Dobri pastir posjeduje odlike brižnosti, nježnosti, odgovornosti, povjerljivosti da bi štitio, čuvao, vodio i hranio stado, za razliku od loših pastira i najamnika koji su nesavjesni i neodgovorni. Na temelju ovih preslikavanja metaforom „Ja sam pastir dobri“ opojmljuje se Isus kao brižan, pun ljubavi i koji životom jamči sve što je potrebno onima koji mu vjeruju i pripadaju njegovim „ovcama“. Sigurnost i život ovcama ovisi o pastirima, što je slika bliskoga odnosa i snažne životne povezanosti koja se preslikava na Isusov odnos prema učenicima. Reći da je Isus dobri pastir znači uporabiti analogiju koja se temelji na stvarnim pastirima i njihovu odnosu prema ovcama. Iako Isus nije stvarni pastir ovaca u doslovnome značenju ove riječi, ova je slika moćno kognitivno sredstvo za razumijevanje njegova božanskog poslanja i odnosa prema učenicima i onima koji u njega vjeruju. Prototipni odnos između pastira i ovaca omogućava zamisliti Isusa kao onoga koji se brine za ljude, štiti ih i vodi, ali istodobno razumjeti ljude kao one koji se pouzdavaju i vjeruju u njega, slijede ga kao što ovce poznaju pastirov glas i idu za njim.

Metafora, dakle, kojom se Isus služi uzeta je iz životne stvarnosti i bliskoga okruženja. Na temelju dobro poznate životne povezanosti pastira s ovcama Isus tvrdi da je dobri pastir koji polaže život za svoje ovce, što upućuje na njegovu posebnu zauzetost i brigu, zaštitu od pogibelji od koje se ljudi sami ne mogu sačuvati (kao ni ovce bez pastira). Isus, u potpunoj slobodi i predanosti Očevoj volji, žrtvuje svoj život da bi otkupio čovječanstvo od grijeha, što je izraz najveće ljubavi. Žrtva vlastita života izvire iz duboke povezanosti i poznavanja, zajedništva u analogiji sa zajedništvom Sina s Ocem, koji hoće da se svi ljudi spase. Pastir dobri je put spasenja. Time Isus nadmašuje sve doslovne i starozavjetne slike pastira, čak i onu u Psalmu 23, obnovivši i ispunivši proročke mesijanske nade i očekivanja.

U diskursu pastira, dakle, Isus najprije sebe predstavlja vratima ovaca, potom samo vratima i na kraju dobrim pastirom. Ovo isprepletanje različitih slika, koje su preuzete iz svakodnevnoga iskustva i odražavaju stvarni pastirski život, za mnoge je zbunjujuće i može izazvati različita tumačenja. Zato je korisno navesti pronicavo tumačenje Ivana Zlatoustoga (grč. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος). U razumijevanju metafore ovaj se crkveni otac najprije pravilno služi enciklopedijskim znanjem značenja vratiju i pastira, tvrdeći da Isus, „kada nas vodi k Ocu, naziva se vratima, ali, kada se sâm brine za nas, naziva se pastirom. Doista, da ne

biste mislili da je njegova služba jedino voditi nas k Ocu, On sebe također naziva pastirom.“[719]

3. 6. 1. 3. Isus – Jaganjac Božji (Iv 1, 29)

U prvome poglavlju Ivanova Evanđelja nalazimo kontekstnu metaforu koja se ne uklapa u samoobjaviteljske, ali je sadržajno slična metafori dobroga pastira. Čini se da ova metafora pripada izvornoj domeni žrtvovanja, a ne domeni pastira i ovaca. Međutim, ne može se zaobići ni isključiti iz surječja Ivanove evanđoske slike.

Ivan Krstitelj, kao Isusov preteča, na neki način najavljuje ono što će biti izrečeno u desetome poglavlju, u čemu se pokazuje proleptično obilježje (πρόληψις – predodžba, slutnja; προ-λαμβάνω – prije dobiti, preteći) čisto književnog stila četvrtoga evanđelista kojim opisuje događaje kao da su se već dogodili (ispunjeno predviđanje i očekivanje), u perspektivi proslave koja je sadašnjost, a ne u budućnosti.[720]

Krstiteljevo svjedočanstvo o Isusu: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου – „Evo Jaganjca Božjega koji odnosi grijeh svijeta“ (Iv, 1, 29) bit će potvrđeno u Isusovoj objavi da je došao položiti život za svoje ovce (10, 11. 14). Nije posve jasna pozadina metafore, sa širokim rasponom starozavjetnih navoda koji bi mogli biti predložak, od proroka Jeremije (11, 19), Knjige Postanka (22, 8), Levitskoga zakonika (14 i 16).[721] Ipak, najviše autora misli da je Ivan mogao u proroku Izaiji, a i najviše ga navodi, naći odgovarajuću primjenu ovoga naslova za Isusa, kao jaganjca koji je žrtva za grijehe: „K'o janje na klanje odvedoše ga; k'o ovca, nijema pred onima što je strižu, nije otvorio usta svojih“ (Iz 53, 7).

Treba napomenuti da se u židovskoj tradiciji ovaj pojam grijeha (ἁμαρτία) razumijevao kao prijestup protiv Božjega zakona i isključivo Bog može skinuti tu krivicu. Uobičajene hramske žrtve i žrtveni obredi nisu bili prinos za grijeh ili krivnju, niti su se promatrali kao okajnice za iskupljenje, kao ni žrtveno janje koje se prinosilo najčešće u dnevnim žrtvama paljenicama, *redovito, neprestano* (תָּמִיד – tam'id).

Svakodnevni se obred odnosio na obvezu svećenika, na ulazu u šator sastanka pred Jahvom, prinositi tjelesno neokaljane životinje kako bi se osigurao pristup Jahvi (usp. Izl 29,

[719] SAINT JOHN CRYSOSTOM, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist: Homilies 48 – 88* (Homily LIX), Catholic University of America Press, Washington, 2000., str. 126.
[720] Usp. G. VAN BELLE, „Prolepsis in the Gospel of John“, *Novum Testamentum*, sv. 43, br. 4, Brill, 2001., str. 334 – 347.
[721] Usp. D. A. CARSON, *The Gospel according to John*, InterVarsity Press i W. B. Eerdmans Publishing, Leicester – Grand Rapids, 1991., str. 149.

38 – 42 i Br 28, 3). Stroge smjernice koje su u Mojsijevu zakonu propisane za pristup Jahvi naglašavaju njegovu svetost i nepristupačnost njegovu savršenstvu u kombinaciji s očitim nesavršenostima njegova naroda.

U toj se perspektivi osnažuje naziv Jaganjac Božji, posebice što pridjev τοῦ θεοῦ služi kao podsjetnik da je samo Bog onaj koji može odnijeti grijehe, osobito imajući u vidu Isusovo savršenstvo kao temeljni dio vjere i „njegov križ, predstavljen u Novome zavjetu kao žrtva za grijehe i kao zamjeničko iskustvo koje pruža pristup Bogu“.[722]

U teološkoj misli jednoga od najvećih suvremenih katoličkih teologa Hansa Ursa von Balthasara događaj Isusove smrti na križu zauzimlje središnje mjesto, misao je vodilja i ključ za čitanje svih njegovih teoloških spisa. Samopredanje, odnosno samoprepuštanje Ocu sve do samootuđenja, osiromašenja, poniženja, kenoze (grč. κένοσις: osiromašenje, poniženje) i napuštanja svojega božanstva izraz je ljubavi u teodrami i događaju na križu.[723]

Isus, Sin Božji, ostvaruje plan spasenja, noseći grijehe čovječanstva; budući da čovjek u punoj slobodi grijehom Bogu izriče svoj *Ne*! i ne može se sam osloboditi, Bog u trojstvenoj božanskoj ljubavi „koja u vječnome predanju ne poznaje preprekâ ni obzirâ prema sebi samoj, izgovara u Sinu, koji je postao čovjekom, spasonosni i ozdravljujući *Da!* 'Grješniku'“.[724] Čovječanstvo se ne može osloboditi grijeha i da „ne bi bilo zgnječeno njima, On ih nosi umjesto ljudi i kao njihov pravi zastupnik, odnosno supstitut, predstavnik i branitelj. Tako, prema von Balthasaru, od Boga otuđeni svijet biva «u potpunosti uključen u međubožanski odnos». Teološkim rječnikom rečeno, Isus je *substitutio vicaria*.“[725]

Isus je predstavljen kao jaganjac Božji (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) koji skida krivnju sa svih (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), čime se otkriva njegov identitet i soteriološka uloga u odnosu prema grijehu svijeta. Time se misli na sveobuhvatno stanje grješnosti, nikako na pojedinačni grijeh, niti na mnoštvo grješnih čina.

O tome se već govori u Proslovu (Iv 1, 10 – 11) s naglaskom na neuspjeh da svijet upozna Riječ (λόγος) i Svjetlo istinsko (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) da je odbacivanje Riječi i Svjetla polazna točka za prikazivanje grijeha u čitavome Ivanovu Evanđelju.

Craig S. Keener zapaža: „Iako je grčki izraz za grijeh doživio promjene da uključuje više moralnih konotacija (iako ponekada zadržava neke pojmove izvorno nemoralnoga smisla), Ivan pretpostavlja povijesni židovski smisao toga prijestupa protiv Božjega zakona (usp. 4,

[722] Usp. C. W. SKINNER, „Another look at The Lamb of God“, *Bibliotheca Sacra*, sv. 161, 2004., str. 91.
[723] H. URS VON BALTHASAR, *Theodramatik (III, II i IV)*, Einsiedeln, 1980., 1982. i 1983.
[724] N. TURKALJ, „Kenoza križa u teološkoj misli Hansa Ursa von Balthasara“, *Studia lexicographica*, god 7, br. 1, 2013., str. 141.
[725] Isto, str. 41 i 42. *Supstitutio vicaria* – zamjenična zadovoljština (H. URS VON BALTHASAR, *Ti kruniš godinu dobrotom svojom*, UPT, Đakovo, 2004., str. 290).

15; 8, 34; 9, 2 – 3. 31) koji u četvrtome Evanđelju posebno uključuju nevjeru protiv Isusa (8, 21. 24. 46; 9, 41; 15, 24; 16, 9).“[726]

Isus – Jaganjac Božji zapravo oslobađa ropstva grijeha, odbacivanja i nevjere, otuđenja i nedostatka odnosa s Bogom, zamjenjujući ga vjerom: „Kada ljubav prema Bogu, prenesena Isusovom smrti, pobijedi grijeh nevjere izazivljući vjeru, ona oslobađa ljude od Božjega suda dovodeći ih u istinski odnos s Bogom. To je pomirenje u Ivanovu smislu.“[727]

Iz svjedočanstva Ivana Krstitelja o Isusu nastaje metafora ISUS JE JAGANJAC BOŽJI KOJI ODNOSI GRIJEH SVIJETA kojom se potvrđuje sveopći značaj spasenja znakovit za evanđelista Ivana. Isus žrtvom vlastita života, kao čisti prinos za grijehe čovječanstva, donosi spasenje svima, što je znatno šire od sinoptičkoga ograničenja na izraelski narod. Ivanovo svjedočanstvo i metafora kontekstualizirani su uporabom obrednih slika i prinosa propisanih žrtava u različitim prigodama koje su slušateljima bliske. Živom slikom iz stvarnosti, janje kao žrtva (čisto i besprijekorno, bez mane), približava se govor o duhovnoj stvarnosti, otkupljenju po Isusovoj žrtvi. Isusova otkupiteljska žrtva na križu za spasenje svijeta, u poniznosti i predanosti do kraja, bez protivljenja i otpora, simbol je čistoće i nevinosti slikovito izrečeno prorokovim riječima: „K'o janje na klanje odvedoše ga; k'o ovca nijema pred onima što je strižu, nije ovorio usta svojih“ (Iz 53, 7). Motivirano ovim žrtvenim osobinama koje se pripisuju janjetu i na temelju ljudskoga iskustva u hrvatskome jeziku imamo frazeme: *ići kao janje na klanje, voditi koga kao janje na klanje, žrtveno janje, nevino janje (janješce)*[728], čiji se izvor svakako može tražiti i u biblijskome značenju.[729] Osim toga imamo i frazeme: *pokoran (krotak) i umiljat kao janje, biti miran kao janje*, čiji se postanak ne može dovesti u vezu s Isusom kao jaganjcem.

3. 6. 1. 4. „Pasi jaganjce moje!... Pasi ovce moje“ (Iv 21, 15 – 17)

Pojmovni okvir pastira također se nazire i u dodatku Ivanova Evanđelja s perikopom o trećemu Isusovu ukazanju učenicima kod Tiberijadskoga jezera nakon uskrsnuća:

> Ὅτε οὖν ἠρίστησαν λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ, Ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Βόσκε τὰ ἀρνία μου. λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ, Ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Ποίμαινε τὰ

[726] C. S. KEENER, *The Gospel of John: A Commentary*, sv. 2, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2003., str. 456.
[727] C. R. KOESTER, *The Word of Life*: *A theology of John's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008., str. 115.
[728] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 340 i 341.
[729] Usp. Z. JELASKA, isto, str. 14 i 15.

πρόβατά μου. λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον, Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, Φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ [ὁ Ἰησοῦς], Βόσκε τὰ πρόβατά μου.

„Nakon doručka upita Isus Šimuna Petra: «Šimune Ivanov, ljubiš li me više nego ovi?» Odgovori mu: «Da, Gospodine, ti znaš da te volim!» Kaže mu: «Pasi jaganjce moje!» Upita ga po drugi put: «Šimune Ivanov, ljubiš li me?» Odgovori mu: «Da, Gospodine, ti znaš da te volim!» Kaže mu: «Pasi ovce moje!» Upita ga treći put: «Šimune Ivanov, voliš li me?» Ražalosti se Petar što ga upita treći put: «Voliš li me?» pa mu odgovori: «Gospodine, ti sve znaš! Tebi je poznato da te volim.» Kaže mu Isus: «Pasi ovce moje!»“ (21, 15 – 17).

Mogli bismo ovaj dio sažeti: Isus je dobri pastir koji je položio život za svoje ovce i poslije svojega uskrsnuća ukazuje se učenicima i povjerava Petru brigu za svoje „jaganjce i ovce“. Metafora pastira je neizravna i netipična stoga što se pozornost s Isusa, dobroga pastira, usmjerava na Petra koji bi trebao nastaviti pastirsku službu nad onima za koje se Isus do tada brinuo. Teško je odrediti na koga se točno misli pod pojmovima jaganjci (τὰ ἀρνία μου) i ovce (τὰ πρόβατά μου), izravno na učenike ili na sve koji su Isusa slušali i slijedili. Perikopa sadržava tri Isusove zapovijedi koje su odgovor na Petrove izjave ljubavi, sa suptilnom razlikom u glagolima. Poslije prvoga priznanja ljubavi Petru je Isus zapovjedio da pase ili hrani, uzdržava njegove janjce, pod vidom neprekidnosti: Βόσκε τὰ ἀρνία μου.

U drugome se slučaju zapovijed izriče glagolom koji je svojstven pastiru, s doslovnim značenjem bliže čuvanju ovaca, nešto kao nadziranje da su sigurni i da mogu pâsti: Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. Međutim, očito je da mu nije dodijeljena vlast nad stadom, nego samo skrb. I u trećemu se putu potvrđuje da je njegova uloga brinuti se, napasati ovce koje pripadaju Isusu, dobromu pastiru: Βόσκε τὰ πρόβατά μου. Kombinacijom grčkih riječi, glagola βόσκω i ποιμαίνω i imenica u množini τὰ ἀρνία i τὰ πρόβατά, postiže se učinak raznovrsnosti i zahtjevnosti pastirske službe u metaforičkome značenju.

Pâsti i hraniti janjce i ovce izraz je za brigu i ljubav, u čemu se može prepoznati trostruka provjera Petrove ljubavi prema Dobrome pastiru i trostruko priznanje, nasuprot trostrukoj zataji (usp. Iv 18, 17. 25. 27). Sveti Augustin kaže: „Trokratno zatajenje nadoknađuje ova trokratna ispovijed da ne bi jezik manje poslužio ljubavi nego onda strahu i da prijetnja smrti ne bi izazvala jači glas nego nazočan život. Neka pastva Gospodinova stada bude službom ljubavi kao što je ono zatajenje pastira bilo znakom straha.“[730]

Tekst stoga zahtijeva veću pozornost na značenjskoj razini u trima setovima sinonima: ἀγαπάω i φιλέω ('voljeti' i 'ljubiti'), εἴδω i γινώσκω ('znati i poznavati') i βόσκω i ποιμαίνω

[730] ST. AUGUSTINE, *Tractates on the Gospel of John 112-24; Tractates on the First Epistle on John*, (123, 5), The Fathers of the Church, The Catholic University of America Press, Washington, 1995., str. 77.

('hraniti', 'pâsti' i 'brinuti se', 'njegovati'). Koliko god je važno sačuvati egzegetsku osjetljivost prema leksičkome razlikovanju, za mnoge su ovi sinonimi stvarno međusobno zamjenjivi.[731] Osobito to vrijedi za parove pojmova ἀγαπάω i φιλέω i βόσκω i ποιμαίνω. T. S. Laniak primjećuje da se u Ezekielu (Ez 34) hebrejska riječ רָעָה (ra'ah), koja se odnose na pastira, prevodi s objema ovim grčkim riječima; glagol βόσκω rabi se čak jedanaest puta, a ποιμαίνω samo dva puta. Ovaj autor zaključuje da se prava Petrova ljubav prema Isusu mora izraziti obuhvatnom brigom za njegove ovce. Slično je i u Starome zavjetu gdje je Jahve vlasnik ovaca, bez obzira na pastire.[732] Stoga se ova neizravna metafora skladno uklapa u psalmistovu tvrdnju: „Jer on je Bog naš, a mi narod paše njegove, ovce što on ih čuva“ (Ps 95, 7).

Ivan Zlatousti u svojoj homiliji o ovome dijelu Ivanova Evanđelja tumači da je Isus tražio od Petra da se, kao „izabranik apostola, usta učenikâ, vođa grupe“, brine za bližnje. Gotovo je sa zatajenjem, treba pokazati dobru volju u prihvaćanju predstojništva (προστασίαν) među braćom koje mu Isus dodjeljuje bez zamjeranja zbog njegove zataje. Na zanimljiv način Zlatousti uvodi u govor o trokratnome pitanju i trokratnome priznanju ljubavi: „Doista postoje mnoge druge stvari koje nam mogu dati smjelost prema Bogu i pokazati nas bistrima i dokazanima, ali ono što ponajviše donosi dobru volju s visine jest nježna briga za bližnjega.“[733] Provjera ljubavi potrebna je Petru, da tu toplu ljubav, koju je iskazivao i za koju je rekao da je spreman položiti svoj život, bez ikakva proturječja i samovolje iskaže onima koje mu Isus povjerava. Trostruko pitanje, koliko god je Petra ražalostilo, poziva na trostruko priznanje i ponavljanje već izrečenoga u priznanju: „Ti sve znaš“, nakon čega mu Isus daje istu zapovijed, da se pokaže koja je cijena brige za njegove ovce, ali i poseban znak ljubavi prema Petru. Nagovještaj smrti koji potom slijedi o tome svjedoči.[734]

Triput Isus potvrđuje da su ovce njegove i time na neki način „zabranjuje“ Petru da se prema njima odnosi kao prema svojim vlastitim. I Augustin potiče na pravo razumijevanje zapovijedi koju je Isus dao Petru da pase njegove ovce: „Koji pasu ovce Kristove kao svoje, a ne Kristove, dokazuju da ljube sebe, ne Krista. Protiv takvih neka se trajno ori toliko puta naglašena spomenuta riječ Kristova. Na njih se i Apostol tuži da traže svoje, a ne Kristovo. Jer što drugo znači: *Ljubiš li me? Pasi ovce moje*, nego kao da hoće reći: Ako mene ljubiš, ne

[731] Usp. R. E. BROWN, *The Gospel According to John*, Dobleday, New York, 1966., str. 1102 – 1106.
[732] Usp. T. S. LANIAK, isto, str. 222.
[733] Ph. SCHAFF (ur.), *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrew* (*Homily LXXXVIII)*, Nicene and Post-Nicene Fathers I, sv. 14., Christian Classical Ethereal Library, Grand Rapids, 1889., str. 645 (dostupno i na: http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf114.html.).
[734] Usp. isto, str. 645 i 646.

misli da paseš sebe, već moje ovce. Pasi ih kao moje, a ne kao svoje. Moju slavu u njima traži, ne svoju. Moje, ne svoje vlasništvo. Dobit moju, ne svoju.[735] I ne budi od broja onih koji su, u zlim vremenima, ljubitelji sebe i svega onoga što je skopčano s tim početkom zala. Neka, dakle, ne budu sebeljupci oni koji pasu ovce Kristove i neka ih ne pasu kao svoje, nego kao ovce njegove. Tko god pase ovce njegove, u njemu treba proraditi njegova ljubav te poraste do takva žara da pobijedi sam prirodni strah od smrti, zbog kojega nećemo umrijeti ni onda kada želimo živjeti s Kristom.“[736]

Predmetna je perikopa pogodna za neprestanu izmjenu tumačenja s neiscrpnim kaleidoskopskim snopom značenja, od leksičke do tekstne razine, donekle i u kontekstnoj neodređenosti koja inače rijetko dopušta više značenja. Vođeni jezičnim i književnim zanimanjem udaljavamo se od egzegetskih pristupa koja u ovome ulomku gledaju uspostavu Petrova prvenstva i povjeravanja vodstva, slično kao u Matejevu Evanđelju (Mt 16, 13 – 20). Zahtjevnu pastirsku skrb dodijeljenu Petru u prenesenome smislu, kao sliku, povezujemo sa službom pastira iz grčko-rimskoga svijeta, u kojemu je vrlo važno ostati budan i pozoran. Iz pera rimskoga pisca prvoga stoljeća Luciusa Juniusa Moderatusa Columelle, koji u dvanaest svezaka (*De re rustica*) opširno opisuje poljodjelni i seoski život želeći u čitateljima izazvati ljubav prema poljodjelstvu i jednostavnome životu, doznajemo da pastir osobito treba biti „oprezan i budan“ (*circumspectus ac vigilans*), uvijek blizu jer su ovce tihe. Ne bi trebao leći ni sjediti; jer ako ne hoda, trebao bi stajati uspravno jer zadaća pastira zahtijeva uzvišeno i zapovjedno (dominantno) uzdizanje s kojega njegove oči mogu vidjeti kao s promatračnice, da bi mogao zaštititi one sporije, bremenite i one koji tek imaju janjce da se ne odijele od ostatka kada stado požuruje naprijed. Konačno, od pastira se traži budnost i oprez da ga ne bi lopov ili grabežljivac prevarili dok snatri (*ne fur, aut bestia hallucinantem pastorem decipiat*).[737]

Pastir bi se, dakle, trebao neprestano vježbati da bude budan i pozoran u čuvanju stada, nasuprot pastirskoj podložnosti dosadi i snu. Slika pastira koji je budan i pozorno čuva stado uzimala se kasnije kao analogija za pjesničko umijeće koje pamćenje suprotstavlja zaboravu.

---

[735] „*Diligis me? pasce oves meas,* quam si diceretur: Si me diligis, non te pascere cogita: sed oves meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam; dominium meum, non tuum; lucra mea, non tua...“ (J. P. MIGNE, *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi*, *Opera omnia*: *In Evangelium Ioannis Tractatus centum viginti*, Patrologiae tomus XXXV., tomus tertius, Pariz, 1841., str. 1967.)

[736] ST. AUGUSTINE, isto, str. 77 i 78.

[737] Usp. Lucius Junius Moderatus COLUMELLA, *De agricultura* (*Res rustica* V – IX), *On Agriculture* (prijevod na engl. E. S. Foster i E. H. Heffner), sv. II, The Loeb Classical Library, W. Heineman LTD i Harvard University Press, London – Cambridge – Massacusetts, 1954., str. 254 – 256.

Homer i Hesiod osobito, ali i drugi pjesnici, proširuju raspon značenja glagola φυλάσσω ('bdjeti', 'čuvati stražu', 'ne spavati', 'paziti', 'motriti', 'držati na oku', 'štititi', 'brinuti se') od čuvanja živih bića ili tjelesnih entiteta do čuvanja misli, ideja. Hesiod (grč. Ἡσίοδος, otprilike prijelaz iz osmoga na sedmo stoljeće pr. Kr.) primjerice često rabi glagol φυλάσσω da bi opomenuo čitatelja da se sjeti njegovih pouka, tako da čuvanje postaje stvarnim sinonimom za pjesnikovu istinu (ἀλήθεια).[738] Ovaj pjesnik u *Postanku bogova –Teogoniji* (Θεογονία) opisuje zgodu kada je kao pastir u podnožju svetoga brda Helikona, čuvši glasove Zeusovih kćeri, Muza, koje su mu namijenile da ne bude samo pastir stada nego i svoga naroda, da će ih prosvjećivati i unaprijediti život, shvatio svoj životni poziv. Nakon što je upućen u pjesništvo, težio je postati pjesnikom. Na tome putu trebao je mnogo toga izučiti i svladati česte sumnje i neslaganja. Muze mu se obraćaju s podsmijehom zbog njegova niskog statusa, upućujući mu prijekor zbog toga što je pastir, ali mu daju pjesničko umijeće i potiču ga da pjeva o bogovima i velikim, uzvišenim idejama. Time se niskost povezuje s visokim pjesničkim umijećem, a tako i s onim što je uzvišeno. Potrebno je, osim uobičajenih pastirskih loših osobina kao što su lijenost i nedostatak pozornosti, osloboditi se onoga najprizemnijeg, „pukoga trbuha“ (γαστέρες οἶον – „trbušine jedne“), samo brige za jelo bez napora i obveza, jer je pastire pratio glas da su „besposlene ništarije koje nisu ništa drugo nego proždrljive trbušine“. Riječ je o prvoj zapisanoj oprječnosti umjetničke djelatnosti prema nižoj razini svakodnevnih potreba, što će poslije biti redovita pojava u grčkoj književnosti.[739] Na kraju, Muze ga opominju da umjesto mnogih laži treba govoriti istinu, kako to znaju kada hoće (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ᾽, εὖτ᾽ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι). Otkinuvši lovorovu cvjetnu granu, dadnu mu štap (καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον) i božanskom ga pjesmom nadanuše da pjeva o prošlim i budućim događajima i da slavi bogove.[740] U tome je duhu Hesiodov susret s Muzama životni zaokret, od čuvara ovaca on postaje čuvarom znanja i uzvišenih ideja po pjesničkome umijeću i istini; umjesto pastirskoga štapa dobiva lovorovu granu (vijenac), kao simbol pjesništva.

Ostavljajući po strani bukolički idilični svijet, ipak se ne čini mudrim odbaciti ovu sržnu poruku preobrazbe koju pastir doživljava u susretu s božanskim, pozvan na otvorenost prema istini i istinitomu (ἀληθέα) nasuprot laži i lažnomu (ψεύδεα) i na čuvanje znanja, svijeta ideja od zaborava. Preneseno na govor o povjeravanju pastirske uloge Petru jasno su prepoznatljive

[738] Usp. K. J. GUTZWILLER, *Theocritus' Pastoral Analogies: The Formation of a Genre*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1991., str. 31 i 32.
[739] Usp. A. LESKY, *Povijest grčke književnosti*, Golden marketing, Zagreb, 2001., str. 98
[740] Usp. HESIOD, *Homeric Hymns, Epic Cycle, Homerica*, Loeb Classical Library, sv. 57, William Heinemann, London – G. P. Putnam's Sons, New York, 1914., pretisak 1920., str. 80.

glavne misli da se preobrazba apostolâ, uglavnom ribarâ, događa u susretu s Isusom iz Nazareta, utjelovljenom Riječi (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – Iv 1, 14) koji je kao dobri pastir (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς – Iv 10, 11. 14) došao položiti život za svoje ovce (καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων – Iv 10, 15) i predao učenicima, a osobito Petru, nalog hraniti njegove *jaganjce i ovce* (Βόσκε τὰ ἀρνία μου/τὰ πρόβατά μου – Iv 21, 15. 17) *Riječima života vječnoga* (ῥήματα ζωῆς αἰωνίου – Iv 6, 68), čuvajući od zaborava uzvišenu istinu o Božjoj naklonosti i ljubavi prema ljudima. Iz ovoga se može izvesti nekoliko konceptualnih metafora, koje se grade oko središnje konceptualne metafore „Ja sam pastir dobri", pri čemu se naglasak stavlja na pastirovu zauzetost i brigu za ovce. Isus kao dobri pastir za zemaljskoga života brinuo se za svoje „stado", a nakon svojega uskrsnuća Petru povjerava vidljivu brigu: Βόσκε τὰ ἀρνία μου/τὰ πρόβατά μου – „Pasi jaganjce/ovce moje", odnosno konceptualnom metaforom izrečeno: PETAR (ISUSOVI UČENICI) JE PASTIR, a SVI KOJI VJERUJU U ISUSA SU STADO (JANJCI I OVCE). Pojmovna osnova za konceptualnu metaforu LJUDI SU OVCE/JANJCI počiva na značenjskome prijenosu atributa koji su povezani s onim uspoređivanim, ovcama i janjcima, i pojmovnom motiviranosti koji upućuju na određeno ponašanje ljudi. U metafori se na ljude preslikavaju pozitivne osobine i ponašanje ovaca/janjaca, kao što su nježnost, poslušnost, pokornost, vjernost, ali također i ranjivost, izloženost opasnostima, nezaštićenost. Stoga ovce, a osobito janjci, mogu primjereno poslužiti kao prototipi za kvalitete kojima ljudi trebaju težiti – vrlinama poniznosti, blagosti, vjernosti, miroljubivosti i sl. – ali i kao prototipi za prijetnje i opasnosti za ljude.[741] Vjernici su, kao i ovce/janjci, ovisni o pomoći i zaštiti „Dobroga pastira". Petrova je stoga uloga brinuti se za povjerene u skladu s riječima i primjerom „Dobroga pastira", metaforički izrečeno: „Pasi jaganjce/ovce moje."

Potrebno je svratiti pozornost na metaforu hrane (pasti jaganjce/ovce), koja se odnosi na duhovnu hranu, potrebnu za život u vjeri, a povlači konceptualnu metaforu DUHOVNO JE TJELESNO. Kao što je iskustveno hrana potrebna za tjelesni život, tako je i duhovna hrana vjernicima potrebna za duhovni život. U svjetlu Isusova naloga Petru mogu se definirati slične konceptualne metafore: DUHOVNO VODSTVO JE HRANJENJE/NJEGOVANJE, konkretnije: HRANA ILI PAŠA JE NAVJEŠTAJ RADOSNE VIJESTI (EVANĐELJA) i POUČAVANJE (U VJERI) JE HRANJENJE OVACA, čime se poučavanje razumijeva kao uzimanje hrane. Ova naglašena pastirova uloga hranjenja ovaca nije jednoznačna u opojmljivanjima, nego omogućava niz preslikavanja s izvorne na ciljnu domenu stvarajući nova značenja.

[741] Usp. J. CHARTERIS – BLACK, isto, str. 184.

Za Augustina, primjerice, hraniti se znači upijati Božju riječ iz Svetoga pisma, kao dobar primjer prikaza duhovnoga procesa upijanja Božje riječi u kategoriji hrane, spoznajno utemeljen u tjelesnosti i ukorijenjen u našemu umu: „Hranite se tamo bez zadrške. Što god čujete iz toga izvora, neka vam bude dobro; sve izvan toga, ispljunite. Da ne biste zalutali, slušajte pastirov glas. Okupite se na gorama Svetoga pisma. Tamo ćete pronaći želju svoga srca, tamo nema ničega otrovnog, ničega neprikladnog; to su najbogatiji pašnjaci.“ [742] Poveznicu s ovim nalazimo u najstarijim svjedočanstvima iz asketskoga, monaškoga života u pojmu 'ruminatio' – 'žvakanje', 'preživanje', a odnosi se na čitanje biblijskoga teksta tihim glasom i neprestano ponavljanje, ruminaciju Zakona Gospodnjega, kako se Ivan Kasijan (oko 360. – 435.) izrazio – „diuinae legis Sancta et incessabillis ruminatio“. Pojam 'ruminatio' u početku bio je ograničen na monaške krugove, a u srednjemu se vijeku proširio i na vjernike laike koji nisu bili pismeni i nisu imali izravan pristup Božjoj riječi i razmišljati o njoj. Zato su slušali Božju riječ koju su svećenici čitali i ponavljali tiho. Jean Leclercq to ilustrira: „U srednjemu vijeku čitatelj je riječi obično izgovarao usnama, barem tihim tonom, pa stoga on čuje rečenicu koju oči vide. (...) Ovo rezultira više od vizualnoga pamćenja napisanih riječi. Ono što rezultira jest *mišićno* pamćenje izgovorenih riječi i *slušno* pamćenje riječi koje se čuju. Ovo ponavljano žvakanje božanskih riječi ponekada se opisuje uporabom teme duhovne hrane. U ovome slučaju rječnik je posuđen iz *jela*, iz *probave* i iz *posebnoga oblika probave* koji pripada preživačima. Zbog toga se čitanje i meditacija ponekada opisuju vrlo izražajnom riječi *ruminatio*.“ [743] Iz navedenoga se jasno razabire jedno od glavnih načela kognitivne lingvistike, da su naša opojmljivanja utjelovljena. Pojam 'ruminatio' – 'preživanje' uzet je iz vidljivoga svijeta, iskustva da neke životinje, osobito ovce, najprije pasu određenu količinu trave, a potom je preživlju, usitnjavaju. Na temelju sličnosti duhovni su oci ovaj pojam 'preživanje', 'žvakanje' rabili za duhovno hranjenje Božjom riječi, koja se najprije sluša, upija, i na kraju razmatra, meditira, „preživlje“. Izvršiti Isusov nalog „Pasi jaganjce/ovce moje“ u ovome svjetlu značilo bi hraniti ljude Božjom riječi.

Jedno od mogućih preslikavanja ove metafore nudi Teodor Mopsuestijski (oko 350. – 428.), koji se ne zadržava samo na poučavanju Božje riječi i doktrinalnome nauku nego proširuje govor na primanje sakramenata, a posebice euharistije. Kao što ovce treba hraniti da

---

[742] Sv. Augustin, „Sermons 46“ (br. 24), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Sermons (II), New City Press, Brooklyn, New York, 1990., str. 279.

[743] J. LECLERCQ, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Fordham University Press, New York, 1982., str. 73 (navod preuzet iz: A. GOMOLA, Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Lingustic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature, De Gruyter, Berlin – Boston, 2018., str. 120.

bi preživjele, tako se i kršćani moraju hraniti euharistijom: „Svaka je životinja nastala od sličnoga i hrani se sličnim. Ovca je nastala od ovce i hrani se po prirodi ovce. (...) I vi ste rođeni u krštenju milošću Duha Svetoga i njegovim dolaskom i primili ste ovo posvećenje; u skladu s tim trebate primiti hranu iste vrste milošću i dolaskom Duha Svetoga, kako bi ovo posvećenje koje vam je dano moglo biti ojačano i raslo, a obećani blagoslovi mogli se ispuniti u budućemu svijetu gdje ćemo svi uživati potpunu svetost. (...) S ovim raspoloženjima, s ovim ispovijedanjem vjere, s ovom gorljivosti pristupamo ovomu uzvišenom zajedništvu; ovu svetu, besmrtnu hranu moramo primiti u strahu združeno s ljubavi.“[744] Iz toga izvodimo metaforu: PASTI JAGANJCE/OVCE JE HRANITI LJUDE EUHARISTIJOM, odnosno Anđeoskim Kruhom („Panis Angelicus“), kako je svetu pričest opojmio sv. Toma Akvinski. U svakoj od ovih inačica Isusov nalog postaje trajnom obvezom koja se još može izreći: NAVIJEŠTANJE I VJERNO SVJEDOČENJE JE ČUVANJE OD ZABORAVA i EUHARISTIJA JE DUHOVNA HRANA ZA VJEČNI ŽIVOT.

Sugestivna slika koja nastaje iz metafore „Pasi jaganjce/ovce moje“ otvara put različitim preslikavanjima, jer govor o povjerenome vodstvu (metafora pastira) nikada nije sveobuhvatan ni dovršen. I ova se razrada, s makar skromnim prinosom, može vrjednovati u mnoštvu mogućih, otvorena za nove spoznaje i dopune.

Sažimljemo glavne misli o metafori pastira. Opravdano se može tvrditi da je metafora pastira središnja u starozavjetnim i novozavjetnim tekstovima, u kojima nalazimo približno sto referencija o pastiru (u Evanđeljima se imenica ποιμήν i glagol ποιμαίνω pojavljuju petnaest puta u figurativnome značenju), gotovo četiristo referencija o ovcama, uključujući i spominjanje stada i janjaca.

U Evanđeljima se imenica πρόβατον – ovca, u jednini ili množini, s prenesenim značenjem, pojavljuje 35 puta, a imenica ἀρήν, ἀρνός; ἀμνός – janje, pet puta, a čak 38 puta u Novome zavjetu; za razliku od imenice ἔριφος – koza, dva puta u Evanđeljima, i τράγος – jarac koja se javlja četiri puta u poslanici Hebrejima i gotovo uvijek s doslovnim značenjem. Čestu uporabu slika pastira i ovaca pokreću dvije spoznaje: važnost ovaca za nomadski i

[744] Th. of MOPSUESTIA, „Commentary on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist 6“, u Th. of MOPSUESTIA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Gorgias Press, 2009., str. 109; A. GOMOLA, isto, str. 118.

poljodjelni život Izraelaca i osobine ovaca i pastira koje ih čine posebno prikladim izvorima metafore za duhovnu stvarnost.[745]

Zamišljeni je pristup zahtijevao iscrpan i složen opis koji je uključivao bliskoistočni kulturološki okvir (Mezopotamiju i Egipat), starozavjetnu tradiciju pastirskoga života, sa slikom Izraela kao raspršena stada koji vrhunac doživljava s Davidom, pastirom i kraljem, koji je ujedinio kraljevstvo i uspostavio dinastiju *zauvijek*. Poslije njegove smrti zavladala je podjela, što je bilo izvorom neprestanih čežnja, poglavito proroka, za obnovom kraljevstva pod jednim pastirom i kraljem. Osobito je to prepoznatljivo u proročkim mesijanskim tekstovima o pravednome Pastiru koji će uspostaviti pravdu i pravednost.

Evanđelja otkrivaju Isusa kao ispunjenje svih očekivanja, Mesiju i Pastira. Matej i Marko neizravno prikazuju Isusa kao obećanoga pastira. U Matejevu Evanđelju pet je tekstova s neizravnim metaforama pastira, od kojih se dva nalaze i u Markovu Evanđelju; najprije u najavi Isusova rođenja u Betlehemu iz kojega „će izaći vladalac koji će pasti narod moj – Izraela“ (Mt 2, 6) s prepoznatljivom pozadinom u starozavjetnim proročkim tekstovima. Slijedi metafora „ovce bez pastira“ (Mt 9, 36), zajednička i Markovu Evanđelju (Mk 6, 34), potom metafora razlučivanja ovaca od jaraca, kao najava posljednjega suda (Mt 25, 31 – 32) i Pastira-Mesije koji postaje eshatološkim sudcem. Na kraju dolazi metafora kojom Isus najavljuje svoju smrt: „Udarit ću pastira i ovce će se razbjeći“ (Mt 26, 31 – 32), također u Markovu Evanđelju (Mk 14, 27 – 28). Evanđelist Luka naglašava da je Isus došao spasiti što je izgubljeno (osobito prepoznatljivo u prispodobi o izgubljenoj i nađenoj ovci – Lk 15, 3 – 7), s dvjema neizravnim metaforama: „Idite! Evo šaljem vas kao janjce među vukove“ (Lk 10, 3), kao i Matej (Mt 10, 16), i „Ne boj se, stado malo...“ (Lk 12, 32), što pretpostavlja da je Isus obećani i očekivani Pastir.

Izravnu metaforu pastira nalazimo jedino u Ivanovu Evanđelju, u tzv. „diskursu pastira“, s mnoštvom slika uzajamnoga odnosa pastira i ovaca iz kojih nastaju metafore „Ja sam vrata ovcama“ (Iv 10, 7. 9) i „Ja sam pastir dobri“ (Iv 10, 11. 14). Unatoč lošemu glasu koji je pratio pastire u prvome stoljeću, Isus se predstavlja metaforom pastira: Dobri pastir koji polaže život za svoje ovce. Time obnavlja i osnažava sliku pastira. Savršena metafora koja osvjetljava bît pastirske službe, u kojoj se sve metafore pastira trebaju zrcaliti, što se očituje i u Isusovu trostrukom nalogu Petru „Pasi jaganjce/ovce“ (Iv 21, 16 – 17).

[745] Usp. L. RYKEN, J. C. WILHOIT i T. LONGMAN (ur.), *Dictionary of Biblical Imagery*, str. 782.

Raščlamba na tekstnoj, kontekstnoj i međutekstnoj razini, s kulturološkom pozadinom i teološko-egzegetskim pristupom trebala je pomoći u cjelovitome razumijevanju metaforâ pastira u izdvojenim tekstovima. Svjesni smo pritom poteškoća sa slikama iz seoskoga, pastirskoga djelokruga, jer pastirski život sve više postaje nepoznat i stran, a znanje o odnosu pastira i ovaca nije dovoljno da bi se metafora sačuvala jakom i korisnom u poslijemodernome diskursu. Upitno je stoga koliko je metafora pastira danas živa da se njome prenese snažna životna povezanost o kojoj Isus govori i može li se tvrditi da je već prešla u mrtvu metaforu jer je slika koju izazivlje daleka, gotovo posve uklonjena iz iskustva i izgubila moć izazivanja željenoga odgovora i reakcije u primatelja.[746] Ovdje nije potrebno o tome raspravljati, nego podsjetiti na važnost razumijevanja preslikavanja u evanđeoskim metaforama pastira, sa završnim mislima o metafori „Ja sam pastir dobri“. Jedna od glavnih odrednica metafore, naveli smo Lakoffovu i Johnsonovu tvrdnju, jest pojmovno preslikavanje, koje povezuje dvije pojmovne domene i omogućava govornicima govoriti o apstraktnim pojmovima ili osjećajima u smislu konkretnijih iskustava. Konceptualna se metafora „Ja sam pastir dobri“ s pravom može promatrati nezamjenjivom i središnjom metaforom u evanđeoskome govoru kojom se izražava posebna Isusova povezanost i ljubav prema čovjeku.

Kao što je dobri pastir povezan sa svojim stadom i sve čini za njegovo dobro izlažući svoj život pogibelji, i Isusova se ljubav prema ljudima potvrđuje životom. Vidjeti Isusa kao dobroga pastira koji polaže život za svoje ovce znači prizvati ideju i iskustvo odgovorne pastirske službe. Međutim, koliko god bilo važno razumjeti jezgreno značenje ove metafore, objasniti odnose i osobine na koje upućuje, njezino je pojmovno objašnjenje samo djelomično. Metafora svojom živosti, bogatstvom i snagom nadilazi pojmovni okvir i uvijek znači više od onoga što se može pojmovno izreći. Posebnost je ove metafore i u surječju u kojemu je izgovorena, sa značenjskim ključem ispunjenja starozavjetnih slika pastira u Isusovoj osobi. Također se može reći da metafore pastira koje se u četirima Evanđeljima, izravno ili neizravno, primjenjuju na Isusa pokazuju da njegovo rođenje, djelovanje i poslanje, život i osobito smrt treba promatrati kao ispunjenje obećanja u Starome zavjetu.

[746] Pitanjem živih i mrtvih metafora za Boga u hebrejskoj Bibliji bavio se Gary Alan Long koji predlaže kriterije za određivanje je li neka biblijska metafora živa ili mrtva, ovisno o tome kako se metafora rabi u odnosu na drevnu bliskoistočnu paralelu i u odnosu na druge odlomke u Bibliji; je li samo posuđena ili redefinirana i nudi li bitnu razliku od tih paralela (usp. G. A. LONG, „Dead or Alive? Literally and God-Metaphors int Hebrew Bible“, *Journal of the American Academy of Religion*, 1994., sv. 62, str. 524 i 525.

3. 6. 2. Druge „Ja sam“ metafore

U Ivanovu Evanđelju nalazimo još nekoliko metafora kojima se Isus predstavlja, uzimljujući sliku nečega što je poznato i blisko slušateljima. Perikopa o razgovoru sa Samarijankom sadržava prvu Isusovu samoobjavu, iako se u potpunosti ne uklapa u Ivanov slijed metaforičkih izjava ἐγὼ εἰμι. Učestalost ovoga izraza u svim pojavnicama u Ivanovu Evanđelju (čak dvadeset devet puta; Matej pet puta, Marko tri puta i Luka četiri puta), a pogotovo iz Isusovih ustiju (Ivan dvadeset šest puta; Matej jednom, Marko dva puta i Luka dva puta) i način uporabe potvrđuje da je ovaj izraz teološki vrlo važan i svjesno se rabio te „postaje visoko sažetom formulom“. Izraz se najčešće rabi u kombinaciji s metaforom kojom se Isus objavljuje i opisuje.[747] Sedam je takvih metafora, kao i sedam čudesnih znakova, oko kojih Ivan gradi svoje Evanđelje[748] i koji bi trebali voditi i ojačati vjeru slušatelja/čitatelja (usp. Iv 20, 30 –31)[749], što se može promatrati pod vidom savršenosti broja sedam u židovskoj predaji: „Ja sam kruh života“ (Iv 6, 35. 48. 51), „Ja sam svjetlost svijeta“ (8, 12), „Ja sam vrata (ovcama)“ (Iv 10, 7. 9), „Ja sam pastir dobri“ (Iv 10, 11. 14), „Ja sam uskrsnuće i život“ (Iv 11, 25), „Ja sam Put i Istina i Život“ (Iv 14, 6) i „Ja sam istinski trs“ (Iv 15, 1).

Mnogi su autori ukazivali na posebnu povezanost ovoga Ivanova izraza ἐγὼ εἰμι s uporabom u Starome zavjetu *ani hu* (hebr. אֲנִי הוּא), kao usmjeravanje čitateljeve pozornosti natrag prema Starome zavjetu, da bi se Isusove tvrdnje protumačile na duboljoj razini. Pojedinačne tvrdnje koje sadržavaju ἐγὼ εἰμι upućuju čitatelja na čitav svijet mišljenja koji dijeli s autorom, tako da oni koji su unutar istoga kulturnog okvira kao i autor lako razumiju što taj izraz podrazumijeva. Dakle, „kada Isus uzimlje starozavjetni izraz koji uključuje riječi ἐγὼ εἰμι, nisu važne samo riječi nego i misaoni svijet prema kojemu su Isusove riječi usmjerene, koji pomaže objasniti što on misli kada izgovara izraz“.[750]

---

[747] Usp. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John, volume 1: Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, Burns and Oates, London, 1980. [1968.], str. 79 (izvornik na njem. *Das Johannesevangelium*, teil I, Herder, Freiburg, 1965.).

[748] Usp. A. J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters: A Biblical Theology of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 2009., str. 324.

[749] Iv 20, 30 – 31: Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.
„Isus je pred svojim učenicima učinio i mnoga druga znamenja koja nisu zapisana u ovoj knjizi. A ova su zapisana da vjerujete: Isus je Krist, Sin Božji, i da vjerujući imate život u imenu njegovu.“

[750] D. M. BALL, *'I am' in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*, Library of New Testament Studies, Sheffield Academic Press, 1996., str. 177 i 178.

J. Richter povezuje starozavjetnu formulu אֲנִי הוּא i ἐγὼ εἰμι, razvijajući misao da je אֲנִי הוּא formula božanskoga otkrivenja, „kodna riječ apsolutnoga monoteizma i tako svojom širinom i sveobuhvatnim značenjem postaje zbroj svih Božjih izjava o sebi“. Ovaj autor kaže da ἐγὼ εἰμι u Novome zavjetu uistinu upućuje natrag na אֲנִי הוּא u Starome zavjetu, zaključivši da Isus time govori kao Bog.[751]

3. 6. 2. 1. Isus je Krist – Pomazanik i Spasitelj (Iv 4, 29)

Ove riječi ἐγὼ εἰμι Isus najprije izgovara u razgovoru sa Samarijankom, kada, nakon farizejskih glasina da okuplja i krsti više učenika nego Ivan, odlazi iz Judeje u Galileju. Na tome putu morao je proći kroz Samariju gdje na Jakovljevu zdencu susreće Samarijanku koja ne zna tko je i ponukana govori o Mesiji Kristu koji treba doći: λέγει αὐτῷ ἡ γυνή, Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα – „Kaže mu žena: 'Znam da ima doći Mesija zvani Krist – Pomazanik. Kad on dođe, objavit će nam sve'“ (Iv 4, 25).

Ivanova proleptična perspektiva već od početka stavlja čitatelje u povlašten položaj pružajući im znanje o tome tko je Isus. Osim priznanja Ivana Krstitelja da je Isus Jaganjac Božji, tu je njegovo odlučno poricanje da on nije Mesija otkrivši pritom svoje pravo poslanje u svjedočenju za Isusa: αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον [ὅτι] Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ χριστός, ἀλλ᾽ ὅτι Ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου – „Vi ste mi sami svjedoci da sam rekao: 'Nisam ja Krist, nego poslan sam pred njim'“ (3, 28). Još je nekoliko svjedočanstava, prvo čudo u Kani (2, 1 – 11), čišćenje hrama (2, 13 – 23) i razgovor s Nikodemom (3, 1 – 21), kojima evanđelist povjerava čitateljima svoje pripovjedno polazište o Isusu. Ova usputna epizoda na putu kroz Samariju s dijalogom između Isusa i Samarijanke, u dvama dopunjavajućim dijelovima s hijastičkom strukturom (živa voda i nebeska hrana), dostiže vrhunac u Isusovoj objavi: λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι – „Kaže joj Isus: 'Ja sam, ja koji s tobom govori'“ (4, 26).

Rudolf Schnackenburg primjećuje da je struktura odlomka jasna, iako dramatična, i svi su dijelovi dobro razrađeni. Evanđelist ne pruža pastoralne ni pedagoške metode kojima Isus

[751] Usp. isto, str. 33; J. RICHTER, *'Ani Hu und Ego Eimi'* (neobj. disertacija, University of Erlangen), 1956., str. 43 i 85.

utječe na ženu, nego se usmjerava na postupno Isusovu samootkrivanje. Očit je napredak u ženinoj spoznaji o Isusu i vjeri izražen i naslovima kojima mu se obraća: najprije *Židov* – σὺ Ἰουδαῖος (4, 8), pa *Gospodin* – Κύριε (4, 11) i prorok – προφήτης εἶ σύ (4, 19); poslije svjedoči i poziva sugrađane da dođu i vide ga, pitajući se da on možda nije Krist: Δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός – „Dođite da vidite čovjeka koji mi je kazao sve što sam počinila. Da to nije Krist?“ (4, 29), što u njima izaziva vjeru i priznanje da je „uistinu Spasitelj svijeta“ – ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42).[752] Objava Isusova identiteta: Ἐγώ εἰμι središte je perikope i na pomalo neobičan, neizravan i suzdržan način potvrda njegova mesijanstva: „Ja sam, ja koji s tobom govorim.“ Izjava bez predikata, bez obzira što se oslanja na kontekst, otvara prostor za dvosmislenost unatoč najočitijemu značenju ove tvrdnje, što je možda i autorova namjera.[753] Za evanđelista je u pripovjednome konceptualnom polazištu važna književna uloga izraza ἐγὼ εἰμι za povezivanje vjere i teme spasenja, koje na kraju rezultira vjerom Samarijanaca u Isusa kao Spasitelja svijeta.

Važno je također spomenuti metaforičko preslikavanja pojma vode za piće (ὕδωρ), po koju je došla Samarijanka, na vodu živu (ὕδωρ ζῶν; τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν) koju Isus nudi, od koje se više ne žedni: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ, Πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν – „Odgovori joj Isus: 'Tko god pije ove vode, opet će ožednjeti'“ (4, 13). Samarijanka poznaje samo vodu koja gasi tjelesnu žeđu, odnosno metaforički rečeno VODA JE PIĆE ZA ODRŽANJE TJELESNOGA ŽIVOTA, zato dolazi iznova na zdenac zahvatiti vode u čemu se može prepoznati konceptualna metafora DUHOVNI NEDOSTATAK JE TJELESNA ŽEĐA, a Isus otkriva vodu koja utažava duhovnu žeđu, koja postaje izvorom u čovjeku i struji u život vječni, odnosno VODA JE ŽIVA DUHOVNA STVARNOST KOJA NASIĆUJE I NEPRESUŠAN IZVOR i VJEČNI ŽIVOT NIKADA NIJE ŽEĐANJE, NEGO PUNINA; VJEROVANJE JE PIJENJE S ŽIVOGA IZVORA KOJI JE ISUS:

ὃς δ᾽ ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον – „A tko bude pio vode koju ću mu ja dati, ne, neće ožednjeti nikada: voda koju ću mu ja dati postat će u njemu izvorom vode koja struji u život vječni“ (4, 14).

Hijastičnu strukturu nalazimo i u drugome dijelu perikope u razgovoru Isusa s učenicima, kada mu nude jelo. Odgovora im što je prava hrana kojom se hrani: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐγὼ

[752] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 420.
[753] Usp. R. E. BROWN, isto, str. 172; P. B. HARNER, *The 'I am' of the Fourth Gospel*: *A Study in Johannie Usage and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1970., str. 47.

βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε – „A on im reče: 'Hraniti mi se valja jelom koje vi ne poznajete'“ (4, 32). Iako je ponuda za jelo primjerena trenutku, jer je Isus dugo bez hrane i zasigurno iscrpljen, a učenici su otišli kupiti hrane, ovo je, kao prethodno u traženju vode od Samarijanke, samo povod za otkrivanje duboke istine. Međutim ne treba u tome gledati Isusovu nadmoć nad tjelesnim potrebama, božansko postojanje „koje nije podložno zemaljskim uvjetima, a još manje gnostički prijezir prema materijalnomu“. Isus se ovime samo opire nagovaranju učenika, potvrđujući da treba jesti, ali hranu koja je posve drukčije naravi. Hrana po svojoj naravi nije Božji dar ili unutarnja snaga koju daje Otac. Isusov izraz Ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε – „Hraniti mi se valja jelom koje vi ne poznajete“ postaje metaforom. I nema ništa neobično u ovoj metafori jela za opis duhovnoga napora, odnosno posvećenosti Božjoj volji.[754] Stoga Isus otkriva učenicima da se treba posve staviti na raspolaganje Ocu, što je tipična Ivanova oznaka, Otac je poslao Isusa izvršiti njegovo djelo: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον – „Jelo je moje vršiti volju onoga koji me posla i dovršiti djelo njegovo“ (4, 34). Metaforičko se preslikavanje ostvaruje: BOŽJE DJELO JE ISUSOVA HRANA; HRANA JE DUHOVNI ŽIVOT i VRŠITI/DOVRŠITI OČEVU (BOŽJU) VOLJU JE HRANITI SE ZA ODRŽAVANJE DUHOVNOGA ŽIVOTA, nasuprot HRANA JE ODRŽAVANJE TJELESNOGA ŽIVOTA. Cilj je ovih metafora izazvati sliku povezanosti Isusova života s Očevom voljom i projicirati njegovo poslanje u odnosu prema ljudima. Pomoću dviju značenjski udaljenih domena koje se suprotstavljaju (Očeva volja i hrana) pokreće se složen proces koji uključuje niz umnih operacija, stvaranje spoznajnih veza između različitih domena i rezultira novim metaforičkim značenjem. Metafora „Jelo je moje vršiti volju onoga koji me posla i dovršiti djelo njegovo“ pretpostavlja neko znanje o Isusovu odnosu s Ocem i omogućava da možemo opojmiti Isusa kao Spasitelja. U ovome se očituje odlučujući dio u Isusovu otkupiteljskom činu, posvećen je dokraja Očevoj volji u posvemašnjoj poslušnosti „koja dominira cijelim njegovim životom i kulminira žrtvenim prinosom njegova tijela. Tako i ovdje Isus govori svojim učenicima da iscrpljuje svoju snagu kako bi savršeno izvršio Božju volju.“[755] Uvodno je rečeno da se ova metafora ne ubraja u sedam izravnih „Ja sam“ metafora u Ivanovu Evanđelju, ali je zbog važnosti i dopunjavajuće uloge nije opravdano zaobići. Ona na neki način samo prekida niz koji je započeo s dvjema metaforama pastira, „Ja sam vrata (ovcama)“ i „Ja sam pastir dobri“. Slijedi treća Isusova samoobjaviteljska metafora.

[754] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 445 i 446.
[755] Isto, 447.

3. 6. 2. 2. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς – „Ja sam kruh života“ (Iv 6, 35. 48. 51)

Govor o hrani, kruhu u metaforičkome smislu nastavlja se poslije Isusova čudesenog umnažanja kruhova kojima je nahranio pet tisuća ljudi i dolaska k učenicima po moru smirivši ih izjavom: Ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε – „*Ja sam*. Ne bojte se“ (6, 20). Međutim, samoobjaviteljski je diskurs o kruhu života u Kafarnaumu „središnji dio i teološki vrhunac šestoga poglavlja, razvoj ideje koja je bila u evanđelistovim mislima dok je opisivao veliko hranjenje“.[756] Tema kruha ponavlja se u šestome poglavlju gdje Isus tri puta sebe predstavlja kruhom. Sve je motivirano zahtjevom Židova za božanskim znakom kojim bi se potvrdilo da Isus doista čini djela Božja pa da mu vjeruju (6, 30), a nakon Isusova govora o nepropadljivoj hrani koja ostaje za vječni život (6, 27).

Strukturno jedinstvo poglavlja dodatno učvršćuju izrazi ἐγὼ εἰμι, s glavnom temom kruha kojim Isus najprije hrani pet tisuća, potom se objavljuje učenicima hodeći po moru, i na kraju se predstavlja kruhom života, kruhom koji je s neba sišao svjedočeći da je on ujedno i hrana koju je Bog poslao svijetu. Izrazi ἐγὼ εἰμι dio su složene, zamršene strukture kojom Ivan najprije uvodi temu kruha i ponovno joj se vraća kako bi razvio njezino značenje. Pravi je kruh koji daje Otac, s neba silazi (ὁ καταβαίνων) i daje svijetu život:

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ᾽ ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

„Reče im Isus: 'Zaista, zaista, kažem vam: nije vam Mojsije dao kruh s neba, nego Otac moj daje vam kruh s neba, kruh istinski; jer kruh je Božji Onaj koji silazi s neba i daje život svijetu'“ (6, 32 i 33).

Iako bi se lingvistički ovaj izraz ὁ καταβαίνων mogao uzeti kao osoba koja je sišla s neba, odnosno Isus, Sin Čovječji, Rudolf Schnackenburg upozorava da se u ovome surječju može misliti samo na kruh (ὁ ἄρτος). Židovsko se, naime, nerazumijevanje ne odnosi na Isusovu osobu (kao ni u slučaju Samarijanke), nego na obećani dar. Zato se Isus tek potom

[756] Usp. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John II*, str. 30.

poistovjećuje s tim kruhom, istinskim 'kruhom s neba', koji sâm zaslužuje ime i 'silazi' s neba.[757] Pridjev ἀληθινός (istinski) kojim se pobliže određuje kruh koji daje Otac upućuje na razliku između duhovne, nebeske stvarnosti (nadnaravnosti, vječnosti) i tjelesne, zemaljske stvarnosti (kruh kao hrana). Ali njime evanđelist Ivan ne skreće pozornost na oprječnost, dihotomiju, između stvarnoga i imaginarnoga, nego usmjerava na „nadnaravno“, što podrazumijeva „viši stupanj stvarnosti“.[758] U ovoj složenoj metafori kruh se personificira kao „onaj koji silazi s neba i daje život svijetu“, čime se podsjeća na starozavjetno shvaćanje hrane kao Božjega dara (usp. Ps 34, 10; Iz 49, 10; Ez 34, 29), a glad i žeđa bili su znak Božje kazne (usp. Pnz 32, 24; 2Sam 24, 13; Iz 5, 13; Ez 5, 15 – 16). Bog se uvijek zauzimao za svoj narod oslobađajući ga nevolja i hraneći potrebnim za život (Izl 16, 4 – 5; Izl 17, 5 – 7; Ps 146, 7; Iz 65, 13). Isus govori da se Otac i dalje brine i proviđa hranu koja je potrebna svijetu, ali ovaj put to nije običan kruh, nego osoba, čime priprema put glavnoj metafori. Da sve ne bi ostao čudan govor o neobičnu kruhu, koji slušatelji ne razumiju, Isus skida veo s kruha Božjega i otkriva što pod tim misli[759]:

εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε.

„Reče im Isus: 'Ja sam kruh života. Tko dolazi k meni, neće ogladnjeti; tko vjeruje u mene, neće ožednjeti nikada'“ (6, 35).

Ponovno su riječi ἐγὼ εἰμι sastavni dio Isusove samoobjave, tko je on i koje je njegovo poslanje. Sve što je prije izrekao o kruhu dobiva smisao u njegovoj samoobjavi. U izrazu 'kruh života' (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) sažimlje se sve ono što je prije rečeno, „jer je davanje božanskoga, neprolaznoga života najvažnije obilježje ovoga Božjeg kruha“.[760] O tome Isus svjedoči spominjući ponovno Očevu volju zbog čega je poslan, dati život svima koji vjeruju, spasiti sve ljude. Recimo da pojam kruha u Ivanovu ponavljanju s permutacijom metafora otvara nove mogućnosti povezivanja i značenja, od početnog podrazumijevanja onoga što je prijeko potrebno za svakodnevni život, referirajući se na kruh kao neprestanu potrebu za koju nema zamjene, do živoga kruha, metafore u pojmu i izrazu s izvornom domenom koji je kruh i ciljnom domenom Isusa. Dublja egzegeza ovoga diskursa o kruhu, koliko god bila bogata i

[757] Usp. isto, str. 42.
[758] Usp. P. W. MACKY, isto, str. 203.
[759] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 43.
[760] Isto.

korisna, mogla bi preusmjeriti na drugi trak koji udaljava od zadane teme. Stoga treba još završno sažeti glavne misli.

Ovaj se diskurs može prikazati konceptualnim metaforama: JA SAM KRUH (ŽIVI) KOJI JE S NEBA SIŠAO (OSOBA/BOG JE KRUH); JA SAM KRUH ŽIVOTA, ISTINSKI KRUH, KRUH S NEBA/JESTI KRUH JE VJEROVANJE KOJE PRUŽA DUHOVNI I VJEČNI ŽIVOT i VJERA JE HRANA I PIĆE ZA VJEČNI ŽIVOT.

U ovim se konceptualnim metaforama prepoznaje shema SPREMNIKA, tj. odnos pun/prazan, pri čemu je tijelo onih kojima se Isus obraća spremnik koji se mora puniti u svakodnevnome ritmu, hranom i pićem koja pruža život. Oslanjajući se na blisko iskustvo potrebe za hranom i pićem, moguće je razumjeti preslikavanje između dviju domena, vjere i hrane, koji daju život. I to neograničeno, za svakoga tko vjeruje u Isusa i prihvaća ga kao vrhovni dar koji nasićuje, što je metafora punine, obilja, spasenja, vječnoga života. Metaforičko značenje izrasta iz sličnosti utažavanja gladi i pružanja, održavanja života, odnosno na temelju odnosa kruha i života, s Isusovim spasenjskim poslanjem; kao što kruh, kao osnovna hrana, utažava tjelesnu glad, nasićuje i omogućava život, tako Isus utažava duhovnu glad i daje život vječni. Metafora omogućava povezati ono što je u doslovnome značenju nespojivo i to pomoću iskustva i znanja o svijetu da je kruh (hrana) presudna za život. Gotovo da se isti uzorak preslikava i u sljedećoj metafori.

3. 6. 2. 3. Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου – „Ja sam svjetlost svijeta“ (8, 12)

Ovoj objaviteljskoj metafori prethodi rasprava o Isusovu podrijetlu i vlasti poučavanja, a neposredno zgoda o preljubnici kao početak poglavlja. Pripovjedno se radnja odvija u hramu, središtu židovskoga štovanja. Zbog pomalo zbunjujuće hijastične strukture ovoga poglavlja Isusov govor sa znakovitom objavom ἐγὼ εἰμι gotovo da ruši zamišljenu shemu i može se promatrati kao zasebna književna jedinica kojom započinje (8, 12), a na neki se način i svršava rasprava sa Židovima o njegovu identitetu (8, 58). Ivan u ovome poglavlju prikazuje Isusa koji u svome djelovanju nadilazi pripovjedno vrijeme, poznajući posljedice postupaka svojih slušatelja i protivnika (8, 23: došao je odozgor i nije od ovoga svijeta) koji izravno ovise o odnosu prema njemu i njegovim riječi. Obećava onima koji budu čuvali njegove riječi da neće okusiti smrti, u prenesenome značenju (8. 51).

Čak pet puta Isus rabi izraz ἐγὼ εἰμι, u različitim surječjima i različitim oblicima. Najvažnije, Isus se objavljuje kao svjetlost svijeta:

Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ᾽ ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.

„Isus im zatim ponovno progovori: 'Ja sam svjetlost svijeta; tko ide za mnom, neće hoditi u tami, nego će imati svjetlost života'" (8, 12).

Metafora kojom se Isus objavljuje ima sličan učinak kao i prijašnja o kruhu života. Samo onima koji ga slijede obećana je svjetlost, kao što je život obećan onima koji dođu k njemu i vjeruju u njega. Vrijedno je zapaziti da Isus ne kaže da će svijetliti svima, nego naglašava da će biti svjetlost onima koji ga slijede, koji slobodno pristaju uz njega, prate ga, pridruže mu se (ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ).

Neizravno je to poziv, isti kao i učenicima, sa znakovitim glagolom slijediti (ἀκολουθέω). Sinoptici su rabili ovaj glagol kako bi označili poziv pojedincima da se vežu za Isusa u bliskome zajedništvu, koji je proširen imajući u vidu kasnije slušatelje. Ivan je nadopunio sinoptičko poimanje i objasnio pojam „učeništva kao privrženost vjeri, koja je moguća u bilo koje vrijeme i potrebna je svakomu čovjeku za njegovo spasenje. Međutim, čak i ovo učeništvo u vjeri uključuje i spremnost slijediti Isusa na njegovu putu kroz smrt u slavu (12, 26), ako je potrebno na putu mučeništva (13, 36 – 37; usp. 21, 19 – 22). Poseban Ivanov naglasak daje ideja objave. Učeništvo znači slušati objaviteljev glas u vjeri i poslušnosti i tako pokazati da mu netko pripada."[761] Ivanova se posebnost još jasnije očituje u Isusovu obećanju označenom dualizmom, u suprotnosti između svjetla i tame, pri čemu se svjetlost tumači kao božanski život. Hod u tami nije mišljen u etičkome smislu, nego kao podčinjenje smrti. Tama „obilježava egzistencijalno stanje osobe koja, nedovoljne svjetlosti spasonosne objave, vodi život bez cilja i usmjerenja, ne zna kamo ide (12, 35) i, udaljena od Boga, bez nade je i na milost neizbježnoj smrti"[762].

Poziv se ove metafore može povezati sa slikom izvora žive vode, kojemu, kako Isus za blagdana sjenica poziva, mogu doći svi koji su žedni i vjeruju u njega (7, 37 – 38). Također se nalazi podosta opravdanih razloga povezati izraz 'svjetlost svijeta' s blagdanom sjenica, koje je pratilo posebno osvjetljenje dvorištâ u Jeruzalemu. Četiri su zlatne svjetiljke podignute na vanjskim zidovima Hrama, s velikim količinama ulja u zlatnim posudama, oko šezdeset pet litara, s ciljem da šire svjetlost po čitavome Jeruzalemu. Gotovo pa nije bilo neobasjana

[761] Isto, str. 190.
[762] Isto, str. 191.

dvorišta. Slavio se blagdan radosti i ljudi su s bakljama plesali i izgovarali hvale, leviti s citrama, harfama i cimbalima pratili pjesme.[763]

Možda je nešto od ovoga poslužilo za Isusovu metaforu, ali svakako da Isusova metafora nadilazi židovske okvire i poznate svjetiljke. On je eshatološka svjetlost, donio je svjetlost i život čitavomu čovječanstvu i pozvao je one koji su ga slušali da vjeruju u njega dok je, kao svjetlost, s njima i tako postanu 'sinovi svjetlosti' (12, 36).[764]

Isus je svjetlost svijeta (τὸ φῶς τοῦ κόσμου), genitivni objekt, ne svjetlost svijetu, nego svjetlost 'za svijet' pred kojim se tama povlači i nestaje. Ovim se genitivom naglašava slobodno čovjekovo prihvaćanje i traženje Svjetlosti, zauzetost, djelovanje, hod za Svjetlosti, dolazak u Isusovu blizinu, a ne da Isus ide i osvjetljava, svijetli ljudima, bez obzira gdje se nalaze i žele li svjetlost. Evanđelist kaže da su ljudi odbacili Svjetlost koja je došla na svijet, jer su zbog svojih zlih djela više ljubili tamu (usp. 3, 19). Zanimljivo je primijetiti da Ivan u svojemu Evanđelju čak pedeset sedam puta rabi riječ κόσμος – svijet, a sinoptici samo petnaest puta.

Isus je svjetlost koja prosvjetljava svakoga čovjeka (usp. 1, 9) koji mu vjeruje i ide za njim. Treba se pokrenuti i slijediti ga, primaknuti se bliže Svjetlosti koja razgoni tamu.

Metafora se nastavlja i svoju potvrdu dobiva u čudesnome ozdravljenju slijepca od rođenja iz devetoga poglavlja, slično kao što je zgoda o hranjenju pet tisuća ljudi znak koji potvrđuje Isusov identitet kruha života.

Temeljno je za metaforu svjetlosti da Isus poziva u svoju blizinu, da mu se ljudi pridruže u vjeri s obećanjem da neće hoditi u tami, dvostrukom negacijom (οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ), nego će imati svjetlost života (ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). Genitivni oblik τῆς ζωῆς pobliže određuje svjetlost kao život koji oslobađa iz područja smrti.

U suprotstavljanju svjetla i tame, života i smrti vidljiva su znatna tematska i pojmovna podudaranja s gnostičkim tekstovima, s bitnom razlikom što je svijet svjetlosti i života u gnosticizmu čvrsto odvojen od donjega, mračnoga svijeta, svjetlost je samo za odabrane. Za R. Schnackenburga je neopravdano pozivati se na gnostičke tekstove čak i u idejnome smislu. A izraz 'svjetlost svijeta' ili 'svjetiljka svijeta' u židovstvu se primjenjuje na mnogo toga: na Toru, Hram, Jeruzalem, Izrael, ljude, a osobito na Adama, na učitelje Tore i konačno na Boga.[765]

---

[763] Usp. isto, str. 189; B. LINDARS, *The Gospel of John*, New Century Bible Commentary (NCB), London, 1986., str. 315.
[764] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto.
[765] Isto, str. 190.

Pristup predmetnoj metafori, čije se značenje otkriva u prototipnome odnosu između svjetlosti i tame, s kognitivnoga polazišta upućuje i na moguća objašnjenja u metonimijskome ključu, pri čemu je svjetlost metonimija za 'dan', a tama metonimija za 'noć', s metaforičkim kontrastom dvojnosti kao život i smrt, dobro i zlo.[766] Svjetlost, prvi Božji stvarateljski čin i dar, kao bitan dio ljudskoga života, izravna je poveznica sa svijetom; omogućava nam stabilnost, smjer gibanja, snalaženje u prostoru i prirodni ciklični poredak. Tama je stanje bez svjetlosti, koje ograničava, otežava ili posve onemogućava ljudsko gibanje, snalaženje u prostoru i djelovanje. Svjetlost i tama su suprotstavljeni pojmovi do isključivosti.

Sveti Augustin osporava manihejsku misao o tome da evanđelist Ivan doslovno tvrdi da je Isus svjetlost, odnosno sunce koje je vidljivo tjelesnim očima, izloženo i koje vide sva stvorenja, a ne samo čovjek. To je zabluda koju treba odbaciti. Pogrješno je također pretpostaviti da je Isus ono sunce koje vidimo kako izlazi i svojim izlaskom uzrokuje dan, a zalaskom noć. Naprotiv, on tvrdi da Isus nije stvoreno sunce, nego Onaj po kojemu je sunce stvoreno. On je Svjetlost koja je stvorila sunčevu svjetlost, za kojom treba čeznuti i žeđati, da nas vodi prema spasenju. Isus je neprolazna Svjetlost, „Svjetlost mudrosti“ koja pokazuje smjer koji vodi prema izvoru života. Izjava „Ja sam svjetlost svijeta“ povezana je s ozdravljenjem slijepca i prikladna analogija između tjelesnoga izlječenja sljepoće i prosvjetljenja. Isus je kao Svjetlost lijek za duhovnu sljepoću onima koji vjeruju u njega, koji imaju „melem za oči vjere i prosvijetljeni“.[767] Iz toga iskustva svjetlost postaje simbolom znanja, mudrosti i dobra, a tama simbolom neznanja, straha i zla.[768] Paralela za Ivanov govor o svjetlosti može se pronaći u Ps 36, 10: „U tebi je izvor životni, tvojom svjetlošću mi svjetlost vidimo“, kao i u Knjizi Izlaska: „Jahve je išao pred njima, danju u stupu od oblaka, a noću u stupu od ognja da im svijetli. Tako su mogli putovati i danju i noću. I nije ispred naroda nestajao stup od oblaka danju ni stup od ognja noću“ (Izl 13, 21 – 22). Ali se ne može tvrditi da je metafora nastala na temelju određenoga starozavjetnog teksta, nego radije treba reći da spaja skup različitih metaforičkih izričaja o Bogu kao svjetlosti koji se primjenjuju na Isusa kao objavitelja Oca svijetu i Spasitelja koji ljude vodi Bogu.

Metafora u obliku soteriološkoga izraza Isusove samoobjave („Ja sam svjetlost svijeta“) sastoji se od izvorne domene – svjetlost – i ciljne domene – Isus – i usredištena je u konceptualnoj metafori ŽIVOT JE PUTOVANJE („tko ide za mnom, neće hoditi u tami, nego će

[766] Usp. J. CHARTERIS – BLACK, isto, str. 185.
[767] Usp. *St. Augustin: Lectures or Tractates on the Gospel according to St. John* (Tractate XXXIV), Nicene and Post-Nicene Fathers, series I, vol. 7, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1888., str. 329 – 333.
[768] Usp. J. CHARTERIS – BLACK, isto.

imati svjetlost života“). Ovom se općom metaforom, u kojoj se život razumijeva kao putovanje, naglašava iznimna važnost svjetlosti. Osim činjenice da svjetlost obasjava i pokazuje ljudima put, u metaforičkome ključu to također odgovara duhovnomu vodstvu i smjernicama za život, odnosno kako ljudi trebaju živjeti. Hod u tami, koji Isus suprotstavlja hodu za njim, prepoznaje se kao život u grijehu i laži, skriveno i prijevarno, ali i kao izgubljenost i nedostatak duhovnoga vodstva (grč. riječ σκοτίᾳ odnosi se na tamu zbog nedostatka svjetla i uzimlje se kao prikaz neznanja, osobito u pogledu božanskoga i time se povezuje sa zlom). Isus je svjetlost bez koje nema života, ali ni spoznaje što je dobro, a što zlo, ispravno i pogrješno. Na svima je slobodan izbor, odlučiti se slijediti Isusa kao svjetlost i biti obasjani ili se prepustiti tami. Iz navedenih preslikavanja mogu se izvesti konceptualne metafore: ISUS JE SVJETLOST SVIJETA/IĆI ZA ISUSOM JE IMATI SVJETLOST U ŽIVOTU, IMATI ŽIVOT; NE SLIJEDITI ISUSA JE ŽIVOT U TAMI, POKORNOST SMRTI.

Metafora se svjetlosti i tame pojavljuje trideset jedan put u nekoliko poglavlja Ivanova Evanđelja (u ostalim Evanđeljima trideset puta) s različitim pojmovnim preslikavanjem. Najbliži primjer ovoj metafori nalazi se u dvanaestome poglavlju:

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.

„Isus im nato reče: 'Još je malo vremena svjetlost među vama. Hodite dok imate svjetlost da vas ne obuzme tama. Tko hodi u tami ne zna kamo ide. Dok imate svjetlost, vjerujte u svjetlost da budete sinovi svjetlosti!'“ (12, 35 – 36).

S nizom međusobno povezanih metafora naglašava se dodatni vid izvorne domene (svjetlosti), njezina ograničenost trajanja, čime se istodobno prikazuje i drukčiji vid ciljne domene (Isus), odnosno kratko vrijeme koliko Isus ostaje sa svojim učenicima.[769] Ove metafore ne zamjenjuju prijašnje, nego ih dopunjavaju pa konceptualne metafore izvedene iz ovoga teksta VJERA JE SVJETLOST/NEVJERA JE TAMA i ŽIVOT U VJERI JE SVJETLOST/SMRT JE TAMA/ŽIVOT BEZ VJERE JE TAMA zapravo stvaraju mrežu značenjskih asocijacija oko središnje metafore ISUS JE SVJETLOST. Sličnu potku nudi i sljedeća Isusova samoobjaviteljska metafora.

[769] Usp. isto, str. 189.

3. 6. 2. 4. Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή – „Ja sam uskrsnuće i život“ (Iv 11, 25)

Pripovjedni okvir za ovu metaforu čini blagdan posvete Hrama i vrijeme prije posljednje Isusove Pashe, s presudnim događajima koji slijede prije Isusove proslave. Jedanaesto se poglavlje nalazi na razmeđu Isusove javne službe i približavanja časa (**ὥρα**) njegove muke i smrti, s važnim mjestom u strukturi Evanđelja.[770] U cjelini promatrano, poglavlje nudi jasnu i logičnu strukturu i pripovjednu koherentnost s prepoznatljivim manjim cjelinama i zasebnim scenama. Poslije proglašenja Sinom Božjim, koje je u Židovima izazvalo ogorčenje i bijes do te mjere da su ga htjeli kamenovati, Isus se, suočivši se s njihovom nevjerom, povlači na drugu stranu Jordana gdje je Ivan prije krstio. Tu ga zatječe vijest o Lazarovoj bolesti, zbog čega se vraća u Judeju, u Betaniju. Svi pripovjedni dijelovi, protkani dijalozima, u službi su otkrivanja Božje slave u Isusu. Na to upućuju i Isusove riječi kada je dočuo da je Lazar bolestan:

Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ᾽ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι᾽ αὐτῆς.

„Ta bolest nije na smrt, nego na slavu Božju, da se po njoj proslavi Sin Božji“ (11, 4), kao i netom prije uskrišenja Lazara kada se obraća Marti:

Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ – „Nisam li ti rekao: budeš li vjerovala, vidjet ćeš slavu Božju“ (11, 40).

Upravo je to bit Isusove objave metaforom, koja kristološki (11, 4: na slavu Božju i proslavu Sina Božjega) i soteriološki (11, 40: vjerovati i vidjeti slavu Božju) predstavlja vrhunac, a prati je objaviteljski znak, kao vrhunac svih njegovih čudesnih znakova – uskrišenje Lazara:

εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. πιστεύεις τοῦτο;

„Ja sam uskrsnuće i život: tko u mene vjeruje, ako i umre, živjet će. I tko god živi i vjeruje u mene, neće umrijeti nikada“ (Iv 11, 25 – 26).

[770] Usp. R. BULTMANN, isto, str. 394.

Povezujući Isusovu objaviteljsku metaforu s tim dvjema njegovim tvrdnjama, ali i s referencijom u retku 23, s otkrivateljskim značajem (Ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου –„Uskrsnut će brat tvoj“), Lindars zaključuje: „Čudo će dokazati da je Lazarova smrtna bolest bila na slavu Božju, jer će to biti praktično pokazivanje da je Isus Božji posrednik koji daje uskrsnuće i život, vječno spasenje čovječanstvu.“[771]

Bez Isusove metafore da je uskrsnuće i život Lazarovo bi uskrišenje ostalo samo na razini spektakularnoga čuda, kao što bi se metafora bez čuda uskrišenja činila dalekom i apstraktnom. Dakle, „u kombinaciji s tvrdnjom da je Isus uskrsnuće koje nudi konačnu pobjedu nad smrti (r. 25 i 26) čudo pokazuje na kudikamo dublju istinu Isusovih riječi. Otkriva se slava Božja i u Lazarovu uskrišenju i u obećanju koje proizlazi iz Isusove tvrdnje da je uskrsnuće i život: «tko vjeruje u mene, ako i umre, živjet će. I tko god živi i vjeruje u mene, neće umrijeti nikada» (11, 25 – 26). Takvo se obećanje potvrđuje kada Isus mrtvomu čovjeku vraća tjelesni život. Dakle, kao objašnjenje kako se Lazarovim uskrišenjem otkriva Božja slava, Isusova izreka 'Ja sam' je središnja za strukturiranje cijele epizode.“[772] Da se ova epizoda ne bi promatrala odveć iz zemaljskoga motrišta, Isusova metafora Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή... diže pripovijest na višu razinu na kojoj vraćanje tjelesnoga života nije važno kao obećanje vječnoga života svima koji vjeruju da je Isus uskrsnuće i život.

U tome je duhu „'doista važno za evanđelista da se tjelesno uskrsnuće shvati kao nagovještaj duhovnoga uskrsnuća i to postaje vidljivim samo u popratnim okolnostima da Isus oživi Lazara ovdje i sada'. Reći da je Lazarovo uskrišenje usputno prema uskrsnuću koje je obećano onomu tko vjeruje u Isusa (r. 25), znači ograničiti važnost koju Ivan pridaje znaku. Međutim, taj znak doista upućuje izvan sebe na uskrsnuće u posljednje vrijeme prisutno u Isusu i koje Isus nudi onima koji vjeruju u njega.“[773]

Evanđelist, u dramatičnome sukobu vjere i nevjere koji kulminira, prikazuje Isusa kao donositelja života. Lazarovo uskrišenje, skupa s ozdravljanjem slijepca od rođenja, „izražava središnju kristološku misao četvrtoga Evanđelja, da je Isus svjetlost svijeta i život svijeta (usp. 1, 4)“.[774] To je točka razdjelnica; onima koji do tada nisu vjerovali ovaj događaj postaje snažan poticaj za vjeru, one koji su vjerovali učvršćuje u vjeri, a u židovskim vođama izazivlje bujicu tjeskobe i gnjeva, s konačnom odlukom da ga ubiju. Ali daleko od slučajnosti: „U dubljoj evanđelistovoj viziji nije slučajno da u trenutku kada Sin Božji pruža najviše očitovanje svoje moći nad životom, nevjernici ga odluče uništiti i poduzeti sve korake

[771] B. LINDARS, isto, str. 400.
[772] Usp. D. M. BALL, isto, str. 103.
[773] Isto. Ovaj autor pritom navodi: E. HAENCHEN, *John*, sv. 2, Fortress Press, Philadelphia, 1984., str. 62.
[774] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 316.

potrebne za to. Put do križa označen je unaprijed, ali je označen u Božjemu naumu; uzdizanje na križ postat će proslava Boga u njegovu Sinu. Znak uskrsnuća mrtvih već upućuje na ovu konačnu proslavu (11, 4), a nesvjesno proročanstvo velikoga svećenika (11, 51 – 52)[775] pokazuje kako ljudski ciljevi služe Božjemu planu.“[776]

Egzegetsko i teološko tumačenje dobar su vodič za potpunije razumijevanje metafore kojom se Isus predstavlja u diskursu Lazarova uskrišenja upućujući na tekstnu, kontekstnu (presudno za metaforu) i međutekstnu povezanost, a za Ivanovo je Evanđelje osobito važna metatekstualnost, bez čega bi jezična raščlamba vodila u slijepu ulicu.

Isusovoj samoobjaviteljskoj metafori prethodi metafora sna kojom učenicima najavljuje čudesni događaj uskrisivanja Lazara: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν – „Lazar, prijatelj naš, spava, no idem probuditi ga“ (11, 11). Isus se metaforom sna poslužio i pri uskrišenju Jairove kćeri (usp. Mk 5, 39; Lk 8, 52).

Uobičajena je konceptualna metafora koja se odražava u ovim jezičnim izrazima: SMRT JE SPAVANJE/BUĐENJE JE OŽIVLJAVANJE odnosno USKRISIVANJE. Evanđelist odmah otkriva da su učenici pogrješno razumjeli Isusovu tvrdnju, zbunivši se zbog glagola spavati (κοιμάω) – u perfektu (κεκοίμηται – zaspao), pa zbunjeno i naivno kažu: „Gospodine, ako spava, ozdravit će“ (11, 12). Ovaj je nesporazum izazvao pripovjedni komentar za čitatelja, s upozorenjem na mogućost ironije koja iz toga nastaje. Uvođenjem i poigravanjem dvaju značenja riječi spavati: κοίμησις – spavanje i ὕπνος – san (11, 12. 13. 14)[777] upućuje na namjernu dvosmislenost. Učenicima je potrebno pružiti objašnjenje jer ni njihove riječi nisu oslobođene dvosmislenosti. Čini se da Ivan i ovdje poseže za svojim omiljenim sredstvom u pripovjedanju – objasniti nepromišljeni, spontani nesporazum.[778]

Evanđelist stoga odmah napominje da im je Isus posve otvoreno rekao da je Lazar umro (11, 14), bez obzira što je analogija i metafora o snu ovdje prikladna da bi izraz ἐγὼ εἰμι u kombinaciji s metaforom pokazao da je smrt za one koji u njega vjeruju konačna samo kao i spavanje.[779]

Na temelju izrečenoga izvodimo nekoliko konceptualnih metafora:

ISUS JE USKRSNUĆE I ŽIVOT

---

[775] Ovi se redci odnose na velikoga svećenika Kajfu koji je bio u Vijeću koje su sazvali glavari svećenički i pismoznaci tražeći što da poduzmu protiv Isusa. Iv 11, 49 – 52: „A jedan od njih – Kajfa, veliki svećenik one godine – reče im: 'Vi ništa ne znate. I ne mislite kako je za vas boljeda jedan čovjek umre za narod, nego da sav narod propadne!' To ne reče sam od sebe, nego kao veliki svećenik one godine prorokova da Isus ima umrijeti za narod, ali ne samo za narod nego i zato da raspršene sinove Božje skupi u jedno.“

[776] Isto.

[777] Usp. D. M. BALL, isto, str. 107.

[778] Usp. B. LINDARS, isto, str. 391.

[779] Usp. D. M. BALL, isto.

ONIMA KOJI VJERUJU U ISUSA SMRT NIJE KRAJ

VJERA JE SNAGA/ VJERA JE ŽIVOT.

Konceptualna metafora SMRT JE SAN/UMRIJETI JE ZASPATI uobičajena je metafora od davnine. Osobito su potvrđeni primjeri u klasičnoj grčkoj tradiciji, mitologiji i pripovijestima koji povezuju smrt (θάνατος) sa snom (ὕπνος). Personifikacija je to boga nenasilne, spokojne smrti Tanata (Θάνατος) i brata mu blizanca, boga spavanja Hipnosa (Ὕπνος).[780] Roditelji su im Ereb (Ἔρεβος), iskonski bog tame čije su magle okruživale svijet, i Nikta (Νύξ), božica noći. Oni su djeca boga Kaosa (Χάος)[781], koji je prvi postao, a potom Zemlja (pjesnički Γαῖα; γῆ – zemlja). Od Ereba i Nikte rađaju se Eter (Αἰθήρ; bog kozmičkoga svjetla, a nalazi se iznad zraka, magle – ἀήρ) i Ἡμήρα (božica dana, kao odraz sunčeve svjetlosti).[782]

Hipnos je rođen na otoku snova – Lemnosu, a živio na ulazu u podzemlje, u mračnoj špilji kroz koju teče rijeka zaborava – Leta (Λήθη; λήθω – zaboraviti), iz koje piju duše pokojnika kako bi zaboravile sve što je bilo za zemaljskoga života (obilježje je i sna zaboravljanje svega). Špilja je puna opojnoga maka i sličnih biljaka koje izazivlju spavanje.[783] Zato se Hipnos prikazuje s makom, ali i s rogom, u ruci i kao lijep mladić s krilima na glavi ili ramenima čijim je mahanjem i šumom uspavljivao. Tako je omogućivao da se zaborave sve brige i ugodan odmor u snu, zbog čega je bio cijenjen. Za proučavanje grčke mitologije povezane s bogovima najbogatiji su književni izvori Homer i već spominjani Hesiod, koji su, prema Herodotu, izradili teogoniju (rodoslovlje bogova), s nazivima, ulogom i likovima bogova.[784] Homer u Ilijadi spominje Hipnosa, nižega boga sna, koji podsjeća Heru na uslugu koju joj je učinio kada je uspavao Zeusa, čime je ona pomogla Danajcima u Trojanskome ratu. U šesnaestome poglavlju Homer nekoliko puta navodi da je Hipnosu i bratu Tanatu (Smrti) ostavljeno Sarpedonovo tijelo, nakon što ga je Patroklo pogodio strijelom, da ga odnesu na počinak u rodnu Likiju.[785]

Mitološki je govor o smrti u slici sna u ograničenoj mjeri koristan za razumijevanje metaforičkoga izraza da Lazar spava i da ga Isus ide probuditi. S motrišta kognitivne

---

[780] Tanat je bio vrlo nemilosrdan i sumoran, čije je srce od željeza (τοῦ δὲ σιδηρέη μὲν κραδίη) i nemila duša od mjedi u grudima (χάλκεον δέ οἱ ἦτορ νηλεὲς ἐν στήθεσσιν), ne poznajući smilovanje; koga od ljudi jednom ugrabi, ne pušta ga više. Od njega su svi strahovali, čak je i besmrtnim bogovima bio mrzak (ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν). Za razliku od njega Hipnos je bio umiljat i mio ljudima (μείλιχος ἀνθρώποισι). Smješteni su u podzemlju i nikada ih sunce nije dohvatilo svojim zrakama. Usp. HESIOD (*Teogonija*, stihovi 758 – 766), isto, str. 134.

[781] Grč. χάος – praznina, prazan prostor; χαίνω – zjapiti, zijevati, otvoriti se; za Hesioda označava procjep između neba i zemlje: χάσμα μέγα – veliki ponor, zaljev (Τάρταρος) iz kojega se ni za godinu ne može izvući jer strašni vihori nose posvuda. Usp. HESIOD, isto, str. 132.

[782] Usp. isto, str. 86.

[783] Usp. OVIDIJE, *Metamorfoze* (Jedanaesto pjevanje).

[784] Usp. A. JURIC, *Grčka od mitova do antičkih spomenika*, Andromeda, Rijeka, 2001., str. 69.

[785] Usp. HOMER, *Ilijada i Odiseja* (14. i 16. pjevanje), Katarina Zrinski, Varaždin, 1997., str. 69; 92 i 93.

lingvistike metafora se sna povezuje sa smrti na temelju iskustva koje proizlazi iz činjenice da dok netko spava, nalikuje mrtvoj osobi, zatvorenih očiju, ne miče se, nepomično leži bez svijesti o onome što se događa. Sve su to obilježja koja se preslikavaju na mrtvu osobu i tijelo mrtvaca u tome pogledu odgovara tijelu osobe koja spava: SAN/SMRT JE STANJE MIROVANJA i SAN/SMRT JE ODMOR, POČINAK, a BUĐENJE JE OŽIVLJAVANJE. Lako zamisliva slika Lazarova sna, koji metaforički označava njegovu smrt, dobiva neočekivani nastavak i vrhunac u Isusovoj metafori „Ja sam uskrsnuće i život: tko u mene vjeruje, ako i umre, živjet će. I tko god živi i vjeruje u mene, neće umrijeti nikada". Ova se metafora, na temelju filozofskih pristupa metafori Hansa Blumenberga, smješta među „eksplozivne metafore" jer prisiljava na razmišljanje o onome što je teško zamislivo. Eksplozivne metafore uglavnom započinju lako zamislivom slikom i iznenada unose zaokret koji je teško pratiti jer prikazuju stvarnosti koje nadilaze naše prostorne i vremenske kategorije, a istodobno se prikazuju prostornim i vremenskim kategorijama. H. Blumenberg tvrdi da je cilj ovih vrsta metafora od transcendencije učiniti nešto se može „iskusiti" kao granica teorijskoga shvaćanja.[786]

U govoru o Lazarovu uskrsnuću Isusova tvrdnja „Ja sam uskrsnuće i život: tko u mene vjeruje, ako i umre, živjet će. I tko god živi i vjeruje u mene, neće umrijeti nikada" izazivlje slušatelje i čitatelje na razmišljanje izvan poznatih i zadanih vremenskih i prostornih kategorija, ali i nadići redovite granice između vremena i vječnosti, života i smrti. Metafora čini izvedivim zamisliti život i poslije smrti izvan uobičajenih predodžaba, po kojemu „eksplodira" naš pojam konačnosti i vječnoga života otvarajući nove perspektive i spoznaje.

Onima koji vjeruju olakšan je put od razumijevanja do prihvaćanja Isusove metafore: Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή („Ja sam uskrsnuće i život") jer je u vjeri moguće nadići paradoks: „tko u mene vjeruje, ako i umre, živjet će. I tko god živi i vjeruje u mene, neće umrijeti nikada." Vjera, dakle, u uskrsnuće i vječni život pretpostavlja vjeru u Isusa, što se jasno prepoznaje i u čudesnome znaku Lazarova uskrišenja. Metafora baca dodatno svjetlo na odnos između života i smrti upućujući na tjelesno i duhovno postojanje. Iako se može činiti da je riječ o pleonazmu, dvije se izvorne domene (uskrsnuće i život) značenjski nadopunjavaju, s određenim članom ἡ ἀνάστασις i ἡ ζωή – život, ali ne tjelesni (βίος), nego vječni, neuništivi, odozgor, duhovni, koji je Božji dar, a ne onaj koji čovjek posjeduje.

Isusova metafora ima kristološko i soteriološko obilježje – Isus je personifikacija za uskrsnuće i život, ali i onaj koji uskrišava i daruje vječni život. Promatrana u ovome svjetlu metafora je moćno sredstvo za približavanje apstraktnih i složenih pojmova jer čini

[786] Usp. H. BLUMENBERG, *Paradigms for a Metaphorology*, Cornell University Press and University Library, Ithaca, New York, 2010., str. 123.

dostupnima neka iskustva koja „leže na krajnjemu spektru intersubjektivne nedostupnosti“[787]. Izrečeno se potvrđuje i u metafori „Ja sam Put i Istina i Život“.

3. 6. 2. 5. Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή – „Ja sam Put i Istina i Život“ (14, 6)

U diskursu skoroga rastanka od učenika, poslije Posljednje večere, Isus im zapovijeda da se međusobno ljube onako kako ih je on ljubio, s ohrabrenjem da se ne uznemiruju i da vjeruju u njega. Sve što im je potrebno sažeto je u tome. Isusovo je zemaljsko poslanje pred ispunjenjem i najavljuje svoj odlazak u slici pripreme mjesta za njih u zajedništvu u kući Očevoj (usp. 14, 1 – 3). Iako bi taj govor, u skladu s prethodnim najavama, trebao biti jasan, pokazuje se *sporost učenika u shvaćanju* onoga što im je najavljeno: καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν – „A kamo ja odlazim, znate put“ (14, 4). Razumijevanje otežava i nagli prijelaz s govora o cilju, odredištu – kamo (ὅπου) – na put (οἴδατε τὴν ὁδόν), s brzim preusmjeravanjem misli iz prethodnih rečenica, koje značenjski proizlaze jedna iz druge. Tomino (ovdje izostaje važno obilježje njegova identiteta – ὁ λεγόμενος Δίδυμος – „zvani Blizanac“, kao u 11, 16; 20, 24; 21, 2) pitanje ruši pretpostavljenu shemu, ali s predviđenom nakanom iz perspektive pripovjedača – potaknuti Isusovo objašnjenje onoga što čitatelji ili slušatelji ne razumiju: Λέγει αὐτῷ Θωμᾶς, Κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι – „Gospodine, ne znamo kamo odlaziš. Kako onda možemo put znati?“ (14, 5). Iz toga slijedi znakovita Ivanova promjena smjera pripovijedanja, kojom se pozornost s cilja usmjerava na put, pri čemu buduća obećanja poprimaju perspektivu sadanje stvarnosti, pomoću jedinstvene i veličanstvene metafore koja nadilazi pitanje:

λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ.

„Odgovori mu Isus: 'Ja sam Put i Istina i Život: nitko ne dolazi Ocu osim po meni'“ (14, 6).

Ova je izjava na neki način „zglob“ između dvaju strukturnih dijelova u razvoju diskursa i ključ za razumijevanje čitave perikope. Evanđelist neprekidno prikazuje višu razinu s koje Isus djeluje u odnosu na učenike, shvaćajući da ih njegove riječi i postupci uznemiruju.

[787] E. SWEETSER i M. T. DesCAMP, „Motivating Biblical Metaphors for God: Refining the Cognitive Model“, *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, Walter De Gruyter, Berlin – München – Boston, 2014., str. 11.

Osim što im neprestano objašnjava, pa i svoj odlazak k Ocu, kako bi mogli vjerovati i da se pouzdaju u njega, Isus „kao sveznajući i dalje suosjeća s ljudskom perspektivom učenika koji ne znaju što on čini. Dakle, odgovarajući na pitanja učenika, Isus ih potiče da se pridruže njegovu pojmovnom gledištu, iako oni ne posjeduju jednako korisno znanje kao on. Isusova tvrdnja: «Ja sam Put i Istina i Život» (14, 6) upravo je takav pokušaj da se učenici dovedu u njegovu perspektivu. Toma i ostali mogu znati put do Oca jer znaju Isusa koji je Put.“[788]

Tomino je pitanje po sebi ironično jer otkriva njegovu ograničenost u pogledu poznavanja Isusa, ostavljajući dojam neizvjesnosti, sumnje i pobune što učenici uopće ne znaju kamo on odlazi (usp. 14, 5). Isusova jedinstvena tvrdnja otklanja nejasnoću oko toga kako će njegovi učenici doći kamo on odlazi, jer je on put do Oca i istodobno pokazuje da učenici nisu dublje razumjeli ono što im je rekao. Ironija stoga opet produbljuje otkrivanje Isusova lika, jer „da nije bilo Tomine nesposobnosti da vidi tko je zapravo Isus, ne bi bilo potrebe za tako jasnim objašnjenjem. Budući da Toma ne razumije, Isus odlučno izjavljuje: «Ja sam Put i Istina i Život: nitko ne dolazi Ocu osim po meni» (14, 6).“[789]

Izrečena metafora s trima predikatima, unatoč parataksi, glavni naglasak stavlja upravo na prvu odrednicu: „Ja sam Put.“ Na to upućuje i ponavljanje riječi put (usp. 14, 4. 5), koja je žarišna točka i povod metafori. Ivan se služi sličnim postupkom kao i u prethodnoj metafori (usp. 11, 25), osnažujući pojam 'put', koji se odnosi na osobu, s još dvama važnim pojmovima – 'istina' i 'život': „'Put' je sam po sebi neobična metafora koja se odnosi na osobu, ali njezino značenje postaje jasnijim dodatnom izjavom da su istina i život također ugrađeni u tu osobu. Gotovo da zvuči kao opravdanje, ali je zapravo pojašnjenje: 'Ja sam Put, odnosno Istina i Život' za sve koji žele postići taj cilj. Drugim riječima, otkrivajući istinu koja vodi životu i približavajući taj istinski život onomu tko tu istinu prihvaća i spoznaje u vjeri, Isus svakoga tko vjeruje u njega vodi prema cilju njegova postojanja, odnosno 'Ocu'. Na taj način on postaje 'put'.“[790] Na temelju brojnih raščlamba ovoga odlomka dolazimo do istoga zaključka da je riječ ὁδός (Put) najvažnija, a imenice ἀλήθεια i ζωή (Istina i Život) jednostavno služe da se objasni u kojemu je smislu Isus 'Put', jer je taj pojam izričit u njegovoj početnoj tvrdnji (usp. 14, 4) i u odgovoru Tomi (usp. 14, 5).

Metaforu treba razumjeti u svjetlu rasprave kamo Isus ide i koji put vodi onamo, što potvrđuje i činjenica da Isus ne tumači pojmove 'Istina' i 'Život'. Ovi pojmovi određuju Put u

[788] D. M. BALL, isto, str. 123.
[789] Isto, str. 124.
[790] R. SCHNACKENBURG, isto, str. 64 i 65.

svjetlu Ivanove cjelovite teologije o Isusovoj osobi, jer je Istina, kao i Život, jedna od glavnih tema njegova Evanđelja.[791]

Ivan se čvrsto drži glavnoga transcendentnog cilja i drugim dijelom rečenice vrlo preciznim i apsolutnim izražavanjem dopunja Isusovu samoobjaviteljsku metaforu: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ – „nitko ne dolazi Ocu osim po meni“, što je vrhunac Ivanove teologije i sažetak njegova nauka o spasenju koji se posve temelji na Isusu Kristu. Može se sažeti Schnackenburgovim riječima: „U Isusu se Kristu, kaže evanđelist, nevidljivi i nesvatljivi Bog u svojoj želji da spasi ljude, učinio tako opipljivim i razumljivim da su tako sposobni postići cilj svoga postojanja, prihvaćajući u vjeri istinu koja im je objavljena u Isusu Kristu i dijeljenjem njegova života.“[792] Ovaj autor pokušava odgovoriti na pitanje odakle je Ivan uzeo ovu metaforu koju primjenjuje na Isusa. Postoje dodirne točke s gnostičkim tekstovima o putovanju duše kada se odvaja od tijela, da slijedi svijet svjetlosti i vodiča, iz kojih bi, kao što naglašava i R. Bultmann, evanđelist mogao izvesti misao o putu. Sličnosti postoje i u mandeističkoj literaturi (gnostičko i sinkretistički nauk utemeljen na korjenitome dualizmu, osobito svjetla i tame, i ponekim židovsko-kršćanskim dijelovima), ali sa znatnim razlikama, poglavito u pojmovima istine, koja za Ivana nije stvarnost koja je božanska i koja se otkriva, nego je stvarnost spasenja koju otkriva povijesni Isus. Ako je i postojao utjecaj gnostičkih ideja i slika, sigurno nije riječ o dubljemu teološkom učinku. Mišljenje pak da zamisao puta potječe iz židovstva teško je dokazivo unatoč činjenici da su starozavjetni tekstovi povezivali pojmove puta i hoda s moralnim ponašanjem i ispunjenjem Tore. U tim je tekstovima naglasak na čovjekovu ostvarenje u skladu s Božjim odredbama, bez svjesne perspektive usmjerene prema cilju, s obećanom eshatološkom nagradom kao pokretačkom motivacijom onima koji hode pravim putem. Za Ivana, međutim, „put i cilj čine jedinstvo, i 'put' dolazi u obzir samo po 'cilju'“.[793]

Put (ἡ ὁδός) vrlo je rijedak pojam u Ivanovu Evanđelju, osim u trima redcima ovoga poglavlja još se nalazi u prvome poglavlju kao aluzija na Izaiju proroka (Iz 40, 3) gdje Ivan Krstitelj, predstavivši se glasom koji viče u pustinji, poziva na pripravu puta Gospodinu:

Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,
Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου.
„Ja sam glas koji viče u pustinji:
Pripravite put Gospodnji!“ (Iv 1, 23).

[791] Usp. D. M. BALL, isto, str. 126 i 127.
[792] R. SCHNACKENBURG, isto, str. 65.
[793] Isto, str. 66.

Prepoznatljiva je povezanost između ove perikope i diskursa o dobrome pastiru u desetome poglavlju, gdje Isus za sebe kaže da je vrata (usp. 10, 9), formalno se predstavivši kao jedini posrednik spasenja. U ovoj je perikopi sve motivirano poticajem učenicima da vjeruju u Isusa koji je jedini put kojim mogu doći k Ocu (usp. 14, 6). Daleko je od slučajnosti bliskost ovih dvaju metafora.

Metafora kojom smo se bavili u ovome dijelu uključuje tri važna vida ljudskoga iskustva. Prvi je put, odnosno smjer koji treba slijediti da se dođe do cilja – u ovoj metafori do konačnoga zajedništva s Ocem. Isus najavljuje svoju smrt u slici odlaska k Ocu da im pripremi mjesto, što ćemo izreći konceptualnom metaforom: SMRT JE PUTOVANJE/ODLAZAK/NAPUŠTANJE VIDLJIVOGA. Preslikavanje od izvorne domene PUTOVANJE/ODLAZAK do ciljne domene SMRT sustavno je i jednosmjerno, što znači da se ciljna domena SMRT, na temelju iskustva i znanja, razumijeva pomoću izvorne domene PUTOVANJE (kada netko umre, ne dijeli više sa živima ni prostor ni vrijeme, napustio je zemaljski život, preselio se, otišao), a ne obrnuto. Ali, samo se dio strukture ili znanja izvorne domene PUTOVANJE preslikava na ciljnu domenu SMRT pa je važno razlikovati njihove uloge u nastanku metafore. Isus je svojim učenicima najavio svoj odlazak, odnosno skoru smrt, s jasnim upozorenjem da to nije konačno i bez povratka, kao što je to slučaj kada ljudi umru. Djelomično preslikavanje strukture izvorne domene PUTOVANJE/ODLAZAK na ciljnu domenu SMRT dobiva dopunu i novu perspektivu u Isusovoj tvrdnji da će ponovno doći i dovesti učenike gdje je on, u zajedništvu s Ocem, odnosno: SMRT NIJE KRAJ/SMRT JE PREOBLIKOVANJE/ODLAZAK NA DRUGO MJESTO/NOVO ODREDIŠTE. Isus je metaforički približio svoju smrt pomoću slike odlaska k Ocu i priprave mjesta za učenike, podsjećajući ih: „A kamo ja odlazim, znate put“. Metafora putovanja sastoji se od preslikavanja ODREDIŠTE PUTOVANJA → CILJ ŽIVOTA, odnosno postići cilj znači prispjeti na odredište, i PUT → NAČIN ŽIVOTA pretpostavljajući shemu IZVOR-PUT-CILJ, što posebno zbunjuje učenike: „Gospodine, ne znamo kamo odlaziš. Kako onda možemo put znati?“. Isus dodatno usložnjava preslikavanje ove metafore predstavivši se kao jedini put kojim se stiže k Ocu: „Ja sam Put i Istina i Život: nitko ne dolazi Ocu osim po meni.“ Promatrana iz perspektive konceptualnih metafora ova tvrdnja krši ustaljeni red pojmovnoga preslikavanja jer se Isus poistovjećuje s putem, a ne s odredištem ili s vodičem do odredišta. Prihvatljivo je tumačenje Z. Kövecsesa da Isus, koji kao ciljna domena djeluje kao krajnja svrha ili pomagač, postavlja sličnost između sebe i puta u domeni putovanja. Time se stvara domena u kojoj se pojmovno Isus povezuje s načinom života, iz čega slijedi da je učenicima krajnja obveza i cilj živjeti u skladu

s Isusovim nalogom, kako ih je poučio i primjerom im pokazao.[794] Isus je put do Oca, jedini put kojim ljudi kao putnici mogu doći do krajnjega odredišta. U pojmovnome preslikavanju to se može izreći: ISUS JE PUT/ISUS JE PUT KOJI TREBA SLIJEDITI.

Druga izvorna domena kojom Isus dopunja ovu metaforu je ISTINA, koja je jamac svega što je Isus govorio i činio, na čemu se temelji vjera učenikâ: ISUS JE ISTINA/ISUS JE ISTINA KOJOJ TREBA VJEROVATI. Na kraju, treća domena kojom se Isus predstavio je ŽIVOT, jer donosi život i oslobađa od smrti one koji u njega vjeruju: ISUS JE ŽIVOT/VJERA U ISUSA JE.ŽIVOT, kao u prethodnoj metafori „Ja sam uskrsnuće i život“ .

3. 6. 2. 6. Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ – „Ja sam istinski trs“ (Iv 15, 1)

Posljednjom Isusovom samoobjaviteljskom metaforom (ἐγὼ εἰμι) evanđelist Ivan počinje petnaesto poglavlje, bez pripovjednoga prijelaza iz susljednosti oproštajnoga Isusova govora učenicima i obećanja Duha branitelja. Ova se ἐγὼ εἰμι metaforična izjava, osim toga, razlikuje od prethodnih šest i po tome što ima poseban cilj, pružiti šire značenje od onoga što se predikatnom imenicom zahvaća.

Metafora se trsa i loze, za razliku od prijašnjih (osobito „Svjetlost svijeta“, „uskrsnuće i život“, „Put i Istina i Život“), ne može uzeti kao sveopća niti izazivlje strahopoštovanje, nego je prilagođena židovskomu narodu i duboko uronjena u starozavjetnoj pozadini, s nizom implikacija o izraelskome narodu.

Četvrto Evanđelje nije bez jedinstvenoga prikaza Isusove kraljevske vlasti, ali se Ivan, različito od sinoptika, ne iscrpljuje u najavama Isusa kao Sina Božjega i Izraelova kralja. To se događa posve jednostavno i spontano, kao u Natanaelovu priznanju (usp. Iv 1, 49). Ivan također dublje i uzvišenije pruža Isusovu ulogu – kao božanski λόγος koji se zaogrnuo tijelom: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – „I riječ tijelom postade i nastani se među nama“ (1, 14), a sinoptici su sveobuhvatniji u prikazu Isusove uloge učitelja s naglaskom na njegove govore. Metafora trsa i loze služi da bi se naglasilo Isusovo božanstvo (ἡ ἄμπελος – trs) u odnosu prema biblijskome nacionalnom simbolu koji prikazuje Izrael kao lozu (κλῆμα) i jedina je u kojoj Isus u istoj rečenici uključuje svoga Oca u metafori vinogradara:

Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν.

„Ja sam istinski trs, a Otac moj – vinogradar“ (15, 1).

[794] Usp. Z. KÖVECSES, „The biblical story retold: A cognitive linguistic perspective“, str. 338.

Isusova se izjava sastoji od dviju odvojenih metafora s različitim domenama: Isus je istinski trs i Otac je vinogradar. Metafora „Ja sam istinski trs“ počiva na izrazitoj nepodudarnosti između ciljne i izvorne domene, između božanskih/ljudskih osobina i neživih svojstava, koja uzrokuje značenjsku napetost. Neizbježno se nameće pitanje što je povezujuća točka i koja svojstva trsa također vrijede za Isusa. To ne otkriva ni surječje jer se dalje ne razvija ovaj odnos Isusa i trsa. Naznake odgovora na pitanje o podudarnosti između dviju domena nalaze se u dopunskome pridjevu 'istinski' (ἡ ἀληθινὴ – onaj istinski, točno određeni), koji posljedično povlači za sobom i usporedbu, da postoje različite vrste trsova, odnosno da trs s kojim se Isus uspoređuje nije običan. Za Ivana je znakovita uporaba ovoga pridjeva kojim projicira neke božanske kvalitete i u ovome je primjeru 'istinski' nosivi dio metafore i značenjski se podudara s ciljnom domenom (Isus). To se može prikazati:

Ciljna domena:		Izvorna domena:
Ἐγώ εἰμι/ Isus	(je)	ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ /istinski trs
ἡ ἄμπελος/ trs	je	ἡ ἀληθινὴ/istinski

Otvorenost i neodređenost prve metafore, ali i surječje, upućuju na zaključak da je poslužila kao uvod i djeluje kao središnji dio unutar šire slike, izravno povezana veznikom (καί) s drugom metaforom „Otac moj je vinogradar“. Time se već razvija slika međusobnih odnosa između Isusa i Oca (slično vinogradarovu odnosu prema trsu), a proširuje se na odnos prema učenicima i to po sličnosti s povezanosti trsa i loze.[795] Očita je aluzija na odnos podređenosti Očevoj volji u otkupiteljskome djelu, u slici obrezivanja i čišćenja loze zbog roda koji loza treba donijeti:

πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.

„Svaku lozu na meni koja ne donosi roda, on siječe, a svaku koja rod donosi čisti da više roda donese“ (15, 2).

Metafore koje nalazimo u ovome retku motivirane su znanjem o prirodnome cikličkom procesu uzgoja i održavanja loze i uroda kao krajnjega cilja. I ovdje se biljke pokazuju kao plodne izvorne domene pomoću kojih se pružaju vrjednovanja pozitivnih ili negativnih oblika ponašanja i života, što se izražava konceptualnom metaforom: DUHOVNA AKTIVNOST JE POLJODJELSTVO. Vrjednovanje se temelji na znanju o atributima biljaka, odnosno njihovoj namjeni; loza treba roditi grožđem, a ne pružiti hlad ili izrasti u stablo za građevinski materijal i sl. Pozitivan sud podrazumijeva konceptualnu metaforu: DUHOVNI USPJEH JE

[795] Usp. J. VAN DER WATT, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the gospel according to John*, Brill, Leiden, 2000., str. 29 – 31.

PLODNOST, a negativan: DUHOVNI NEUSPJEH JE NEPLODNOST.[796] Očeva se uloga, kao vinogradara koji uređuje lozu, izriče paralelizmom i antitezom da bi se naglasile dvostruke posljedice, ovisno o plodu i utemeljenosti na trsu. Božje djelovanje u odnosu na ljude prikazuje se vinogradarovim postupanjem prema lozi. Time se stvara interakcija između loze i ljudi, iz čega nastaje značenjski prijenos. Ali je na ljude teško primjenjiv isti postupak sječe i čišćenja, jer točka sličnosti u ovome slučaju postaje točkom razlikovanja. J. Van der Watt kaže: „Treba, stoga, primijetiti da se kohezija između različitih izraza stvara zbog zajedničkih slika, što također podrazumijeva da ta 'prirodna kohezija' slike čini značenjsku osnovu na kojoj su različiti vidovi figurativne poruke međusobno povezani. Različiti izrazi, značenjski povezani na temelju zajedničkih predodžaba, stoga tvore tumačenjsku mrežu u kojoj ta međusobna povezanost služi za određivanje značenja izraza.“[797] Nejasni izrazi i skrivena značenja dobivaju tumačenje u nastavku teksta, kao da evanđelist želi ograničiti otvorenost slika i tumačenje. U trećemu retku ne nalazimo metaforu koja bi bila nadopuna prethodnim, nego samo zagonetan govor o čišćenju kojim se u središte stavlja poruka da su učenici već očišćeni Isusovim riječima. Vrhunac slijedi u dvama sljedećim redcima, s ponovljenom prvom metaforom i naglašavanjem presudne važnosti zajedništva, slično kao što je bilo u diskursu pastira u desetome poglavlju (osobito u naglašavanju jedinstva Isusa s njegovim učenicima i s Ocem, usp. 10, 14 – 15), s bitnom razlikom što ovdje Isusov govor nije motiviran nevjerom slušatelja ni raspravama s njima, nego oproštajnom objavom i opomenom učenicima da mogu ostvariti svoje poslanje samo ako ostanu u zajedništvu s njim. Sami od sebe ne mogu biti plodni u svijetu:

μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε.

„Ostanite u meni i ja u vama. Kao što loza ne može donijeti roda sama od sebe, ako ne ostane na trsu, tako ni vi ako ne ostanete u meni“ (15, 4).

Slike iz vinogradarstva kojima započinje metafora produbljuju se izravnim poistovjećivanjem učenika s lozom:

ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ οὗτος φέρει καρπὸν πολύν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

„Ja sam trs, a vi loze. Tko ostaje u meni i ja u njemu, taj donosi mnogo roda. Uistinu, bez mene ne možete učiniti ništa“ (15, 5).

[796] Usp. J. CHARTERIS – BLACK, isto, str. 195 i 196.
[797] J. VAN DER WATT isto, str. 35.

Ovime se jasno određuje struktura povezanih metafora (ISUS JE TRS, OTAC JE VINOGRADAR, a UČENICI SU LOZA), njihova interakcija i uloge na temelju sličnosti s obrađivanjem vinograda. Drukčije rečeno, metaforama se izriče odnos, zajedništvo, a ne prostorna uvjetovanost. Kao što loza raste na trsu i od njega prima sve potrebno, tako i Isusovi učenici žive od ukorijenjenosti na njemu: ISUSOVI UČENICI SU LOZA. Loza ne može rasti bez trsa ni donijeti roda. Iz toga se može izvesti konaceptualna metafora: ISUS JE IZVOR ŽIVOTA I DUHOVNE PLODNOSTI UČENICIMA/VJERNICIMA. Vinogradarova je uloga brinuti se za uvjete rasta loze da bi donijela očekivani rod, a to pretpostavlja obrezivanje i sječu grana na kojima nema ploda i koje zagušuju druge grane. Po toj sličnosti se i Otac, kao gospodar i brižni skrbnik ljudi, brine za uvjete duhovnoga rasta i plodonosna života. Bog je, dakle, vinogradar koji svoje spasenjsko djelo (OTAC JE VINOGRADAR KOJI SE BRINE ZA VINOGRAD, UREĐUJE I ČISTI LOZU) izvodi u Isusu kao trsu (ISUS JE TRS KOJI DAJE ŽIVOT LOZI/ISUS JE ISTINSKI POSREDNIK IZMEĐU BOGA I LJUDI), na kojemu raste loza (LJUDI SU BILJKE/UČENICI SU LOZA) koja samo tako postoji i donosi rod (OSTANAK U ZAJEDNIŠTVU S ISUSOM U VJERI JE DONOŠENJE OBILNA RODA – DUHOVNO PLODAN I SMISLEN ŽIVOT/ODLAZAK OD ISUSA I NAPUŠTANJE NJEGOVE ZAPOVIJEDI LJUBAVI JE DUHOVNA USAHLOST, NEPLODNOST, UVENUĆE I SMRT). Posvuda je u ovome diskursu prepoznatljiva dihotomija puno/prazno, s glavnom misli da loza ne može bez trsa, kojom se prikazuje odnos Isusa s njegovim učenicima, koji moraju ostati u njemu (ἐν – u, ne pokraj, blizu njega ili s njim, to nije dovoljno, trebaju biti ukorijenjeni, ucijepljeni u njemu) da bi im život bio smislen i plodan, kao slika obilja i punine, nasuprot praznomu hodu, promašenosti i besplodnosti.

Dvije metafore ἐγώ εἰμι (15, 1. 5) imaju važnu ulogu u razvoju diskursa i predstavljaju inkluziju za figurativni govor, s tim da se prvom metaforom započinje novo poglavlje i govor koji se neprekinuto i tematski proteže do zapovijedi ljubavi (15, 17). Prva izjava o trsu (15, 1) uvodi općenito temu loze s naglaskom na važnost uroda loze, a druga (15, 5) je uvod u duhovni smisao plodova koji se odnose na učenike, u surječju Isusova skorog odlaska. Učenicima je dodijeljena pasivna uloga, bez reakcije i uključivanja u diskurs, kao i pripovjedaču. Šutnja pripovjedača i slušatelja služi glavnomu cilju, naglasiti važnost Isusovih riječi.

Isus jedini govori i „svaka se karakterizacija filtrira kroz njegove riječi. A kako se pojmovno gledište pripovjedača poklapa s Isusovim likom, ovaj se diskurs ne obraća samo učenicima nego i podrazumijevanomu čitatelju. Isusove riječi tako pokazuju pojmovno gledište koje, i čitatelja i pripovjedne slušatelje, potiče na usvajanje. U slici trsa, kao i uporabom u prvome licu (sažeto izrazom ἐγώ εἰμι), ponovno je naglašena dominacija Isusova

lika. On je isključivi izvor plodnosti učenika (r. 4). Kao što loza ne može sama donijeti plod, tako ni učenik ne može ništa postići bez Isusa (r. 4 i 5). Budući da je Isus trs, osoba koja ostaje u njemu donijet će mnogo roda (r. 5). Poziv ostati u Isusu prikazuje ga ne samo kao davatelja nego i kao uzdržavatelja života."[798]

Poticaj uvijek dolazi s Isusove strane, jer nitko ne može polagati pravo na zajedništvo s njim. Učenici su pozvani odgovoriti na pruženu ponudu i ljubav u dragovoljnome izvršavanju njegove volje bezrezervno i u punoj ljubavi.[799] Time se naglasak s Isusova poistovjećivanja s trsom pomiče na obvezu učenika, poistovjećenih s lozom, odgovoriti na zapovijed ljubavi o kojoj ovisi njihov život i poslanje.

Isus govori metaforički i njegova trajna zapovijed da učenici ostanu u njemu (kao loza na trsu) daleko je od alegorije koja se iscrpljuje u detaljima i bez moralnoga koda. S toga se razloga govor o lozama koje se bacaju izvan vinograda i pale u ognju (15, 6), jer nisu donijele ploda, ne treba promatrati kao aluziju na Judin odlazak od Isusa i izdaju, nego su u tome obuhvaćeni svi koji su prekinuli zajedništvo s Bogom.

Odstranjivanje takvih izdanaka loze i slika vatre koja simbolizira pročišćenje, opasnost, kušnju, ali i smrt razvija se kao tema opomene učenicima koji su, doduše, već očišćeni *po riječi* koju im je Isus zborio (15, 3).[800] Prethodni naglasak na tome da učenici trebaju ostati u zajedništvu s njim prati snažan podsjetnik na ono što se događa s neplodnim granama koje ne donose ploda, metaforično izbačene van i spaljene, nema u sebi doslovne primjenjivosti. Isus ne govori o izopćenju, nego o tome da grane loze nemaju u sebi potrebna soka bez trsa pa se suše i jedino su korisne za ogrjev. Ali, ni to ne treba shvatiti kao govor o vječnoj kazni. Sve što je Isus izrekao usmjereno je na činjenicu da oni koji prekidaju zajedništvo s njim ostaju beskorisni, bez ploda u sebi, jer prekidaju nit koja život znači.[801] Upravo se po analogiji između trsa i loze pokazuje ovisnost Isusovih učenika o njemu, da ostanu u njemu i u njegovoj ljubavi, koja ih čisti. Slika obrezivanja i čišćenja da bi se ostvario cilj (donošenje više roda), uzeta izravno iz vinogradarskoga zanimanja, nagoviješta dublji smisao, što potvrđuje i igra riječima očitovana u glagolima sjeći (αἴρει) i čistiti (καθαίρει).[802] Po Brownovu tumačenju ovi glagoli nisu izabrani zbog njihove pogodnosti da se njima opiše

[798] D. M. BALL, isto, str. 131.
[799] Usp. B. LINDARS, isto, str. 192.
[800] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 98.
[801] Usp. B. LINDARS, isto, str. 489.
[802] Usp. D. M. BALL, isto, str. 132.

postupanje u vingradarstvu, nego zbog primjenjivosti na Isusa i njegove učenike.[803] Još više to vrijedi za Očevu ulogu kao vinogradara.

Sveti Augustin primjećuje: „I iako Krist ne bi bio trs da nije bio čovjek, ipak ne bi mogao pružiti takvu milost granama da nije bio i Bog. I upravo zato što je takva milost toliko bitna za život, da čak i sama smrt prestaje biti na raspolaganju slobodnoj volji, dodaje: «Ako tko ne ostane u meni, izbace ga kao lozu i usahne. Takve tada skupe i bace u oganj te gore.» Stoga je drvo loze u istome omjeru više vrijedno prijezira ako ne ostane na trsu, jer je slavno dok tamo boravi; u redu, kao što Gospodin kaže o njima u proroku Ezekielu[804], kada se odsijeku, nisu ni za kakvu gospodarevu namjenu i ne mogu poslužiti ni za kakav rad. Grana je prikladna samo za jednu od dviju stvari, ili trs ili vatra: ako nije na trsu, mjesto će joj biti u vatri. I da mogne izbjeći ovo drugo, neka se smjesti na trsu.“[805]

Smisao je čitave metafore u ovome: Isus je trs istinski (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ; pojačana i upadna uporaba pridjeva nakon imenice kojom se nedvojbeno uspostavlja razlika između različitih vrsta loze, u doslovome ili prenesenome značenju, što u čitateljima ili slušateljima izazivlje bliske asocijacije), a istinski su njegovi učenici samo oni koji ostanu (glagol μένω – 'ostati', 'stajati čvrsto', 'trajno i postojano ostati', 'ustrajati', u različitim glagolskim oblicima, pojavljuje se čak sedam puta od četvrtoga do sedmoga retka) u njemu po ljubavi, vjeri i poslušnosti njegovoj zapovijedi (usp. 15, 9 – 17), kao što loza donosi rod samo dok je na trsu. Sve to vodi glavnoj misli donošenja obilna roda, čime se proslavlja Otac:

ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί

„Ovime se proslavlja Otac moj: da donosite mnogo roda i da budete moji učenici“ (15, 8).

U pogledu izvora za ovaj Ivanov tekst nema općeprihvaćenoga odgovora, s mogućim upućivanjem na dvije vrste glavnih izvora: gnostičke, osobito mandeističke izvore[806], i

---

[803] Usp. R. E. BROWN, isto, str. 660.

[804] Aluzija na Ezekielovo proroštvo u petnaestome poglavlju: „I dođe mi riječ Jahvina: «Sine čovječji! U čemu je trs loze bolji od drugih šumskih drveta? Služi li da se od njega štogod načini? Djelja li se od njega klin da se o njega što objesi? Gle, baca se u oganj da izgori: kad mu oganj sažeže oba kraja i sredinu spali, može li još čemu poslužiti? Eto, ni onda kad bijaše čitav ništa se od njega ne mogaše načiniti. Pa kako će, dakle, čemu poslužiti kad ga plamen sažga?» Zato ovo govori Jahve Gospod: «Kao što sam trs loze, među drugim drvetima, bacio u oganj da izgori, tako ću postupiti i s Jeruzalemcima!»“ (Ez 15, 1 – 7).

[805] M. DODDS (ur.), *The Work of Aurelius Augustine, bishop of Hippo*, sv. 11 (*Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John*), T&T Clark, Edinburgh, 1884., str. 303; Ph. SCHAFF (ur.), *Augustine: Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John*, Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, T&T Clark, Edinburgh, 1888., str. 588.

[806] Među autorima koji zastupaju mišljenje da ova slika trsa i loze nema izvorište u starozavjetnoj i židovskoj predaji, nego je uzeta iz meandeističkih izvora izdvaja se Rudolf Bultmann. On tvrdi da je riječ o mitu o drvu života u Edenu. Usp. R. BULTMANN, isto, str. 530; C. BROWN, “Vine, Wine, ἄμπελος”, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, sv. 3, Zondervan, Grand Rapids, 1981., str. 921.

starozavjetne tekstove (Ez 15; 19, 10 – 14; Ps 80, 9 – 12 i sl.) i izvore iz židovstva.[807] Nedostatak čvrstih dokaza o izvorima vodi prema razboritu zaključku: „Kao i drugdje u Evanđelju, slikovito i ovaj Ivanov figurativni diskurs pokazuje osobitu stvaralačku snagu i sposobnost uključivanja i obilkovanja građe iz mnogih izvora. Glavni izvor i podrijetlo slike loze, međutim, mora biti (kao što su to slike pastira u desetome poglavlju) Stari zavjet.“[808]

Korisno je na kraju zatvorenoga kruga s iscrpnim opisom sedam ἐγὼ εἰμι metaforičkih izjava podsjetiti na glavne misli. Ivan u svojemu Evanđelju, pomoću sedam pomno odabranih znakova i sedam samoobjaviteljskih metafora, nastoji predstaviti Isusa kao poslanu, utjelovljenu Božju Riječ koja se nadmoćno očitovala kao jedinstveni Božji Sin i Mesija, koji daje vječni život onima koji u njega vjeruju (usp. 20, 31). Isusove potvrdne izjave ἐγὼ εἰμι ('Ja jesam') naglašavaju njegov identitet (tko je Isus) u sebi, a izjave ἐγὼ εἰμι ('Ja sam...') u kombinaciji s predikatom (metaforom) usmjeravaju pozornost na njegovu ulogu za ljude, na ono što Isus čini.

Ivan u svojemu Evanđelju istodobno prikazuje odnos između onoga tko je Isus i onoga što čini, tako da i ono što čini zapravo otkriva njegov identitet, njegov značaj. Samo zbog onoga tko je Isus može ispuniti ulogu koja mu je namijenjena.[809] Kao što kaže Brown: „Naglasak u svim ovim izjavama 'Ja sam' nije isključivo na 'Ja', jer Isus također želi naglasiti predikat koji nešto govori o njegovoj ulozi. Predikat nije bitna definicija ili opis Isusa, nego je više opis onoga što je on u odnosu na čovjeka.“[810]

Tako je Isus kruh života (Iv 6, 35) jer nudi duhovnu, a ne običnu, propadljivu hranu; svjetlost je svijeta (8, 12) jer donosi svjetlost svima; On je dobri pastir (10, 7. 9) jer se brine za svoje i polaže svoj život; nudi život svima koji u njega vjeruju da nitko ne propadne i zato je uskrsnuće i život (11, 25). Jedini je pravi put kojim se može doći k Ocu, ali i jedina Istina i Život (14, 6). Konačno, Isus je istinski trs, bez kojega učenici, loza, ne mogu donijeti rod (15, 1. 5). Utemeljenost na njemu i vršenje njegove zapovijedi ljubavi uvjet je za plodonosan duhovni život. Međutim, treba paziti da se u ovome diskursu, kao i u svim prethodnim, analogije kojima se Isus služi ne prihvaćaju i tumače jednoobrazno, odnosno samo u svjetlu ispunjenja starozavjetnih proroštava. Po svojoj naravi analogije su nepouzdane i neprecizne

[807] Rudolf Schnackenburg u ovome surječju napominje da je iz nekih rabinskih tekstova vidljivo da se poslijebiblijsko židovstvo bavilo temom Izraela kao loze, a Josip je Flavije zapisao da je na ulazu u svetište Herodova hrama bila velika zlatna loza. Loza je također bila najčešći simbol na kovanicama, grobovima, kosturnicama i svjetiljkama. Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 106.
[808] Isto.
[809] Usp. D. M. BALL, isto, str. 174 i 175.
[810] R. E. BROWN, isto, str. 534.

da bi ih se bespridržajno slijedilo kao siguran putokaz ispunjenja. Opisane je metafore bolje uzeti kao živopisne slike, ilustracije, kojima se na temelju poznate i vidljive stvarnosti približava ono što je nevidljivo, duhovno, koje ne zahtijeva dovršetak i ispunjenje, nego ostaje trajno s otvorenim pozivom slobodna opredjeljenja.

S druge strane, Isusove potvrdne izjave ἐγὼ εἰμι ('Ja sam/Ja jesam...') bez predikata i metafore ponajprije naglašavaju njegov identitet. U razgovoru sa Samarijankom potvrđuje Isus da je Krist, Mesija koji se očekuje (usp. 4, 26), a mnogi ga zbog svih djela koja je činio priznaju Spasiteljem (up. 4, 42). Kada dolazi po moru k učenicima, Isus im se predstavlja jer ga nisu prepozanali: Ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε (6, 20).

Na razini čestotnosti uporabe osobne zamjenice ἐγώ (ja), ἐμέ/με (mene) Ivan nadmašuje sinoptike zajedno, s približno sto pedeset pojavnica (Matej oko trideset, Marko dvadesetak i Luka otprilike četrdeset).

Ivanovo je Evanđelje po mnogočemu posebno i izazov, poglavito jer ruši ustaljene književne konvencije gotovo na svim razinama, u pogledu stila, teme, kompozicije i žanra. Iako je vidljiv otisak ljudskoga, ovaj evanđelist više od sinoptika upućuje na božansko podrijetlo autorstva Evanđelja, koje je bogoduho (θεόπνευστον) i duhovno (*πνευματικὸν εὐαγγέλιον*).

3. 6. 3. „Ti si“ metafore

U pogledu svijesti o Isusovu identitetu izdvojili smo na početku govora o metafori pastira u Evanđeljima osobito dva teksta koja govore o priznanju Isusa Kristom i Sinom Božjim. Jedan nam je itekako važan u ovome govoru o metaforama, a riječ je o Petrovoj vjeroispovijedi kod Cezareje Filipove (Καισαρείας τῆς Φιλίππου), grada koji se zvao *Caesarea Paneas* (poslije je naziv promijenjen u moderni arapski Wadi Banias), po pećini grčkoga boga Pana i poganskim obredima, četrdeset kilometara sjeverno od Galilejskoga mora i jugozapadno od podnožja brda Hermona, između Sirije i Palestine, kamo je Isus otišao sa svojim učenicima sklonivši se od mnoštva i farizejskih i saducejskih iskušavanja.[811] Cezareja je Filipova vrlo važna u strukturi Markova Evanđelja, kao prekretnica, i najsjevernija točka Isusova djelovanja gdje ga je Petar priznao Kristom. Isus je naviještao

[811] Usp. C. S. KEENER, *A Commentary on Gospel of Matthew*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999., str. 489; EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Historia Ecclesiastica*, VII, XVII, u: Eusebius, *The Ecclestiastical History*, sv. II, London – Cambridge – Massachusetts, 1942., str. 174 i 175.

kraljevstvo Božje po Galileji i samo je nakratko došao u nežidovske krajeve Tira i Sidona pa se iz Cezareje Filipove zaputio u Jeruzalem.[812]

3. 6. 3. 1. Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος – „Ti si Krist – Pomazanik, Sin Boga živoga“ (Mt 16, 16; Mk 8, 27 – 30)

Kratka Markova inačica ovoga događaja, s izričitom zabranom učenicima da o njemu govore (usp. 8, 30), u Matejevu je Evanđelju perikopa koja se uklapa u temu sveopćega Isusova poslanja. Poslije mnogih čudesa i ozdravljenja Isus pita što se o njemu govori. Pitanje nije samo izricanje stava nego zaodijeva pedagoško ruho, Isus kao Učitelj pita svoje učenike jer nije dovoljno u njemu vidjeti samo proroka, a još manje čudotvorca, to je skučena perspektiva. Onima koji ga slijede izbliza odavno su otvorene oči vjere da mogu prepoznati Sina Božjega i Pomazanika (usp. Mt 16, 15 – 16). Petar, koji je svjestan svoga posebnog položaja među učenicima, u ime ostalih uzimlje riječ i odlučno izriče svoju i njihovu vjeru:

ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. „Šimun Petar prihvati i reče: 'Ti si Krist-Pomazanik, Sin Boga živoga'“ (Mt 16, 16).

3. 6. 3. 2. Σὺ εἶ Πέτρος-πέτρᾳ – „Ti si Petar-Stijena“ (Mt 16, 18)

Petrovo priznanje u obliku σὺ εἶ ('Ti si') metafore izazivlje svečanu Isusovu izjavu koja mu zauvijek određuje ulogu:

> κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
>
> „A ja tebi kažem: 'Ti si Petar-Stijena i na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju i vrata paklena neće je nadvladati. Tebi ću dati ključeve kraljevstva nebeskoga, pa što god svežeš na zemlji, bit će svezano na nebesima; a što god odriješiš na zemlji, bit će odriješeno na nebesima'“ (16, 18 – 19).

Početnim *κἀγὼ* (καὶ + ἐγώ**)** najavljuje se nešto vrlo važno i svečano, u skladu s Pindarovim riječima da velika djela zahtijevaju i velike riječi: „Grandes res etiam grandia verba postulant.“[813] Isus se, naime, poslužio trima metaforama kako bi jasno odredio Petrov

[812] Usp. M. CIFRAK, isto, str. 89.
[813] L. G. DISSENIUS (ur.), *Comentarius in Pindari Carmina*, Bibliotheca Greaca, 1830., str. 715.

identitet, ali i njegovu buduću ulogu u odnosu prema drugima. Πέτρος (Stijena) je osobno ime koje je Isus dao Šimunu za prvoga susreta (usp. Iv 1, 42; Mk 3, 16), ali na aramejskome – Kefa (כֵּיפָא). Pozornost je ovdje usmjerena na značenje imena, a ne na davanje imena. Ime Πέτρος (u starogrčkome: 'kamen', 'komad, dio stijene') ne gubi svoje značenje unatoč igri riječima i sličnostima, paronomaziji, niti se pretvara u apelativ, opću imenicu πέτρᾳ (stijena), nego naglašava vrhunac Petrova novog poslanja kojega je dostojan zbog svoje javne ispovijedi vjere u Isusa, Sina Božjega. Metafora stijene pretpostavlja stabilnost, čvrstinu, trajnost, siguran temelj, ali i zaklon, osobine koje i pokreću Petrovu ispovijed vjere i izricanje istine. Konceptualnom metaforom PETAR JE STIJENA obuhvaćaju se spomenuta obilježja stijene koja se pripisuju osobi, odnosno Petar je „stjenoviti temelj“ za Kristovu Crkvu, koju neće srušiti ni sile zla, izrečeno metaforom paklenih vratiju, (καὶ πύλαι ᾅδου, bez člana kao zbirna imenica)[814], vratiju podzemlja, koja su slika smrti (usp. Mudr 16, 13; Iz 38, 10)[815]. Vrata paklena su personifikacija Zla i Gospodara tame. Pakao nema moć nad vjerom, jer vjera ima moć u odnosu na nebo, vodi prema nebu: *Contra fidem nil potest infernus: fides potest in coelum* (usp. Mt 11, 23).

U Starome se zavjetu na mnogo mjesta misao o Božjoj veličini i postojanosti povezivala sa Stijenom, nasuprot ljudskoj nestalnosti i neznatnosti (usp. Pnz 32, 4. 18; Ps 18, 3. 32. 47; Iz 17, 10; Hab 1, 12). Međutim, među brojnim kristološkim naslovima u Evanđeljima ne nalazimo potvrde o Stijeni.

Nasuprot paklu stoji nebo i kraljevstvo nebesko, još jedan primjer spomenuta Metejeva naglašavanja suprotnosti (vidi gore, 2. 4. 1. 1), s metaforom ključeva koje će Petar primiti (δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν), kao znak ovlasti. Onomu tko posjeduje ključeve od nekoga prostora (*maior domus*) povjerena je odgovornost, pravo i moć upravljanja (usp. Iz 22, 20 – 22)[816]. Ovlast koju Isus daje Petru odnosi se na autoritet na

[814] U rabinskoj se predaji govori o trima paklenim vratima, u pustinji, oceanu (moru) i Jeruzalemu (Gehena), nad kojima je postavljen anđeo Samriel (od korijena glagola סָמַר – 'nakostriješiti se', 'drhtati') s trima ključevima u rukama za troja vrata. Također se spominje anđeo po imenu Dumah (דּוּמָה – 'tišina', u Bibliji naziv za podzemni svijet), koji stoji na vratima pakla i s njim je nebrojeno mnoštvo anđela uništavatelja. Međutim, oni nemaju moć nad onima koji čuvaju sveti savez na ovome svijetu.

[815] Mudr 16, 13: „Ti imaš vlast nad životom i smrću, ti dovodiš do vrata podzemlja i opet izvodiš.“ Kada je judejski kralj Ezekija ozdravio od svoje bolesti, izrekao je: „Govorio sam: U podne dana svojih ja moram otići. Na vratima podzemlja mjesto mi je dano za ostatak mojih ljeta“ (Iz 38, 10).

[816] Iz 22, 20 – 22: „I pozvat ću svoga slugu Elijakima, sina Hilkijina. Obući ću mu tvoju haljinu, tvojim ću ga pojasom opasat', tvoju ću mu vlast predati u ruke te će biti otac žiteljima jeruzalemskim u kući Judinoj. Metnut ću mu na pleća ključ od kuće Davidove: kad otvori, nitko neće zatvoriti, kad zatvori, nitko neće otvoriti.“

zemlji, „do savršene Božje vladavine prema kojoj su krenuli Kristovi učenici“, a ne na nebu (slika Petra kao vratara neba).[817]

U svjetlu konceptualne metafore KLJUČEVI SU VLAST/MOĆ, dati nekomu ključeve označava ovlastiti ga da može otvoriti ili zatvoriti pristup. Sve tri metafore, o stijeni kao temelju (οἰκοδομήσω – sagradit ću), vratima i ključevima, dolaze iz područja graditeljstva. Isus je graditelj, Petar je temelj, a Crkva je građevina, što se može povezati s konceptualnom metaforom CRKVA JE BOŽJA KUĆA (κυριακός + **οἶκος).** Iz toga nastaje metafora LJUDI/VJERNICI SU BOŽJA GRAĐEVINA/HRAM, „ukućani Božji“, nazidani na temelju apostola i proroka i utemeljeni na Isusu kao zaglavnome kamenu (usp. Ef 2, 20).

Petru je obećano da će dobiti ključeve kraljevstva nebeskoga, u skladu s ovlastima, „prvenstvom jurisdikcije“, izrečeno trećom metaforom odrješivanja i vezivanja. U perspektivi židovskih tekstova ovo se može odnositi na autoritet za tumačenje Zakona, odnosno procjenu vjernosti pojedinaca Zakonu, a primijenjeno na Crkvu – „odrediti ili zabraniti ono što bude držao neophodnim za život Crkve, koja jest i ostaje Kristova“[818].

3. 6. 3. 3. *ἁλιεύς*/*ἁλιεῖς ἀνθρώπων* – „ribar(i) ljudi“ (Mt 4, 19; Mk 1, 17; Lk 5, 10)

Dvojica sinpotika, Matej i Marko, opisuju Isusov poziv četvorice prvih učenika pored Galilejskoga mora. Isus prolazi i vidjevši po dvojicu braće u svakodnevnome ribarskom poslu, odlučno (kategorički) ih i „snažno prodorno“ poziva da ga slijede služeći se pritom metaforom:

καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων.

„I reče im Isus: 'Hajdete za mnom i učinit ću vas ribarima ljudi'“ (Mk 1, 17; usp. Mt 4, 19).

Smisao se Isusova poziva izriče simboličnim riječima, metaforičkim izrazima, koje su prikladno odabrane po njihovu stvarnom zanimanju. Riječ je o metafori koja svjedoči o Isusovoj dojmljivoj snazi jezika.[819] Poziv da ga slijede znači ujedno i zamjenu zemaljskoga

[817] Usp. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2002., str. 159.
[818] Kateheza pape Benedikta XVI. na Općoj audijenciji (22. veljače 2006.): >http://www.vatican.va/content/benedictxvi/hr/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060222.html<
[819] Usp. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. Mark*, sv. 1, The Crossroad Publishing Company, New York, 1981., str. 26.

posla za uzvišeniji, postati ribarima ljudi (γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων). Njihovo je ribarsko zanimanje bilo usmjereno na redoviti posao od kojega su živjeli sve do Isusova poziva koji unosi novu perspektivu, usmjerenost na ljude. Od doslovnih ribara (ἁλιεῖς) postaju „ribarima ljudi“ (ἁλιεῖς ἀνθρώπων) u metaforičkome značenju. Novi identitet i poslanje. Metafora nije neovisna, samostalna izreka, nego izrasta iz surječja (Mk 1, 16 – 20) i u bitnome ovisi o njemu. Rudolf Bultmann rabi naziv „biografska apoftegma“ (grč. ἀπόφθεγμα – 'kratka izreka', 'sentencija') i „idealna scena“ kako bi naglasio važnost surječja, odnosno scene kao jedinstvene cjeline iz koje nastaje izreka.[820] U Markovu se Evanđelju, kao i u Matejevu, nalaze tek minimalne pojedinosti o vremenu i prostoru, ali i te obavijesti o okolnostima u kojima se događa poziv, dok ribare na moru i krpaju mreže (Mk 1, 16. 19; Mt 4, 18 – 22), važne su jer čine da izreka, a osobito njezin središnji metaforički izraz bude razumljiv. Osim što se time kontekstualizira temeljni izraz konceptualne metafore, također se naglašavaju pozadinski vidovi izvornih i ciljnih domena. Scena prikazuje obiteljske odnose i zajednički rad tipično za ribare u Galileji prvoga stoljeća.[821] U tome se okruženju odvija prijelaz od ribara do „ribara ljudi“, s metaforičkim preslikavanjem: RIBARI → RIBARI LJUDI. Izvorna domena (ribari ljudi) pojmovno i iskustveno strukturira njihov novi identitet koji nastaje iz naravi poslanja, a prepoznaje se u naviještanju Božjega kraljevstva. Božja je riječ sredstvo, mreža kojom će privući ljude – LJUDI SU RIBE i BOŽJA RIJEČ JE MREŽA, što je lijepo izrečeno u pjesmi „Krist na žalu“ sv. pape Ivana Pavla II.: „Ti i ja krećemo danas, lovit' srca na moru života. A mreža bit će Riječ Božja prava...“ I ovdje se potvrđuje da je metafora moćno i nezamjenjivo sredstvo za izricanje onoga što nije moguće doslovnim govorom.

Ovu prikrivenu, neizravnu, metaforu nalazimo i u Lukinu Evanđelju, ali se ona odnosi samo na Petra:

καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς, Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.

„Isus reče Šimunu: 'Ne boj se! Odsada ćeš loviti ljude!'“ (Lk 5, 10).

Evanđelist Luka osim množine mijenja i izraz kojim označava Šimunovu ulogu, od ἁλιεῖς ἀνθρώπων ('ribari ljudi') u ζωγρῶν ἀνθρώπους ('lovac', 'hvatač' ljudi, 'koji zarobljava'). Glagol ζωγρέω (ζωός + ἀγρέω – 'živa uhvatiti', 'uloviti'; 'sačuvati živa', nasuprot ubijanju) je žarište ove metafore, s asocijacijama koje je ovaj glagol imao u starogrčkome surječju zarobljivanja i

[820] Usp. R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, str. 56 – 61.
[821] Usp. B. E. WESSELL i S. R. LLEWELYN, „Fishers of Humans“, the Contemporary Theory of Metaphor, and Conceptual Blending Theory, *Journal of Biblical Literature*, sv. 133, br. 3, 2014., str. 635.

poštede života onima koji su poraženi u ratu.[822] Šimun će po odzivu na Isusov poziv postati 'onaj koji lovi ljude', slično kao što je bacio mreže na Isusovu riječ prije čudesna ulova nakon bezuspješna ribarenja svu noć: ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα, Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς **ἄγραν** – „Kada dovrši pouku, reče Šimunu: 'Izvezi na pučinu i bacite mreže za lov'"“ (Lk 5, 4). Obilan ulov izazivlje u Šimunu duboko priznanje Isusova božanstva, ali i vlastite neznatnosti i grješnosti: ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων, Ἔξελθε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. – „Vidjevši to, Šimun Petar pade do nogu Isusovih govoreći: 'Idi od mene! Grešan sam čovjek, Gospodine!'“ (5, 8). Iz te scene nastaje metaforička izreka: Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. – „Ne boj se! Odsada ćeš loviti ljude!“

Loviti ljude, kao i postati ribarima ljudi, u metaforičkoj uporabi znači privoljeti, pridobiti ljude za Božju riječ i njegovo kraljevstvo. Metaforom koja je uzeta iz ribarskoga diskursa zapravo se projicira posebno poslanje koje ribari dobivaju odzivom na Isusov poziv, postaju navjestiteljima: NAVJESTITELJI BOŽJEGA KRALJEVSTVA SU RIBARI LJUDI. Osim ove motiviranosti teško je naći pojmovnu osnovu za ovu metaforu iz vodenoga životinjskog svijeta (LJUDI SU RIBE/ŽIVOTINJE) jer ne počiva na značenjskome prijenosu osobina ili ponašanja koja su povezane s ribama i upućuju na ljudsko ponašanje, kao što je bio slučaj s metaforom pastira i ovaca.

3. 6. 4. „Vi ste“ metafore

Dvije su nezaobilazne metafore, soli i svjetlosti, kojima Isus izriče važnu ulogu svojih učenika i sljedbenika u odnosu prema svijetu, u žarištu našega motrenja pod navedenim naslovom. Iznesene paralelne slike, uvjerljivim iskazima i ilokucijskom snagom, performativnim izričajem koji ne ostaje samo na govornome činu nego određuje i djelovanje[823], dviju različitih, ali iznimno važnih simbola bez kojih bi život bio nezamisliv i nemoguć, tvore tekstnu cjelinu u Matejevoj perikopi. Isus se služi bliskim slikama iz svakodnevnoga iskustva ovisnosti o soli i svjetlosti na kojemu se temelje metafore: „Vi ste sol zemlje... Vi ste svjetlost svijeta...“ Riječ je o nastavku perikope o blaženstvima jer je „očito da

[822] Tukidid opisuje događaj kada su Atenjani u potjeri za Peloponežanima vratili izgubljene brodove, pobili mnoge, ali i uhvatili žive, zarobili (ἄνδρας τε τοὺς μὲν ἀπέκτειναν, τινὰς δὲ καὶ ***ἐζώγρησαν*** – „neke ljude poubijaju, a neke uhvate žive“). Usp. THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War* (Books I and II), Harvard University Press, London – Cambridge – Massachusetts, 1956., str. 436.
[823] Usp. J. AUSTIN, isto, str. 25.

se studij blaženstava u Matejevoj verziji ne može zaustaviti na r. 12, nego treba ići sve do r. 16. U misli evanđelista taj početak Govora na gori oblikuje jednu nerazdvojnu cjelinu. Deveto blaženstvo, koje vrši funkciju prijelaza između prethodnih blaženstava i izjava: «Vi ste sol zemlje... Vi ste svjetlo svijeta...», treba osigurati to jedinstvo. Dakle, perikopa o blaženstvima nalazi svoj produžetak u rr. 13-16, ona tu dostiže svoj vrhunac. Blaženstva pokazuju kako bi oni koji su primatelji Kraljevstva trebali živjeti. Upravo jer bi oni trebali biti sol zemlje i svjetlo svijeta, očekuje se da oni žive na poseban način. Matej je ovdje združio ove dvije Isusove simbolične izjave koje je predaja čuvala rastavljene (usp. Mk 4, 21; 9, 49 sl.; Lk 8, 16; 14, 34 sl.“[824] Struktura ove perikope pomaže u jasnome razumijevanju punine njezine poruke. Trostruka je promjena primatelja Isusove poruke, najprije se Isus obraća u trećemu licu množine: „Blago siromasima duhom..., blago ožalošćenima...“, potom izravno u drugome licu množine, čime je „literalni prijelaz od prvih osam blaženstava u devetome blaženstvu (Mt 5, 3-10) na ulomak o soli i svjetlu svijeta izveden vješto pomoću devetoga blaženstva u kojem je upotrijebljeno drugo lice (Mt 5, 11). Usvajajući i živeći taj Isusov novi red vrijednosti, učenici automatski postaju sol zemlje i svjetlo svijeta (5, 13-16).“[825]

Odoljevši zovu dubljega egzegetskog poniranja u ovaj ulomak, nastavljamo govor o metaforama s nakanom pružiti jezični i kulturološki okvir za njihovo potpunije razumijevanje i otkriti kako nam kognitivna lingvistika pomaže rasvijetliti pojmove soli i svjetlosti koji se kriju iza ovih metafora.

3. 6. 4. 1. Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς – „Vi ste sol zemlje“ (Mt 5, 13)

Prvi se Isusov logion odnosi na sol zemlje i njime se, kao i drugim logionom o svjetlosti svijeta, ilustrira poslanje i zadaća njegovih učenika. Metaforički jezik kojim se Isus poslužio otkriva učenicima značenje namijenjene uloge u svijetu i govori o Isusovu odnosu prema njima. Tumačenje u kognitivnome svjetlu omogućava izjednačavanje dviju domena, soli i apostola, po kojemu se metaforom izjednačavaju bît, kvaliteta, kulturološki i drugi atributi izvorne domene, soli, s ciljnom domenom, apostola, na temelju odgovarajuće slike koju je Isus kao govornik ovih logia imao o svojim učenicima i njihovu poslanju. Temeljna je nakana kako što učinkovitije, pomoću konkretnoga, konceptualne metafore čija je izvorna domena

[824] M. VUGDELIJA, *Put do sreće: Isusova blaženstva (Mt 1, 1-16)*, Biblioteka Službe Božje, Split, 2011., str. 688.
[825] Isto, str. 689.

uzeta iz svakodnevnoga iskustva, izraziti ono što je apstraktno, odnosno približiti poslanje i ulogu učenika u glavnim svojstvima soli. Dakle, metafora i u ovome konkretnom primjeru čuva od gubljenja u apstrakciji vodeći slušatelje prema onome što je im je poznato i iskustveno blisko da mogu dekodirati njezinu poruku. Sol je osobito bliska učenicima zbog ribarskoga zanimanja i svakodnevnoga iskustva, tako da im je bilo lako izvornu domenu preslikati na ciljnu domenu, s nizom sustavnih preklapanja između tih domena. Iz iskustvenoga područja poznato je da sol daje hrani okus, a to je i prva zadaća Isusovih učenika. Slijedeći Isusov navještaj i oblikujući svoj život duhom blaženstava, učenici postaju sol zemlje, pružajući potreban okus svijetu. Izrečeno konceptualnom metaforom: ŽIVOT U SKLADU S EVANĐELJEM I BLAŽENSTVIMA JE SOL; VJERA JE SOL i DOBRA DJELA SU SOL.

Na polju znanja možemo govoriti o posebnoj vrijednosti soli. U Rimskome je Carstvu sol ponekada bila i plaća za vojnike, a glasovita drevna rimska cesta nosila je naziv *Via Salaria*. Iz korijena latinske riječi *sal, salis* – sol, nastaje riječ *salarium,* plaća, zarada, što se zadržalo u engleskoj riječi *salary* i francuskoj riječi *sailare.*[826]

U skladu s metaforom Isusovi su učenici vrijedni, važni za svijet, na što posebice upućuje činjenica da su izabrani. Nadalje, sol u sebi sadržava važna svojstva za čuvanje hrane od pokvarljivosti i propadanja, što u preslikavanju na ciljnu domenu podrazumijeva da učenici isto tako, u duhu blaženstava, imaju svojstva kojima će sačuvati svijet od propadanja i pokvarljivosti. Starozavjetni tekstovi govore o važnoj namjeni soli kao sredstva za čišćenje s religioznim i kultnim značenjem (usp. Izl 30, 35; Lev 2, 13; Br 18, 16: Ez 16, 4; 43, 24), kao i simbolom saveza – „osoljeni savez“ (בְּרִית מֶלַח – be'rit me'lah) – koji se ne smije prekršiti (usp. 2 Ljet 13, 5)[827]. Sol je također bila simbol zajedništva za stolom i saveza[828], odanosti i prijateljstva, tako da oni koji bi jeli sol na kraljevskome dvoru nisu mogli svjedočiti protiv kralja (usp. Ezr 4, 14). Još treba reći da se sol rabila kao metafora za mudrost i moralnu čestitost, a u židovskoj se tradiciji Mojsijev zakon (Tora) uspoređivao sa soli jer je Mojsijev

[826] Usp. M. KURLANSKY, *Salt: A World History*, Walker&Company, New York, 2002., str. 63.

[827] 2 Ljet 13, 5: „Ne znate li da je Jahve, Bog Izraelov, predao Davidu kraljevstvo nad Izraelom zauvijek, njemu i njegovim sinovima, osoljenim savezom?“ Na temelju ove povezanosti soli sa Savezom tvrdilo se da su „učenici viđeni kao u proročkoj sukcesiji, i tako kao njihovi starozavjetni pandani kao svjedoci i jamci Saveza njihovu vremenu“ (W. J. DUMBRELL, „The Logic of the Role of the Law in Matthew“, *Novum Testamentum, sv. 23*, br. 1, 1981., str. 11 – 13; M. VUGDELIJA, isto, str. 699).

[828] James E. Latham, na temelju židovskih spisa, govori o ulozi soli u drevnoj tradiciji povezujući sol sa savezom i žrtvom kojima se uspostavlja odnos bliskoga zajedništva s Jahvom. Blagovanje predstavlja obredni čin koji simbolizira zajedništvo, a sol, kao poseban dio toga, postaje simbolom svetoga blagovanja i zajedništva. Sol posjeduje kvalitetu koja se čini posebno pogodnom za simbol saveza i zajedništva – trajnost koja sprječava propadljivost (usp. J. E. LATHAM, *The Religious Symbolism of Salt*, Theologie historique, sv. 64, Pariz, 1982., str. 63 – 67).

zakon za vjernika bio isto što i sol za hranu.[829] Diogen Laertije, grčki povjesničar filozofije iz trećega stoljeća, kaže da bi sol trebalo iznositi na stol kao podsjetnik na ono što je ispravno, jer „sol odražava u dobrome stanju sve ono što ona nađe, i ona dolazi iz najčistijih izvora, Sunca i mora“[830]. U prvome stoljeću u Palestini sol je služila i kao pospješivač za paljenje i raspirivanje vatre.

Teško je znati koja je od ovih mogućih asocijacija o soli bila najbliža učenicima kada su čuli Isusovu metaforu. Čini se razumnim, unatoč svim svojstvima koja se pridaju soli, metaforu uzeti „široko i sveobuhvatno“[831], odnosno kao nešto što je životno važno svijetu u religioznome smislu, jer je sol od životne važnosti za svakodnevni život.[832]

Istina je, po Hagnerovim tvrdnjama, da se metafora soli povezuje s više konotacija, od kojih je savez jedan od važnijih, i da se treba tumačiti široko, ali nikako nejasno ili neprecizno. Naglašavanje pojedine asocijacije moglo bi imati štetan učinak tako da bi se nadmašio tekst i *proklizalo* u njegovu alegorizaciju.[833] Ipak se najčešće govori o dvjema glavnim ulogama soli, kao začinu i sredstvu održavanja i čuvanja hrane od propadljivost: „Te dvije najvažnije upotrebe soli u starome svijetu proviđaju ovdje prikladni smisao: učenici trebaju biti začin u svijetu u kojemu žive i oni trebaju pomoći da ga očuvaju od propadanja. «Zemlja» (kao i «svijet» u r. 14) tako predstavlja sferu njihova utjecaja i nije ona sama dio metafore. Ono što je dobro u društvu njegovi učenici čuvaju zdravim. Ono što je loše to osporavaju i protiv toga se bore; prihvaćajući i živeći moralne vrjednote evanđelja, oni djeluju u svijetu kao moralno antiseptičko sredstvo.“[834]

Kao što sol nije svrha sebi, nego je potreban začin hrani, sredstvo za očuvanje od pokvarljivosti i sl., ni Isusovi učenici nisu za sebe, nego se njihovo djelovanje prepoznaje u odnosu prema zemlji, što se odnosi na kozmičko područje svijeta u cjelini, oni su sol za svijet (τὸ ἅλας τῆς γῆς).[835] Učenici čuvaju svijet od propadljivosti i pokvarljivosti, kao poseban

---

[829] Usp. I. DUGANDŽIĆ, *Nova pravednost: Poruka Isusova Govora na gori (Mt 5 – 7)*, KS, Zagreb, 1991., str. 24.

[830] 8, 1, 35: οἱ γὰρ ἅλες πᾶν σώζουσιν ὅ τι ἂν παραλάβωσι καὶ γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων ἡλίου καὶ θαλάσσης (T. DORANDI, ur., *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, sv. 50, Cambridge University Press, Cmbridge – New York, 2013., str. 619; D. LAERTIJE, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979., str. 276).

[831] W. D. Davies i D. C. Allison nabrajaju čak jedanaest različitih svojstava soli, s napomenom da nijedno od njih ne zauzimlje središnje mjesto u pogledu metafore u Matejevu Evanđelju (usp. W. D. DAVIES i D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, sv. 1, str. 472 i 473.

[832] Usp. D. A. HAGNER, isto, str. 99; M. VUGDELIJA, isto, str. 701.

[833] Usp. M. VUGDELIJA, isto.

[834] Isto, str. 700.

[835] Usp. U. LUZ, *Matthew 1 – 7*, str. 206.

začinski i zdravi utjecaj. Sol je metafora za dobar i presudan utjecaj na svijet, pročišćava i posvećuje zemlju. Dakle, zemlja, odnosno svijet je područje utjecaja učenika i oni se trebaju povezati sa zemljom, biti njezin dio, najvažnijiji sastojak, unatoč svim opasnostima jer sol ukazuje na žrtvu, patnju i samoodricanje.[836] Učenici nisu pasivne ni bespomoćne žrtve, nego su pokretači, oni koji protresaju i ljudi od djelovanja.[837] Njihov se utjecaj na svijet treba promatrati i u perspektivi eshatološkoga sadržaja blaženstava, u vječnosti, jer će Isusovi sljedbenici, poput proroka, biti progonjeni i prožimat će i pročišćivati zemlju prolijevanjem svoje krvi. Učinak soli koji učenici pružaju poprima kozmički opseg.[838] Za to je potrebno sačuvati okus i slanost, jer gubitak označava beskorisnost:

ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

„Ali ako sol obljutavi, čime će se ona osoliti? Nije više ni za što, nego da se baci van i da ljudi po njoj gaze.“

Odmah se može primijetiti neobična i neočekivana uporaba glagola kojim se izriče gubitak slanosti, mogućnosti da sol izgubi okus, obljutavi – μωραίνω ('postati neslan', 'postati neukusan', 'postati glup'). Matthew Black primjećuje da glagolski oblik μωρανθῇ odgovara hebrejskomu ili aramejskomu תפל (טָפַל – ta'fel), koje označava 'neslano' i 'biti glup'. Grčki glagol μωραίνω ('postati glup') , za ovoga autora, odgovara primjereno za učenike koji trebaju biti sol zemlje, a izgubili su slanost, odnosno postali su glupi, u konačnici su izgubili identitet.[839] Izbor glagola nadilazi značenjsku razinu kojom bi se moglo obuhvatiti znakovito obilježje u Matejevu pogledu, odnosno pojam gluposti. Robert H. Gundry je pronicljivo primijetio da pojam glup, glupost u Matejevu Evanđelju uvijek ima veze s isključivanjem iz eshatološkoga zajedništva, kraljevstva nebeskoga.[840] Postati *bljutav, neslan* ili *glup (*μωρανθῇ) može se izjednačiti s otpadništvom, iznevjeriti se, odnosno uskladiti se s nekim vrijednostima i ciljevima koji su suprotni Božjemu kraljevstvu i njegovim idealima. Ovakav se pojam gluposti ne treba promatrati kao nedostatak inteligencije, nego više kao izopačenost

[836] Usp. H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3 – 7:27 and Luke 6:20 – 40)*, Fortress Press, Minneapolis, 1995., str. 116 i 117.
[837] Usp. isto, str. 158.
[838] Usp. P. S. MINEAR, „Salt of the Earth“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, sv. 51, br. 1, 1997., str. 38.
[839] Usp. M. BLACK, *Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Clarendon, Oxford, 1967., str. 166; J. Jeremias, isto, str. 168 i 169.
[840] Usp. R. H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994., str. 84.

volje okrenute od Boga.[841] Gubitak slanosti predstavlja glupost, a njezino zadržavanje označava trajnu mudrost. Zato je Isusova opomena ozbiljna i poziv na trajnost vjernosti zajedništvu i savezu s njim.

Bljutava sol zapravo nije drugo doli prljavština, prašina koja se nataložila s drugim sastojcima i posve izgubila okus, ishlapjela i doživjela kemijsku promjenu u tolikoj mjeri da je nepovratno postala neuporabljivom. Prava je sol moćna, štiti i čuva, a bljutava sol ima samo moć samouništavanja.[842] Nato upućuje i Isusovo retoričko pitanje: „Ali ako sol obljutavi, čime će se ona osoliti?“, s podrazumijevanim odgovorom. Snažna slika kojom se Isus poslužio kako bi predstavio identitet i ulogu učenikâ u svijetu trebala je biti poticajem, ali i upozorenjem: „Ako je to uistinu život u duhu blaženstava i evanđelja općenito, onda on daje ukus svijetu. Ako nije, onda se, unatoč kršćanskom imenu, taj život utapa u općoj bljutavosti svijeta i ostaje neprepoznatljiv i beskoristan za život u kojemu oni žive.“[843]

Metaforu „Vi ste sol zemlje“ treba promatrati kontekstno i analogno metafori „Vi ste svjetlost svijeta“, jer se na isti način ostvaruje poslanje Isusovih učenika; kao što učenici u metafori soli pružaju potreban okus svijetu, čuvaju ga od pokvarljivosti i bez njih bi svijet ostao bez okusa i bio lako pokvarljiv kao hrana bez soli, tako u metafori svjetlosti oni obasjavaju svijet i raspršuju njegovu tamu.[844]

3. 6. 4. 2. Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου – „Vi ste svjetlost svijeta“ (Mt 5, 14)

Može se reći da sol ima nevidljive učinke i djeluje iznutra, a svjetlost je vidljiva i djeluje izvana. Učinak je svjetlosti omogućiti lakše snalaženje i gibanje u prostoru, učiniti stvari vidljivima, nasuprot mraku. Metafora svjetlosti bila je predmetom našega zanimanja u primjeru Isusovih „ja sam“ metafora (vidi 3. 6. 2. 3), tako da smo najvažnije rekli, predstavivši prirodnu binarnu opoziciju izraženu u temeljnoj oprječnosti, svjetlost i tama, dan i noć, čime se određuju dvije suprotne razine natprirodnih moći.

Svjetlost, s jedne strane, povezuje se najprije sa životom, a mrak i tama sa smrti: SVJETLOST JE ŽIVOT/TAMA JE SMRT. Drugi načini na koje svjetlost i tama pokreću stvaralačke

[841] Usp. J. E. LATHAM, isto, str. 198.
[842] Usp. H. D. BETZ, isto, str. 159.
[843] Usp. M. VUGDELIJA, isto, str. 704.
[844] Usp. D. L. TURNER, *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 2008., str. 155.

asocijacije proizlaze iz činjenice da mogu biti povezani ne samo s dobrim i lošim nego istodobno i s drugim ciljnim domenama, što onda rezultira mnoštvom značenja. Po riječima Zoltana Kövecsesa opseg je metafore, isto je i s ovom konkretnom, čitav raspon ciljnih domena na koje se izvorna domena može primijeniti.[845]

Isusov logion o svjetlosti pobliže određuje posebnu pozitivnu ulogu koju učenici imaju u odnosu prema svijetu, ukoliko se u njima ostvaruju blaženstva i na taj način budu odraz istinske Svjetlosti, svojega Učitelja. Konceptualnom metaforom rečeno: SVJETLOST JE ŽIVOT U DUHU BLAŽENSTAVA. Kao vršitelji i služitelji evanđelja učenici postaju donositelji svjetlosti u svijet, dionici su Isusova poslanja, izvora života i spasenja u svijetu, za čitavo čovječanstvo. Glavno je poslanje učenika odražavati Svjetlost koju su primili: „Usvajajući i živeći poruku njegova evanđelja, oni potvrđuju da su dopustili da ih obasja i prožme taj izvor božanskog svjetla. Samo novi, snagom evanđelja preporođeni čovjek može biti nositelj i svjedok toga svjetla. Na taj način kršćani postaju sinovi svjetla. Isus ovdje svečano izjavljuje da njegovi sljedbenici, prožeti i nošeni duhom blaženstava, samim time postaju svjetlo svijeta. Na taj način oni razgone tmine besmisla i prožimaju ljudske odnose osloboditeljskim duhom Kraljevstva Božjega.“[846] Metafora svjetlosti dopunja se dvjema slikama, o gradu koji je na gori i o svjetiljki na svijećnjaku:

> οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ. οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
>
> „Ne može se sakriti grad što leži na gori. Niti se užiže svjetiljka da se stavi pod posudu, nego na svijećnjak da svijetli svima u kući. Tako neka svijetli vaša svjetlost pred ljudima da vide vaša dobra djela i slave Oca vašega koji je na nebesima“ (5, 14 – 16).

Vidljivo je da naglask više nije na identitetu i pripadnosti učenika, nego se pomiče na zauzeto djelovanje koje treba biti svima vidljivo i izazvati vjeru, a može se izreći konceptualnim metaforama: SVJETLOST SU DOBRA DJELA KOJA SE NE MOGU SAKRITI i SVJETLOST JE VJERA. Svjetlost ispunja svoju namjenu ukoliko svijetli i na vidljivu je mjestu, upravo kao što bi djela i život Isusovih učenika morali biti vidljivi i prepoznatljivi, različiti od svijeta, bez ikakva prikrivanja. Upaljena se svjetiljka ne smije skrivati ni prigušiti, to bi bilo nerazumno, nego se stavlja na mjesto odakle najjače svijetli, kao što i poslanje učenika ima

[845] Usp. Z. KÖVECSES, isto, str. 328.
[846] M. VUGDELIJA, isto, str. 716.

najsnažniji učinak ako je jasno prepoznatljivo i svima vidljivo, ako su, po dobrim djelima, svjedoci Svjetlosti koju donose svijetu.[847]

U ovome su poglavlju opisane pojedinačne metafore u evanđeoskim tekstovima, počevši s metaforom pastira kao oglednim primjerom koji se pojavljuje u svim četirima Evanđeljima, a izriče posebnost Isusova odnosa prema učenicima. Sinoptička Evanđelja nude nekoliko neizravnih metafora pastira kojima se pristupilo s više razina promatranja, osobito s obzirom na intertekstnu povezanost sa Starim zavjetom i njihovo ispunjenje. U Ivanovu Evanđelju sve metafore pastira izrastaju iz središnje metafore „Ja sam pastir dobri“. Ova je metafora ujedno i jedna od sedam „Ja sam“ metafora u Ivanovu Evanđelju koje čine koherentnu cjelinu i zato su odabrane: „Ja sam vrata“, „Ja sam kruh života“, „Ja sam svjetlost svijeta“, „Ja sam uskrsnuće i život“, „Ja sam Put i Istina i Život“ i „Ja sam istinski trs“.

Potom su opisane metafore kojima se Isus obraća učenicima u drugome licu jednine („Ti si Petar – Stijena“ i neizravna metafora „odsada ćeš loviti ljude“) i množine (neizravna metafora „...učinit ću vas ribarima ljudi“ i izravne: „Vi ste sol zemlje“ i „Vi ste svjetlost svijeta“), otkrivajući im njihovu ulogu u svijetu. S ovim se zaključnim mislima zatvara naslovljeno poglavlje i pozornost usmjerava na završni dio, o gestama, u kojemu će se odrediti što su geste i pružiti pregled proučavanja koji uključuje odnos geste i metafore, postojeće podjele i opis gestâ u Evanđeljima s obzirom na njihovu metaforičnost.

[847] Usp. isto, str. 720.

4. GESTE

4. 1. Pojmovno određenje

Teško da se za geste može naći jednoznačno pojmovno određenje. U hrvatskim se rječnicima, kao i u Klaićevu *Rječniku stranih riječi*, različito određuje pojam geste. Gesta predstavlja „pokret tijela, posebice ruku, kojim se pojačava ili zamjenjuje govorni izraz“[848], a u prenesenome smislu to je „postupak izvršen zbog vanjskih efekata“[849]. Šire i preciznije određenje nalazimo u *Enciklopedijskome rječniku lingvističkih naziva* i to kao „pokret tijela, osobito ruku, glave, ramena, kojim se popraćuje govor, bilo da se pojačao ili zamijenio izraz“[850]. Američki psiholog i znanstvenik Michael Studdert-Kennedy, koji je proučavao govor, motoričku percepciju govora i evoluciju jezika s važnim prinosom na tome polju, tvrdi da su geste „jednakovrijedna vrsta koordiniranh pokreta koji postižu neki cilj“.[851] Ova koordiniranost kojom se postiže određeni cilj važno je polazište kasnijim autorima, poput D. F. Armstronga, W. C. Stokea i S. E. Wilcoxa koji prihvaćaju Studdert-Kennedyjevu definiciju, u promatranju odnosa između geste i govora, odnosno da su geste dio jezika.[852]

Za određenje geste Adam Kendon se poziva na Oxfordski Rječnik engleskoga jezika po kojemu se riječ gesta u suvremenome engleskom jeziku odnosi na „pokret tijela ili nekoga njegova dijela“ koji „izražava misli i osjećaje“. Pritom se podrazumijeva neki stupanj voljnosti, jer se iznenadni izljevi osjećaja, smijeh i suze, ne mogu uzimati kao geste; ako netko prasne u smijeh izazvan nečim izgovorenim ili ako nekomu nakon priopćenih loših vijesti krenu suze, to se redovito ne može tumačiti kao geste. Ipak, Kendon napominje, „nije moguće odrediti gdje povući granicu između onoga što jest gesta, a što nije“. Ponekada je teško biti siguran je li riječ o gestama, primjerice kada netko rabi gestu „palac gore“, gestikulira dok govori i služi se znakovnim jezikom u smislu u kojemu se riječ obično razumije, a osobito pri namještenu držanju, služenju i upravljanju objektima ili glađenju po

---

[848] J. ŠONJE i A. NAKIĆ, *Rječnik hrvatskoga jezika*, Leksikografski zavod *Miroslav Krleža* i Školska knjiga, Zagreb, 2000., str. 285.
[849] B. KLAIĆ, *Rječnik stranih riječi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2002., str. 481.
[850] R. SIMEON, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva* (I), str. 400.
[851] M. STUDDERT-KENNEDY, „The phoneme as a perceptuomotor structure“, *Language Perception and Production: Relationships between Listening, Speaking, Reading and Writing*, Academic Press, London, 1987., str. 77.
[852] Usp. D. F. ARMSTRONG – W. C. STOKE – S. E. WILCOX, *Gesture and the Nature of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995., str. 43.

kosi.[853] U članku o odnosu između geste i govora A. Kendon uvodno naglašava da su govor i gesta dugo bili promatrani kao različite stvarnosti i njihov odnos nije uvijek bio prepoznat. Ali gesta, način simboličkoga predstavljanja, tijesno je povezana s govorom. Kendon tvrdi da je pogled na odnos između geste i govora zapravo ovisio o tome kako su ove dvije stvarnosti definirane.[854]

David McNeill određuje gestu kao „idiosinkratički spontani pokret šake i cijele ruke tijekom razgovora“[855], povezavši neraskidivim vezom gestu s jezikom, kao integralni koncept jezik, slikovito izražavanje koje čini da „govor i gesta moraju surađivati da bi izrazili ljudske misli“.[856]

Geste se upravo zbog komunikacijskoga obilježja razlikuju od ostalih pokreta i djelovanja koji to nemaju, a to je obilježje utemeljno na ustaljenosti oblika, obavijesnosti i komunikativnosti. Zbog spomenute različitosti u razumijevanju i određenju gestâ pojedini autori s kraja devedesetih godina prošloga i s početka ovoga stoljeća, a treba naglasiti kako devedesetih godina prošloga stoljeća počinje znatnije proučavanje gesta i njihove uloge u komunikaciji, različito pristupaju gestama i njihovim podjelama na temelju kojih pobliže tumače njihovu ulogu.

4. 2. Pregled proučavanja gestâ

U ovome će se dijelu predstaviti povijesni tijek proučavanja gestâ kao dijela govornoga jezika. Prve rasprave o gestama kao dijelu govornikova izlaganja javljaju se u početcima rimske govorničke tradicije, s dvojicom vrhova klasičnoga govorništva, s Ciceronom i osobito s Kvintilijanom. Zanimanje za geste oživljava u sedamnaestome stoljeću u raspravama Giovannija Bonifaccia koji otkriva širok raspon ideja koje se mogu izraziti gestama i Johna Bulwera koji je uvjeren da su geste prirodni čovjekov jezik, suprotno od govornih jezika koji su umjetni izumi. U osamnaestome stoljeću nekoliko je važnih autora poput Giambattiste Vica i Étienna Bonnota de Condillaca koji geste promatraju kao prvotni oblik izražavanja, kao i Charlesa-Michela Abbé de l’Epéea i Rocha-Ambroisea Cucurrona Sicarda koji su se

[853] Usp. A. KENDON, „Gesture“, *Annual Review of Anthropology*, sv. 26, Annual Reviews, 1997., str. 109.
[854] Usp. A. KENDON, „Language and gesture: unity or duality“, *Language and gesture* (ur. D. McNEILL), Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 47.
[855] D. McNEILL, *Hand and Mind*: *What Gestures Reveal about Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992., str. 37.
[856] Isto, str. 11.

posvetili proučavanju izražavanja gluhonijemih osoba, s prvim pokušajima raščlambe tih gestâ i razumijevanja njihove strukture. Rasprave o gestama u devetnaestome stoljeću usmjerene su na pružanje važnih uvida u narav simboličkih procesa i osobito na pitanje podrijetla jezika, s antropologijom i psihologijom kao dominantnim znanstvenim disciplinama, među kojima se izdvajaju Edward Burnett Taylor, Wilhelm Wundt i Garrick Mallery. Zaslužno mjesto pripada i Andrei de Joriu koji je opsežno opisao napuljske geste povezujući ih s izrazima s drevnih fresaka, mozaika i slika, stvorivši tako „novu disciplinu: antropologiju svakodnevnoga života“[857]. Iako početak dvadesetoga stoljeća potiskuje geste na rub kao nevažnu temu i nevažno obilježje jezika, kasnija su proučavanja itekako važna, osobito s empirijskih i biheviorističkih polazišta, kao što je učinio David Efron u prikazu utjecaja kulture na komunikaciju, geste i ponašanje. S istim zanimanjem gestama pristupaju i Paul Ekman i Wallace V. Friesen čije će se glavne zamisli također predstaviti, kao i moderno oživljavanje rasprava o gestama i odnosu prema metaforama.

4. 2. 1. Ciceron o govornikovim gestama

Zanimanje za geste u zapadnoj tradiciji može se pratiti od prvoga stoljeća prije Krista u raspravama najvećega rimskoga govornika Marka Tulija Cicerona (Marcus Tullius Cicero, 106. – 43. pr. Kr.) pod naslovom *De oratore* i *Orator* gdje spominje govor tijela – „sermo corporis“ i rječitost tijela „eloquentia corporis“ misleći na glas i gestikulaciju, pokret koji prati govor.[858] Ovaj najutjecajniji rimski prozni pisac i najveći govornik silne izražajne snage razlikuje izvedbu i gestu kojom se služe glumci i govornici. Pritom podsjeća Katula na teške događaje koje je proživio Gaj Grakho, bratovu smrt koju je oplakivao i govorio o domu u kojemu je napaćena majka u svojoj muci i jadikovkama, koje su, kada je o njima govorio, osobito s riječima popraćenim gestama, izrazom lica i glasom, ostavile snažan dojam na slušatelje, toliko snažan da se ni neprijatelji nisu mogli suzdržati od suza: „Quae sic ab illo esse acta constabat oculis, voce, gestu, inimici ut lacrimas tenere non possent.“[859] U tome se

[857] A. SCHNAPP, „Antiquarian studies in Naples at the end of the eighteenth century: From comparative archaelogy to comparative religion“, *Naples in the eighteenth century: The birth and death of a nation state*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 161.
[858] Usp. F. GRAF, „Gestures and conventions: the gestures of roman actors and orators“, *A Cultural History of Gesture: From Antiquity to the Present Day* (ur. J. BREMMER i H. RODDENBERG), Polity Press, Oxford, 1991., str. 38; CICERO, *De oratore* III, 222; *Orator*, LV.
[859] CICERO, *De oratore* III, 214: „Po općoj suglasnosti, ove je riječi izveo uz takve poglede, glas, pokrete, da čak ni njegovi neprijatelji nisu mogli zadržati suze.“ Prijevod preuzet iz: Marko Tulije CICERON, *O govorniku* (prevela Gorana Stepanić) Matica Hrvatska, Zagreb, 2002., str. 301.

najviše ogleda razlika između govornika, koji vjerno, istinito približava stvarni život, i glumca, koji je oponašatelj: „...genus hoc totum oratores, qui sunt veritatis ipsius actores, reliquerunt; imitatores autem veritatis, histriones, occupaverunt“ – „govornici, koji su sami prenositelji stvarnoga života [istine], napustili su to, a glumci, oponašatelji stvarnoga života, preuzeli.“ [860] Vješto pritom razdvaja dvije vrste zanimanja; govornici se bave stvarnim (veritatis – stvarnim životom, istinom), a glumci nestvarnim, izmišljenim događajima, što upućuje na obrnuti odnos između mimeze i istinitosti.[861] Ovaj je odnos između govornika i glumca Ciceronu neprestana podloga na kojoj razvija temu govora i geste, koju ovdje nije potrebno detaljno slijediti, nego reći više o uporabi ruku kao dijela govornikovih gesta.

Za vrijeme govora, savjetuje Ciceron u *De Oratore*, pokreti ruku trebaju pratiti riječi, nadopunjavati ono što se govori, a ne biti preživahne i privlačiti pozornost prekomjernim kretnjama ili eksplicitnim prikazom teme: „...manus autem minus arguta, digitis subsequens verba, non exprimens.“[862] Geste, osobito one kojima se prenose riječi i osjećaji, mogu postati teatralnima, previše sličnima onima koje rabe scenski glumci: „Omnes autem hos motus subsequi debet gestus, non hic verba exprimens scaenicus, sed universam rem et sententiam non demonstratione sed significatione declarans...“ – „A sve ove osjećaje moraju pratiti pokreti – ne ovi scenski, koji izražavaju pojedine riječi, nego oni koji tumače opći sadržaj i misao, ne pokazujući nego naznačjući...“[863]

Ciceron se zadržava na općim načelima uporabe i ne određuje kojim bi se gestama govornik trebao služiti da bi učvrstio svoj govor, ali se jasno prepoznaje da prihvaća i odobrava pojedine geste ruku, s upozorenjem da to bude umjereno: „Idemque motu sic utetur, nihil ut supersit“ – „Tako će se služiti pokretom da se ništa ne čini suvišnim.“[864] Naglašena suzdržanost i umjerenost u gestama očituje se i u Ciceronovim savjetima i zabranama što bi govornik morao izbjegavati dok govori. Poželjno je u govoru imati različite varijacije glasa, podizati glas, stišavati ga s uspravnim i uzvišenim držanjem i umjerenim pokretima tijela. Isto tako pokrete stopala izvoditi rijetko i umjereno, samo dok se kreće na govornici, bez savijanja

---

[860] Isto.

[861] Mimeza (grč. μίμησις – oponašanje) je jedan od važnijih starogrčkih estetičkih i pjesničkih pojmova s golemim utjecajem na ustroj zapadnoga mišljenja o umjetnosti. Platon izvodi ovaj pojam iz slikarstva i kiparstva, inertnih umjetnosti, koje djeluju na temelju zbiljskih predlošaka i u prvome planu je oponašanje. Mimeza je stoga „izvedena, sekundarna djelatnost u odnosu na djelatnost prirode, koja već i sama oponaša božanski poredak ideja“. Aristotel pak polazi od pjesništva i glazbe, progresivnih umjetnosti, koje nastaju iz nadahnuća i u prvome je planu prikazivanje, predočavanje. Pojmu mimeze Platon suprotstavlja pojam dijegeze (grč. διήγησις - pripovijedanje) – pripovjedničko kazivanje, što se odrazilo u suvremenoj književnoj i kulturnoj teoriji. Usp. V. BITI, isto, str. 316 i 317.

[862] CICERO, isto, 220.

[863] Isto; prijevod preuzet iz: Marko Tulije CICERON, *O govorniku*, str. 303 i 304.

[864] Usp. J. HALL, „Cicero and Quintilian on the Oratorical Use of Hand Gestures“, Classical Quartely, sv. 54, br. 1, JSTOR, 2004., str. 144; CICERO, *Orator*, LIX.

vrata i stiskanja, podizanja i spuštanja prstiju. Radije neka lagano govornik zanjiše čitavo tijelo i služi se pregibima, služeći se rukom u dijelovima govora koji traže energičnost.

Lice, uz glas, ima najsnažniji utjecaj i na njemu se odražava dostojanstvo i ljepota izričaja. Oči treba uskladiti s izrazom lica i čuvati od neprimjerenosti i grimasa. Kao što je lice slika duše, tako su i oči svjedoci o onome što se u njoj zbiva. Radost ili tuga koju oči odražavaju ovise o onome o čemu se raspravlja: „Nam ut imago est animi vultus, sic indices oculi; quorum et hilaritatis et vicissim tristitiae modum res ipsae de quibus agetur temperabunt.“[865]

O važnosti usmjeravanja pozornosti na oči, prodoran pogled, način gledanja Ciceron govori i u *De Oratore* podsjećajući da očima ukazujemo na djelovanje našega duha, tako da pogled očituje slaganje s govorom duše, što je prirodan dar da drukčijim glasom možemo izraziti svoje osjećaje: „...est enim actio quasi sermo corporis, quo magis menti conguens esse debet; oculos autem natura nobis... ad motus animorum declaradnos dedit, qua re in hac nostra actione secundum vocem vultus valet...“ – „Jer izvedba je nešto poput govora tijela i to više mora biti usklađena s duhom. A oči nam je priroda dala... da ukažemo na osjećaje i zato je u našoj izvedbi o kojoj sada govorimo po važnosti odmah do glasa izraz lica, a njime upravljuju oči.“[866]

U objema se raspravama naglašava da geste ne bi smjele biti ometajuće, s izričitim odobravanjem gesta ruku koje su izražajne i učinkovite, diveći se gestama ruku Marka Antonija i osobito Krasovim gestama kažiprsta (*De Oratore*, 2, 188). Ali Ciceron, unatoč jasnoj zamisli, ne precizira geste koje bi govornik trebao ili ne bi trebao rabiti niti ih razlaže, što je posve u skladu s prevladavajućom rimskom govorničkom tradicijom po kojoj su se izbjegavale formalne podjele i detaljni opisi pojedinačnih gesta.[867]

Najvažnije ipak na što je ovaj autor upozorio jest jednostavan, skroman, nepreuzetan, jasan i ispravan stil koji treba resiti govornika da mu govor ne bude kao besciljno lutanje, nego opuštena šetnja. Treba se štedljivo služiti govornim figurama, a tako i metaforama, zazirući od novih riječi. Ako se, pak, služimo metaforama, treba ih uzimati iz svakodnevoga govora. Zato „će govornik u svojoj izvedbi biti diskretan, njegov nastup neće biti teatralan, a gestikulacija i mimika bit će svedeni na minimum“.[868] Glavne Ciceronove misli o uporabi gestâ u govoru razvija drugi veliki rimski pisac i učitelj govorništva Kvintilijan koji za njega kaže da je ime za govorništvo – „ut Cicero iam non hominis nomen sed eloquentiae habeatur“

[865] Usp. CICERO, isto, LIX i LX.
[866] Usp. F. GRAF, isto; *De Oratore*, III, 222 i 223; M. T. CICERON, isto, str. 304.
[867] Usp. J. HALL, isto, str. 146.
[868] M. BEKER, *Kratka povijest antičke retorike: s odabranim ulomcima iz antičkih tekstova*, Naklada ArTresor, Zagreb, 1997., str. 46.

i ne skuplja samo kišnicu s neba nego izvire živom vodom – „Non enim pluvias, ut ait Pindarus, aquas colligit, sed vivo gurgite exundat“, jer mu je Providnost dodijelila posebnu povlasticu da rječitost u njemu iskuša sve svoje moći – „dono quodam providentiae genitus in quo totas vires suas eloquentia experiretur“. [869]

4. 2. 2. Kvintilijanov sustavni pristup

Prvo stoljeće u rimskoj tradiciji govorništva osobito je obilježeno prvim Kvintilijanovim raspravama u surječju retorike i izričitim zapostavljanjem i zabranom uporabe ikoničkih gesta jer je važno da se rimski govornik vrlo jasno razlikuje od pantomimičara koji su stvarali pantomimske predstave starogrčkih drama za niže slojeve. Marko Fabije Kvintilijan (Marcus Fabius Quintilianus, oko 35. – 95.) prvi je javni učitelj govorništva u Rimu i napisao je glasovitu raspravu o govorništvu *Institutio oratoria* (*Govornikova izobrazba*) u dvanaest knjiga. U jedanaestoj knjizi nalazimo jedini sačuvani tekst iz rimskoga doba u kojemu se, nakon općega uvoda i rasprave o glasu i izgovoru, detaljno govori o govoru tijela, gestama, držanju i gestikulaciji. Geste su, otvoreno kaže Kvintilijan, skupa s drugim dijelovima govora, usmjerene na osjećaje; njima govornik izražava vlastite osjećaje koje zauzvrat izazivlju slične osjećaje u slušateljima. Tako geste imaju cilj psihagogije – „osvajanje ljudskih duša“, kako se Platon podcjenjivački izrazio o govorništvu koje smjera uglavnom na osjećaje, a ne na um slušatelja.[870]

Ako se može reći da poslije Cicerona ostaju praznine u opisu gestâ, Kvintilijan detaljno opisuje mnoštvo pokreta koje govorniku pomažu, ali i one koje štete u govoru, od pokreta glave, očiju, nosa, ruku, šake, prstiju i čitavoga tijela. Osim što nabraja širok raspon gesta, često i tumači njihovo značenje, jer mnoge od tih gesta nisu poznate običnim ljudima ili su pak imale drukčije značenje u govorništvu od onoga u svakodnevnome govoru. Ali ni on, osim rudimentarno, ne nudi kategorizaciju gestâ.

Kvintilijan razlikuje geste koje „prirodno proizlaze iz nas istodobno s našim riječima“ („Et hi quidem de quibus sum locutus cum ipsis vocibus naturaliter exeunt gestus“) od onih koje upućuju na stvari oponašanjem („alii sunt qui res imitatione significant“) i upozorava da govornik mora izbjegavati vrstu gesta kojima se oponaša („quod est genus quam longissime in actione fugiendum“), jer govornik ne smije naličiti plesaču, s gestama koje su prilagođene

[869] KVINTILIJAN, *Institutio oratoria*, X, 1, 112 i 109, u: *The Institutio oratoria of Quintilian*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, William Heineman LTD, London, 1968., str. 62 i 64.
[870] Usp. F. GRAF, isto, str. 40.

njegovoj misli, a ne stvarnim riječima. Osobito nije dopušteno služiti se pokretima ruku i drugim dijelovima tijela, gestama i glasom za oponašanje stavova ili za ilustraciju onoga što se može izreći: „Govornik bi trebao biti što različitiji od plesača, a njegova gesta trebala bi biti prilagođena njegovoj misli prije negoli njegovim stvarnim riječima, što je praksa koju su nekada davno usvojili čak i dostojanstveniji scenski izvođači. Stoga bih mu trebao dopustiti da ruku usmjeri prema svome tijelu kako bi pokazao da govori o sebi ili da ukaže na nekoga drugog na koga aludira, skupa s drugim sličnim gestama koje ne moram spominjati. Ali, s druge strane, ne bih mu dopustio da se služi rukama u oponašanju stavova ili ilustracije nečega što bi mogao izreći.“[871] Ovaj se trag nastavlja u njegovu jasnom razgraničenju govornikovih gesta od spontanih gesta, gesta iz svakodnevnoga života i običnih ljudi, a posebice od gesta stranaca, među kojima izrazito od Grka. Ipak najupornije ustrajava na opoziciji između govornikove i scenske gestikulacije, s neprestanim nastojanjem oko strogoga razgraničenja među njima. Stoga, kao što je i Ciceron tvrdio, najveći je porok rimskomu govorniku ostaviti dojam da je glumac.[872]

Mnoge geste o kojima Kvintilijan govori nedvojbeno su izrazi osjećajâ, kao pokreti glavom kojima se može izraziti mnogostruko značenje; osim pokreta glavom koji ukazuju na pristanak, odbijanje i potvrđivanje, postoje i oni kojima se izražava skromnost, oklijevanje, čuđenje, ogorčenje, sram, sumnja, divljenje. Pogrješno je, međutim, upozorava ovaj autor, ograničiti geste samo na pokrete glave, u čemu se slažu i predavači glume jednako kao i učitelji govorništva.[873] U izražavanju osjećajâ, tuge, radosti, ponosa, kao i pokornosti, prijetnje, laskanja, najsnažniji je pogled jer zaokuplja pozornost slušatelja i prije nego što počnemo govoriti. Pogled u slušateljima izazivlje naklonost ili odbojnost i prenosi svijet značenjâ često rječitije od svih riječi.[874] Očima se, više nego ičim drugim, otkriva narav uma jer sjaje od veselja ili su zamagljene od tuge, sa suzama kao tumačima naših osjećaja. Osim toga mogu odražavati ravnodušnost, ponos, blagost i ljutnju.[875] Velik se učinak postiže i obrvama, jer se njihovim podizanjem i spuštanjem donekle oblikuje izraz očiju; ljutnja se izražava stezanjem, tuga spuštanjem, radost podizanjem i širenjem obrva, kao i odbijanje i prihvaćanje.[876]

Kvintilijan nastavlja govor o pokretima usana i nosnica kojima se također izražavaju osjećaji poput prijezira, gnušanja, ali i poruge, podsjećajući na nepristojne geste i ružne

[871] KVINTILIJAN, *Institutio oratoria*, XI, 3, 88 – 89,., str. 290 i 291.
[872] Usp. F. GRAF, isto, str. 39.
[873] Usp. KVINTILIJAN, isto, XI, 3, 71.
[874] Usp. isto, XI, 3, 72.
[875] Usp. isto, XI, 3, 75.
[876] Usp. isto, XI, 3, 79.

navike koje treba odbaciti. Tako nije primjereno gristi ili lizati usne jer bi njihovi pokreti trebali biti lagani pa i onda kada se rabe u izgovoru riječi: „ore enim magis quam labris loquendum est“ – „treba govoriti ustima više nego usnama“.[877] Potom prelazi na druge dijelove tijela, vrat, ramena sve do ruku na kojima se najviše zadržava tvrdeći da bi bez ruku svako djelovanje bilo oslabljeno i prikraćeno. Rukama tražimo, pozivamo, odbacujemo, prijetimo, molimo, izražavamo odbojnost, strah, radost, tugu, oklijevanje, pokajanje, mjeru, količinu, vrijeme, odobravanje, čuđenje i sl. Zbog ove mnogostrukosti i izražajnosti ruku Kvintilijan zaključuje da drugi dijelovi tijela mogu pomoći govorniku, a za ruke se gotovo može reći da govore: „Nam ceterae partes loquentem adiuvant, hae, prope est ut dicam, ipsae locuntur.“ I jedino je jezik ruku univerzalni svim narodima i nacijama na zemlji koji govore različitim jezicima: „...ut in tanta per omnis gentes nationesque linguae diversitate hic mihi omnium hominum communis sermo videatur.“[878]

U nekoliko se odjeljaka detaljno opisuju značenje gestâ ruku, primjerice stisnutom se šakom izražava ljutnja, bijes, ali i žaljenje, grižnja savjesti ako se šaka pritisne na prsa. A najviše prostora zauzimlju pokreti prstiju, s detaljnjim opisom pojedinoga prsta i kombinacije prstiju kojom se slušateljima prenosi određen sadržaj.[879]

Na kraju treba reći da je Kvintilijan svojim raspravama o gestama snažno utjecao na kasnija proučavanja. Uistinu je dojmljiv i zadivljujući Kvintilijanov katalog gesta, osobito ruku, kojima se obično govornici služe, ali i onih koje nisu primjerene. Njegov je prinos velik jer prvi posvećuje pozornost detaljima i preciznomu opisu gestâ ruku, kao i metodičkomu izlaganju svih vidova njihove uporabe koji pomažu govorniku u uspješnijoj izvedbi. Vrijednost njegovih rasprava raste ako znamo da govorništvo u rimskome dobu nije težilo opisu gestâ kao popratnih pojavnosti u govornikovu nastupu ili u običnoj komunikaciji.

4. 2. 3. Geste kao univerzalni jezik u sedamnaestome i osamnaestome stoljeću

Prvi se pokušaji sustavnijega prikaza i kategorizacije gestâ pojavljuju istom u sedamnaestome stoljeću s Govannijem Bonifacciom (1547. – 1635.), književnikom i pravnikom, koji je 1616. u Veneciji objavio *L'arte de' cenni*, raspravu o značenju gestâ uglavnom pisanu i motiviranu željom da se ponovno uspostavi sveti jezik kojim nas je Bog obdario i što je svima bilo zajedničko prije nego su ljudi izumili govorne jezike, koji služe

[877] Usp. isto, XI, 3, 80 – 81.
[878] Usp. isto, XI, 3, 85 – 87.
[879] Usp. isto, XI, 3, 92 – 120.

samo tomu da ljude razdvoje i opterete intelektualnim naporima.[880] Jasno se prepoznaje zamisao o univerzalnome jeziku gestâ kojim bi se srušile sve zaprjeke u razumijevanju postavljene zbog različitih jezika i umjetnih načina govora.[881] Ovo je djelo imalo znatan odjek i Bonifacciu donijelo ugled. Na to je podsjetio Benedetto Croce naglasivši da je Bonifaccio napisao opsežno djelo na 623 stranice, s naslovom koji izgleda kao program, i postao pretečom u ovoj vrsti proučavanja, više od dvaju stoljeća prije De Joria.[882]

U izricanju namjere svojega djela Govanni Bonifaccio na naslovnoj stranici predstavlja strukturu i sadržaj sa znakovitim izrazom za geste – „nijema rječitost“ („muta eloquenza“) – koji je posudio iz Tassova romana *Oslobođeni Jeruzalem* (IV, 85): „Umijeće gestâ kojim se tvori vidljiva pripovijest, [a] radi se o nijemoj rječitosti, koja nije drugo do pričljiva tišina. Podijeljeno je u dva dijela. U prvome se radi o gestama, koje radimo dijelovima naših tijela, otkrivajući njihovo značenje što je potvrđeno autoritetom slavnih autora. U drugom se pokazuje kako se tim znanjem koriste sva slobodna i mehanička umijeća. Nova građa važna svim ljudima, a ponajviše Prinčevima, koji se, zbog svoga dostojanstva znaju bolje izraziti gestama nego riječima.“[883]

Prvi se dio sastoji od četrdeset četiri poglavlja u kojima se govori o pojedinim dijelovima tijela i pokretima vezanim za njih, koje Bonifaccio nazivlje „cenni“ s poprilično širokim značenjem, od pokreta, geste, znakova, migova, kretnja (pojmovi 'atto', 'cenno', 'segno' i 'gesto' za njega su gotovo sinonimi). On također govori o položaju i držanju tijela uključivši i bradu, kosu, odjeću koji pridonose potpunijoj slici unutarnjih izraza. Svoja tumačenja značenja pojedinih pokreta nastoji potkrijepiti biblijskim, klasičnim, srednjovjekovnim i sudobnim mjerodavnim izvorima. Primjerice za gestu spuštanja glave kao znak poštovanja i poniznosti poziva se na slavne pisce Kvintilijana, Ovidija, svetoga Augustina, Petrarke, Dantea i Ariosta, razlikujući pritom spuštanja glave na jednu stranu kao gestu kojom se izražava tuga, a da spuštanje i podizanje iznenada znače pristanak.[884]

---

[880] Usp. A. KENDON, „On the Origins of Modern Gesture Studies“, *Gesture and the Dynamic Dimension of Language*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2007., str. 13.

[881] Usp. J. R. KNOWLSON, „The Idea of Gesture as a Universal Language in the XVIIth and XVIIIth Centuries“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 26, br. 4., University of Pennsylvania Press, 1965., str. 496; G. BONIFACCIO, *L'arte de' cenni*, Vicenza, 1616., str. 19 i 21 (ponovno izdano u Zel. Editione, Treviso, 2018., str. 11 – 12.

[882] Usp. S. CVETNIĆ, „Prinčevi i pokreti: traktat L'arte de' cenni (1616) Giovannija Bonifaccia i ciklus o svetom kralju Ladislavu u staroj Zagrebačkoj katedrali (1690)“, Književna smotra, 2018., str, 17; B. CROCE, „Aneddoti di storia civile e latteraria XV. Il 'linguaggio dei gesti'“, u: *La Critica. Revista di litteratura, storia e filosofia diretta da B. Croce* vol. XXX, 1931., str. 223 – 228;

[883] S. CVETNIĆ, isto.

[884] Usp. G. BONIFACCIO, isto, str. 19 i 21; B. FURLOTTI, „The performance of displaying: Gesture, behavior and art in early modern Italy“, *Journal of the History of Collections*, sv. 27, br. 1, Oxford University Press, 2015., str. 1.

Glavna je Bonifacciova misao da su geste prirodnije za naš um od riječî. Zato se odlučio ponuditi širok pregled različitih gesta i sustavno opisati više od šeststo gesta, ne samo simboličke i biblijske nego i spontane geste koje se rabe u svakodnevnoj komunikaciji. U drugome dijelu autor nastoji pokazati sveopću razumljivost gestâ i njihovu primjenu na raznim poljima, povijesti, etike, politike, medicine, glazbe... pjesništva i osobito slikarstva jer slike imaju posebno velik učinak na dušu. Slika je, naime, univerzalni medij koji razumiju svi ljudi i izražava geste živopisnije i lakše od pjesništva, koje je ograničeno različitim jezicima.[885] Različite mogućnosti primjene dovode Bonifaccia do zaključka da bi govor tijela (geste) mogao plodno zamijeniti „nerazmrsivu zbrku govora“.[886] Za njega je „cenno“ radnja ili gesta, ali i znak kojim se možemo izraziti. Razlikuje univerzalne (spontane) geste i kodificirane (društvene ili simboličke). Simboličke se geste rabe u posebnim okolnostima, na primjer za vrijeme mise imamo razne vrste gesta kojima se izražava blagoslov. Zanimljivo je njegovo tumačenje podizanja ruku k nebu, kao gesta zahvale za primljene darove, kao da osoba želi zagrliti noge njegova Veličanstva, ili želi primiti milost koju očekuje od Neba dok se moli. Ovu gestu Bonifaccio nazivlje prirodnom, jer se razumijeva kao prirodni, dnevni izraz. Oslonac za gestu podizanja ruku, kao i za pogled prema nebu nalazi u El Grecovoj slici, s nekoliko varijacija: lice okrenuto prema nebu označava okrenutost duše prema Bogu, oči okrenute prema nebu odražavaju molitvu, zahvaljivanje Bogu.[887]

Detaljniji prikaz pojedinih gesta, osobito onih vezanih za slike, ne bi pridonio ovomu radu pa se može zaključiti da je Bonifacciova rasprava koristan izvor i velik iskorak u procesu sustavnijega prikaza, tumačenja uporabe i razumijevanja gestâ „od glave do pete“. Za Bonifaccia su geste iskrenije od govora, starije, većega dostojanstva, prirodnosti i univerzalnosti. Širok raspon onoga što se može izraziti gestama ovoga je autora naveo na misao da geste zapravo mogu pružiti vrlo učinkovit oblik univerzalnoga jezika.[888] Istina se može simulirati i lakše je govorom prevariti. Namjera mu je bila prikazati dinamičnu fizionomiju, umijeće kako razlučiti unutarnje stanje iz vidljivih tjelesnih pokreta. Na nedostatke u njegovu pristupu upozorila je Paula Cassella osobito u pogledu rasporeda gestâ, koji je, doduše, anatomijski sustavan i stručan, ali nije funkcionalan. Geste se izoliraju jedna od druge i nema zakona kombinacije, nema sintakse pa djeluju kao „rječnik bez gramatike“. I David Clement (1754.) je ustvrdio da Bonifaccio ne poučava kako govoriti gestama, nego

[885] Usp. G. BONIFACCIO, isto, str. 554 i 555.
[886] Usp. isto, str. 12.
[887] Usp. isto, str. 43 – 44; 120.
[888] J. R. KNOWLSON, isto, str. 495.

više govori o tome koje su ideje drevni ljudi pridavali dijelovima tijela u svojim različitim pokretima.[889]

Treba spomenuti da je o gestama kao tjelesnome izražavanju u to vrijeme raspravljao i Francis Bacon (1561. – 1626.) u *De Augmentis Scientiarum* iz 1623., riječ je o latinskome prijevodu i proširenju njegova djela iz 1605. *Advancement of Learning*. U četvrtoj knjizi Bacon spominje da Aristotel zanemaruje govor o ljudskome tijelu u pokretu, s izrazima i gestama, i usmjeren je samo na stanje mirovanja. Gestama se osobito bavi u šestoj knjizi s postavkama iz logičke, a ne govorničke tradicije jer geste ne moraju označavati riječi, nego i stvari, mogu biti sredstvom prenošenja raznolikosti pojmova, misli i komunikacije među ljudima koji govore različitim jezicima. Bacon povlači sličnost između gestâ i hijeroglifa na temelju toga što oboje nalikuju onomu što označavaju.[890] Ipak ova Baconova rasprava o gestama nije ostavila veći trag i ostala je samo na prijedlogu za univerzalnim jezikom.

Poslije Bonifacciova djela objavljene su, 1644. godine, rasprave engleskoga filozofa i liječnika Johna Bulwera (1606. – 1656.) pod naslovom *Chirologia* i *Chironomia*[891], u kojima autor iznosi uvjerenja o gestama kao prirodnome čovjekovu jeziku. Ovaj autor pretpostavlja da su govorni jezici umjetni izumi, a „prirodni jezik ruke“ nešto je što se trebalo otkriti izravnim proučavanjem čovjekovih izraza. Zapravo se time želi pokazati kako jezik proizlazi iz pojmovnih shema koje se izvode iz tjelesnih iskustava, jer jezik odražava prirodu; ljudi su dio prirode i „izvorni i savršeni jezik leži duboko u nama samima“.[892] Za Bulwera ruka „govori sve jezike“ i općenito je svi razumiju i poznaju, bez obzira na razlike među jezicima. To je, nastavlja on, „jedini govor koji je prirodan za čovjeka, može se nazvati jezikom i općim jezikom ljudske prirode, koji, bez poučavanja, ljudi u svim krajevima svijeta pogodnima za život na prvi pogled najlakše razumiju“.[893] Štoviše, geste su neusporedivo nadmoćnije u odnosu na riječi, primjer upečatljiva učinka i bržega izvođenja. I, što je najvažnije, kao znakovni jezik razlikuju se od svih govornih jezika po tome što su prirodan jezik koji bi se mogao univerzalno razumjeti bez učenja i prijevoda. Riječ je o prvotnome obliku jezika koji

---

[889] Usp. J. WOLLOCK, „Renaissance philosophy: Gesture as universal language“, *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, De Gruyter Mouton, Berlin – Boston, 2013., str. 369; P. CASSELLA, „Un dotto e curioso trattato del primo Seicento: L’arte de’Cenni di Giovanni Bonifaccio“, *Studi Secenteschi* ,sv. 34, 1993., str. 344.
[890] Usp. J. WOLLOCK, isto, str. 370.
[891] Puni je naslov ovoga djela: *Chirologia: or the naturall language of the hand. Composed of the speaking motions, and discoursing gestures thereof. Whereunto is added Chironomia: or, the art of manvall rhetoricke. Consisting of the natural expressions, digested by art in the hand, as the chiefest instrument of eloquence*, Thomas Harper, London, 1644.
[892] Usp. A. KENDON, isto, str. 13 i 14.
[893] J. BULWER, *Chirologia*, str. 3

je zapravo „imao sreću izbjegnuti prokletstvo zbog pomutnje u Babilonu pa je od tada bio posvećen i postao svetim jezikom izrazima ruku našega Spasitelja; čitave geste dale su sveto dopuštenje našim prirodnim značenjima. I Bog nam govori znacima ruke (kako primjećuje Bernard) kada čini čuda, koja su pravi znaci njegove Ruke.“[894] U *Chirologiji* i popratnoj *Chiromaniji*, prvoj govorničkoj raspravi na engleskome jeziku o gestama, pokušao je Bulwer zapisati rječnik pokreta ruku i ostalih tjelesnih pokreta, s posebnim osvrtom na neke od prepoznatljivih gesta ruku poput ispruženih ruku kao izraza preklinjanja, savijanja kao izraza tuge i sl., ukupno navedenih i opisanih sto trinaest gesta ruku i pedeset šest prstiju. Geste ruku, zbog svoje raznolikosti, posebno su prikladno sredstvo u govorništvu jer „same po sebi govore i pokazuju umne izvore odakle prirodno potječu“, ali zbog pozitivnoga utjecaja na govor.[895] Na primjeru jezika gluhonijemih, da ruka može poslužiti kao izvrsna zamjena za jezik, ali i poslužiti kao pratnja, izrasta Bulwerovo uvjerenje da je gesta očit jezik koji ljudi trebaju usvojiti kao zajednički.[896] Neskriveno opisuje snažne dojmove: „...to čudo nužnosti koje priroda čini u ljudima koji su rođeni gluhi i nijemi; koji mogu govornički raspravljati i osporiti znakovima i s nekom vrstom nijeme i logističke rječitosti nadvladati svoje zadivljene protivnike; pri čemu su neki tako spremni i izvrsni... da im se značenja savršeno razumiju.“[897]

O jeziku i poučavanju gluhonijemih dvadesetak godina prije govorio je Juan Pablo Bonet (1560. – 1620.), španjolski svećenik i pedagog koji je višedimenzionalnim pristupom pomogao razviti jednu od naranijih i najuspješnijih metoda u izobrazbi gluhih i u poboljšavanju njihovih kominikacijskih vještina. Skrenuo je pozornost na jedinstven status geste kao prirodnoga jezika, s napomenom da se gluhonijemi razumiju pomoću istih znakova, gestâ koje su prirodne, iako se otprije ne poznaju. Ali se Bonet, za razliku od Bulwera, nije zalagao za to da se geste prihvate kao univerzalni jezik.[898] Iako se u engleskome znakovnom jeziku i danas rabe pokreti ruku koje opisao John Bulwer, najveći njegov prinos u zauzetome proučavanju gestâ ipak je naglašavanje odnosa gestâ prema jeziku i spoznaji, kao nagovještaj kasnijih modernih i kognitivnih pristupa.[899] U šesnaestome su stoljeću geste imale važnu ulogu u poučavanju gluhih osoba u zamislima španjolskoga benediktinca Pedra Poncea de Leóna (1520. – 1584.), koji je prvi razvio metode poučavanja gluhih osoba i koji se služio

[894] Isto, str. 7.
[895] Usp. isto, str. 165.
[896] Usp. isto, str. 5; J. R. KNOWLSON, isto, str. 497.
[897] Isto.
[898] Usp. J. R. KNOWLSON, isto, str. 501.
[899] O tome više u članku Jeffreya Wollocka: J. WOLLOCK, „John Bulwer (1606-1656) and the significance of gesture in the 17th-century theories of language and cognition“, *Gesture*, sv. 2, br. 2, John Benjamins Publishing Company, 2002., str. 227 – 258.

gestama kako bi svoje učenike naučio govoriti, kao što je u sedamnaestome stoljeću John Wallis (1616. – 1703.), „prvi uspješni učitelj engleskoga jezika za gluhe, preopoznao potrebu za gestom kao sredstvom za premošćivanje jaza koji isprva postoji između učitelja i učenika“.[900]

Osamnaesto stoljeće ponovno donosi posebno zanimanje za geste, izdvojivši dvojicu autora, Giambattistu Vica (1668. – 1744.) u Napulju i Étienna Bonnota de Condillaca (1714. – 1780.) u Parizu, koji su gotovo u isto vrijeme, na temelju znakovnoga jezika i gestikulacije gluhonijemih kao istinskoga jezičnog izražavanja, tvrdili da je gesta prvi oblik jezika. Ova je zamisao potaknula zanimanja za geste kao osnovu za univerzalni jezik iako se ubrzo došlo do spoznaje da su geste kao i govorni jezici podložne povijesnim promjenama. Vico, „veliki erudit i pronicljiv duh“, u svojemu izlaganju o postanku govora navodi tri faze u ljudskoj povijesti za koje je vezana i posebna vrsta jezika: doba bogova u kojemu prevladava sveti, božanski, hijeroglifski jezik; doba heroja sa simboličnim jezikom i doba ljudi s govornim jezikom. On prihvaća biblijsku pripovijest o božanskome podrijetlu govora i kaže da su se ljudi poslije potopa iznova počeli služiti gestama i tjelesnim pokretima, a tek su poslije uključili i glasovnu komunikaciju. U početku su oponašali objekte i pojave nijemim gestama i jednosložnim povicima na temelju iskustva s prirodom, poput udara groma oponašali su kao da podrhtava nebo i uzvikivali. Glas je samo pratio oponašanje i prve su riječi zapravo bile obredi koji su služili kao metafore za događaje.[901] Pritom su povezivali munje i gromove s vrhovnim bićem, Bogom kao sveprisutnim i mislili da im govori i objavljuje se znakovima, svojevrsna epifanija, upravo onako kako su oni međusobno komunicirali znacima i govorom tijela.[902] Vico se služi ovim slikama u prikazu faza čovjekova razvoja, od najranijih oblika ljudske komunikacije do stjecanja sposobnosti govora, kako bi zapravo naglasio moć razuma i spoznaje. Presudna je misao koja je pokretač mentalnih slika i kada se jezik svodio samo na znakove i geste.[903] Prijelaz sa znakovnoga na govorni jezik za Vica predstavlja temeljni iskorak, „ključ“ nove znanosti. U pristupu podrijetlu jezika i pisama, predlaže on, svi bi filozofi i filolozi trebali imati u vidu da su prvi ljudi stvarali ideje pomoću onoga što ih okružuje, potom su se izražavali gestama i predmetima koji su imali prirodne odnose s idejama i sebe su izrazili jezikom s prirodnim značenjima.[904]

---

[900] Usp. J. R. KNOWLSON, isto, str. 500.
[901] Usp. G. VICO, (*Scienza Nuova*, 1744. [1725.]) *The New Science*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948., str. 135 (br. 448).
[902] Usp. isto, str. 106 (br. 379) i 114 (br. 401).
[903] Usp. isto, str. 114 (br. 401).
[904] Usp. str. 125 i 126. (br. 431).

Adam Kendon sažimlje Vicov prinos u proučavanju gestâ naglasivši posebno njegov izvorni pogled na podrijetlo jezika i geste kao prvoga oblika izražavanja. Jezik ima korijen u ljudskoj sposobnosti mašte, *fantazije*, iz čega nastaju slike koje se pretvaraju u čine, i to mimetičke i gestne, ili pak natpise. U kasnijim se razdobljima povezuje i uspostavlja odnos između vizualnih znakova i zvučnih oblika kao početak postanka riječi. Jezični je znak izveden pomoću metaforičkoga proširenja iz prikaza slika stvorenih u mašti. Stoga su ljudi najprije komunicirali gestom, a ne govorom. Također Kendon napominje da Vicovo djelo u njegovo vrijeme nije postiglo posebno priznanje, tek su u modernijim proučavanjima njegovi pogledi na jezik i podrijetlo jezika dobili više od usputne pozornosti. Kudikamo je veći utjecaj u osamnaestome stoljeću ostvario Étienn Bonnot de Condillac.[905] Ovaj je francuski filozof i svećenik svojom prvom knjigom „Essai sur l'origine des connaissances humaines" („Esej o podrijetlu ljudskoga znanja") iz 1746. potaknuo velike rasprave u znanstvenim krugovima o „jeziku izvedbe" (*language d'action*). Pojam 'actio' preuzimlje iz grčke i rimske govorničke tradicije, koji postaje nezaobilaznim od 16. stoljeća i može se prihvatiti pretečom govora jer potiče jezičnu sposobnost i omogućava stjecanje istinskoga znanja, što čovjeka razlikuje od životinja, a ne duša.[906] U polazištima se oslanjao na engleskoga empirista Lockea i bio zagovornikom njegovih zamisli, ali je doveo u pitanje njegovu tvrdnju o dvama izvorima, osjeta i refleksije, što se odražavalo na poimanje svijeta i jezika koje se stječe iskustvom i komunikacijom s drugima. Condillac, naime, ne prihvaća da osjetila mogu pružiti intuitivno znanje i kritizira ga osobito zbog toga što je jeziku u epistemiologiji pridao rubnu važnost. Jasno naglašava da se ideje ne mogu kombinirati bez znakova i riječi nam omogućavaju ovladavanje idejama o vanjskome svijetu kao i nadzor nad njima. Stjecanje znanja pokreće jedno načelo, međusobnoga povezivanja ideja i riječi: „Ideje se povezuju sa znakovima, a to je, kako ću pokazati, samo tako da se međusobno povezuju."[907] Čovjek je jedino biće koje ima pristup višim spoznajnim procesima i može ovladati vlastitom maštom, razvijajući tako sposobnost analogije između svijeta oko nas i naših reakcija. To razvija naše znakovne sposobnosti, na temelju čega Condillac razlikuje tri vrste znakova: 1. slučajni znakovi – kao slučajna ponavljanja osjeta koji izazivlju iste ideje; 2. prirodni znakovi – zvukovi i pokreti koji izražavaju osjetna stanja i utvrđeni su prirodom; 3. uspostavljeni znakovi – čovjek ih je

[905] Usp. A. KENDON, *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004., str. 36.
[906] Usp. M. M. COPPLE, „Enlightenment philosophy: Gestures, language, and the origin of human understanding", *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, nav. izd., str. 380.
[907] Usp. isto, str. 381; E. B. CONDILLAC, *Essay on the Origin Human Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str. 5.

stvorio i utvrđeni su sporazumno.[908] Upravo je ovaj prijelaz od prirodnih znakova na uspostavljene znakove srž evolucijskoga scenarija i znakovna je sposobnost stvaranja uspostavljenih znakova pripremila ljudski um za jezik i razumnu misao „omogućivši našim predcima da se popnu iznad područja prirode i teže kulturi".[909] Nakon potopa, kao i nakon babilonske kule, vjerojatno se izgubila *lingua Adamica* i nastupila je znakovna komunikacija, s različitim kricima, tjelesnim pokretima, gestama koji su odražavali osjećaje i interakciju, što je poboljšalo spoznajne sposobnosti i maštu.[910] S povećanjem znakova kojima su se ljudi služili rasla je i mogućnost stjecanja znanja, a to se odrazilo i na povećanje broja riječi u prijelazu iz neartikuliranoga u artikulirani govor i to jednostavno da je „uporaba artikuliranih zvukova postala tako laka da su oni prevladali".[911] Gesta predstavlja prirodni oblik izražavanja i uključuje cjelovitu komunikaciju, osjećaje i misli, a govorni je jezik usmjeren na sadržaj poruke u linearnome slijedu. O prijelazu iz prirodnoga jezika gesta na govorni jezik, izlažući misao o povezanosti geste s misli po kojemu nesvjesni spoznajni procesi postaju svjesni i namjerni, Condillac više raspravlja u djelima *La Logique* (1780.) i *Principes de la Grammaire Francoise* (1802.). U njima „razvija misao da je jezik gestâ omogućio sposobnost analogije dajući holističkoj misli analitičku linearnu strukturu i doveo do govora pomoću međumodalnoga prijenosa. Načelo analogije na kojemu se temelji jezik izvedbe dao je nacrt za metaforičke matrice za izgradnju leksikona. Ukratko, Condillac je uzdrmao sve tri diskursne tradicije s obzirom na podrijetlo jezika."[912]

Spomena su vrijedna i dvojica opata Charles-Michel Abbé de l'Epée (1712. – 1789.) i Roch-Ambroise Cucurron Sicard (1742. – 1822.). Prvi je pokretač novih metoda u izobrazbi gluhih osoba i osnovao je prvu javnu školu za gluhe u Parizu. U želji da im pomogne, naučio je njihov znakovni jezik i izumio sustav metodičkih znakova, povezujući riječi s idejama pomoću gestâ. Pozornost je usmjerio na cjelokupni intelektualni razvoj gluhih osoba koje su pohađale njegovu školu i razvio osobito geste ruku koje su oni rabili spontano, ali i u kombinaciji s drugim razvijenim i dogovorenim znakovima. Tako je uspio stvoriti visoko razvijen jezik metodičkih znakova, dijelom prirodan, a dijelom konvencionalan. Ova mu je dvojnost osobito važna jer svjedoči o univerzalnosti jezika gestâ, kojim bi se mogle prenijeti sve ideje.[913] Abbé de l'Epée postigao je velik uspjeh nakon objavljivanja *Institution des*

[908] Usp. E. B. CONDILLAC, isto, str. 36.
[909] Usp. M. M. COPPLE, isto, str. 382.
[910] Usp. E. B. CONDILLAC, isto, str. 114 i 115.
[911] Usp. isto, str. 116.
[912] M. M. COPPLE, isto, str.
[913] Usp. J. R. KNOWLSON, isto, str. 502 i 503.

Sourds et Muets, 1776., i izazvao zanimanje širih razmjera i prihvaćanje metoda poučavanja u čitavoj Europi. Njegovu metodu u poučavanju gluhih osoba u francuskome jeziku prijevodom pisanih riječi u znakovni jezik, geste, nadogradio je Abbé Sicard u dvama svescima rječnika znakova konkretnih i apstraktnih pojmova. U rječniku je opisao geste koje gluhe osobe i učitelji rabe umjesto riječi, uključujući i znakove za prenošenje gramatičkih odnosa. Opis nije slijedio abecedni red, nego je riječi razvrstao u nizove, najprije onaj koji se odnosio na tjelesne objekte, potom na pridjeve, na apstraktne imenice itd. Za svaku imenicu, pridjev i glagol pružio je definiciju, ali i popratno kratko izlaganje broja i oznaka znakova koje treba učiniti za svaku riječ. Riječ je o vrlo analitičnome pristupu koji pruža klasificiran niz opisa gestâ, za koje Sicard tvrdi da jedino može ispuniti njegov cilj.[914]

4. 2. 4. Devetnaesto i dvadeseto stoljeće

Rasprave o podrijetlu jezika u dvadesetome stoljeću ponovno će oživjeti glavnu misao o gestama kao o prvome obliku jezika i osnovi za univerzalni jezik. Nekoliko autora na polju antropologije i psihologije pokrenut će val zanimanja za geste, među kojima se posebno izdvaja Edward Burnett Tylor (1832. – 1917.) u detaljnome proučavanju znakovnoga jezika gluhonijemih, određenih gesta koje je nazvao „pisanje slika i pisanje riječi“. Kao vrstan antropolog Taylor je u svojemu radu usmjeren na epistemološki odnos prema kulturi, koju određuje u širokome smislu kao cjelinu koja, osim znanja, vjerovanja, umjetnosti, običaja, morala, zakona, navika koje čovjek stječe, također uključuje jezik i govor.[915] Upravo jezik daje na težini proučavanju razvoja kulture, usporedbom gramatike i rječnika pojedinih naroda na različitim stupnjevima civilizacije.[916] On razlikuje jezik s obzirom na oblike komunikacije: vizualno-prostorne sposobnosti koje nazivlje jezikom gestâ, pisanjem slika i riječi, i govor, odnosno izgovaranje i slušanje. Uglavnom se ograničava na jezik gestâ, za koji tvrdi da, kao i govorni jezik, također može biti u potpunosti kodificiran. Slično je s jezikom gluhonijemih, znakovnim jezikom koji najprije služi da se pantomimskim znakovima, a onda i pokretima prstiju, slovima izraze stvari, pojave, djelovanje i sve što je potrebno. Prvi oblik – pantomimski pokreti – jest stvarni gluhonijemi materinski jezik, a drugi je zamjena za slovno pisanje. Dalje ovaj autor razlikuje prirodne znakove, izmišljene unutar gluhonijemih

[914] Usp. isto, str. 505 i 506.
[915] Usp. E. B. TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philospohy, Religion, Language, Art, and Customs*, sv. 1, John Murray, London, 1871., str. 1.
[916] Usp. E. B. TYLOR, isto, str. 149.

zajednica, i umjetne znakove koje su uveli oni koji nemaju slušnih ni govornih oštećenja. Taylor naglašava da je važno obilježje prirodnoga jezika gestâ potpuno očita veza između znaka i onoga što znak označava, ali to ne isključuje i proizvoljnost.[917]

Slična je uvjerenja bio i Wilhelm Wundt (1832. – 1920.), koji je prvi prepoznao da se geste mogu rabiti metaforički, vidjevši poveznicu između razumijevanja gestâ i govornoga jezika jer znakovni jezik gluhonijemih može pružiti uvid u to kako nastaju jezični znakovi. Simboličkim je gestama nazvao one geste koje prenose pojmove iz jedne domene u drugu, ponudivši uporabu gestâ za predstavljanje prostornih i vremenskih pojmova: „Ipak opći značaj simboličke geste sastoji se u prenošenju pojmova koji se trebaju izraziti iz jednoga polja u drugo, dakle, na primjer za označavanje vremenskih pojmova u smislu prostora ili za predstavljanje apstraktnih pojmova kao opažajnih.“[918] Wundt u vrlo utjecajnome djelu *Die Sprache* prati nastanak jezika iz izražajnih pokreta i uspoređuje geste koje rabe gluhe osobe, tradicionalne geste sjevernoameričkih Indijanaca, redovnika cistercita i geste kojima se služe ljudi u Napulju. Duboko je uvjeren da su se geste razvile iz pokreta koji su najprije služili za izražavanje osjećaja, bez komunikacijskoga obilježja, ali su ti ekspresivni pokreti izazivali slične osjećaje i stanja koja su ljudi dijelili međusobno. Razvoj znakovnoga jezika prate različiti semiotički procesi koji svjedoči o preobrazbi od proizvoljnih znakova do jezične sposobnosti.[919]

U krug proučavateljâ treba ubrojiti i Garricka Malleryja koji se posvetio proučavanju načina komunikacije Indijanaca u Sjevernoj Americi, ostavivši najopsežnije izvješće iz 1881. godine o usporedbi znakovnoga jezika sjevernoameričkih Indijanaca u odnosu prema drugim narodima i gluhonijemima.[920] Iako je tvrdio da su znakovni jezici povijesno podređeni i relativno nerazvijeni, samouvjereno je govorio o uvjerljivu dokazu da znakovi čine pravi jezik. Znakovni jezik, ostim toga, nudi beskonačne kombinacije i, kada bi se razvile dijelom kao što je govorni jezik, čovjek bi svojim rukama i prstima, licem, tjelesnim pokretima mogao izraziti bilo koju zamisao koja se može prenijeti riječima. Ali je znakovni jezik u povijesnome tijeku uglavnom služio kao skela ili privremena zamjena za važniju građevinu (misli na

---

[917] Usp. R. P. MOCERINO, „Gesture, Interjection and Onomatopoeia in Edward Burnett Tylor’s Theory of the Origin and Development of Language“, *The origins and development of language: a historical perspective*, u: Theoria et historia scientiarum, sv. XIII, Nicolaus Copernicus University, 2016., str. 74 i 75.
[918] W. WUNDT, *Völkerpsychologie*: *Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, sv. 2, Die Sprache, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922., str. 165.
[919] Usp. J. BRESSEM, „20th century: Empirical research of body, language, and communication“, *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, str. 394.
[920] Usp. A. KENDON, „On the Origins of Modern Gesture Studies“, *Gesture and the Dynamic Dimension of Language*, str. 14.

govorni jezik), pa je odbačena kada je građevina dovršena. Zato se nije moglo očekivati viši iskorak u razvoju znakovnoga jezika.[921] Slično nalazimo i u američkoga jezikoslovca Williama Dwighta Whitneya (1827. – 1894.) koji određuje jezik kao „sredstvo izražavanja ljudske misli“, sastavljen od „nekih sredstava kojima ljudi svjesno i s namjerom predstavljaju svoju misao, do kraja, uglavnom da je obznane drugima“. Geste su jedno od neusporedivo najvažnijih sredstava, uz grimasu i druge znakove, kojima se služimo u komunikaciji gdje uobičajena konvencionalna sredstva nisu od pomoći (npr. s gluhim osobama i osobama različitih jezika) i ondje gdje je u redovitome govoru neizostavna.[922]

Devetnaesto stoljeće obilježio je Andrea de Jorio (1769. – 1851.) svojim djelom iz 1832. *La mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano*. Ovaj svećenik i kanonik, ugledni arheolog i kustos središnjega muzeja u Napulju često je posjetiteljima u muzeju tumačio razne prizore na freskama, vazama, mozaicima i kipovima i zapazio da se geste i držanje tijela na tim prikazima najbolje mogu objasniti u odnosu na svakodnevne dobro poznate geste kojima se obični ljudi toga podneblja služe. Povezujući ih s gestama klasičnoga, antičkoga doba, de Jorio nastoji pokazati izravnu vezu između drevnih i suvremenih Napolitanaca i tako razbiti zabludu o nedostatku prirodne darovitosti duha običnih ljudi. Na nekoliko mjesta u uvodu de Jorio spominje da je zamisao o knjizi o gestama nastala na poticaj i nagovor posjetitelja jer bi za arheologiju bilo vrijedno ako bi se to zapisalo.[923] Knjiga je dobro prihvaćena i doživjela dva izdanja na talijanskome jeziku (1964. i 1979.), a 2000. i prvi prijevod na engleski jezik, s ponovljenim izdanjem dvije godine kasnije.[924]

Uvodno ovaj autor izlaže metodu pristupa gestama, s objašnjenjem sadržaja i tematske podjele i s prijedlozima kako se njome služiti za što bolje razumijevanje drevnih slika. Središnji se dio odnosi na poman opis, tumačenje i komentare više od sto gesta. Jedan od vodećih stručnjaka i promicatelja proučavanja gestâ, ujedno i jedan od pokretača časopisa *Gesture* koji je posvećen isključivo ovoj temi, Adam Kendon, osim što je preveo ovu knjigu, napisao je uvod na osamdeset stranica predstavivši de Joriov prinos i izvornost. Tvrdi da je riječ o prvoj knjizi koja zapravo predstavlja etnografsko proučavanje gestâ i naglašava da je de Jorio izvoran u svojoj želji opisati geste za točno određenu skupinu, kao „kulturno

[921] Usp. G. MALLERY, „The Gesture Speech of Man“, *American Annals of the Deaf and Dumb*, sv. 27, br. 2, Gallaudet University Press, 1882., str. 80.
[922] Usp. A. KENDON, „Language and gesture: unity or duality“, str. 47 i 48.
[923] Usp. A. KENDON, „Andrea De Jorio – The First Ethnographer of Gesture?“, *Visual Anthropology*, sv. 7, br. 4, 1995., str. 373.
[924] Na engleski je jezik preveo Adam Kendon: *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*, Indiana University Press, Bloomington i Indianapolis, 2000.

uspostavljeni komunikacijski kôd sličan jeziku“[925], koji prepoznaje također važnost surječja u odnosu na geste, odnos oblika i značenja, ali i odnos prema drugim govornim tropovima poput metafore, sinegdohe, solipsizma i dr. Za Kendona nema sumnje da je ovaj autor svojim pristupom unio novost jer o gestama ne piše kao o vještini za govornike ili glumce, kao što su činili pisci u sedamnaestome i osamnaestome stoljeću, a još manje kao francuski filozofi i kasniji pisci pod utjecajem darvinizma.

De Jorio, umjesto toga, pristupa gestama kao sastavnim dijelovima napuljske kulture pokazujući neprekinutu vezu napuljskoga načina života i jezika s antikom. Kao što se u svojemu pomnome arheološkom radu izravnoga ispitivanja izvornih nalaza i istraživanja na terenu učvrstio kao vrlo vrijedan proučavatelj, tu je metodu primijenio i na proučavanje gestâ svojih sudobnika. Njegov pokušaj služenja etnografijom u tumačenju arheološke građe prilično je izvoran i prvi se put susreće. Geste su u knjizi predstavljene u odjeljcima, abecednim redom, s raspravama o njihovu značenju i prikazu. Dodatak sadržava i šesnaest slika koje predstavljaju prizore iz svakodnevnoga napuljskog života i opis gestâ kojima se ljudi služe.[926] De Jorio naglašava da se značenje geste može razumjeti samo u odnosu na surječje u kojemu su izvedene, što je „izrazito moderno i nešto što se čak ni danas ne cijeni uvijek u potpunosti“[927]. Osim toga, pristup gestama kakav je ponudio ovaj autor predviđa pristupe koji će prevladavati mnogo kasnije, što daje posebnu vrijednost njegovu djelu i od koristi je za suvremena pučavanja. Čak štoviše, „izvor je informacija za proučavanje dijakronije gestâ, kao i za proučavanje povijesne etnografije uporabe gestâ. De Joriovi opisi određenih gesta često su dovoljno jasni da ih se može rabiti u usporedbi s gestama u uporabi danas; pojedinosti koje de Jorio često pruža o okolnostima u kojima se rabe geste dopuštaju nam neke korisne zaključke o ulozi geste u napuljskome društvu njegova vremena.“[928] Ne ulazeći u detaljan de Joriov opis gestâ, može se zaključiti da je knjigom *La mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano,* cjelovitim opisom i opsegom, bio ispred svojega doba i izvan svake usporedbe u proučavanju ove teme.

Početak dvadesetoga stoljeća donosi određenu pomrčinu u proučavanjima gestâ, osjetno slabi zanimanje za geste i u onim poljima koji su bili glavni pokretači, lingvistika, antropologija i psihologija.

---

[925] Isto, str. xx.
[926] Usp. A. KENDON, „Andrea De Jorio – The First Ethnographer of Gesture?“, str. 374.
[927] Usp. isto, str. 377.
[928] Isto, str. 379 i 380.

Od posebne je važnosti u proučavanju gestâ rad Davida Efrona[929], koji se služio snimanjem i usporednim raščlambama uprabe gestâ u različitim kulturnim skupinama, pokazavši da postoje zapanjujuće razlike kako se među različitim useljeničkim skupinama (Židovi koji govore jidiš i Talijani s juga Italije) geste rabe u svakodnevnome međudjelovanju. U središtu je njegova promatranja razumijevanje kako su geste i govor međusobno povezani i rabe se skupa, te kako geste djeluju u odnosu na govorni diskurs, što se uzima kao prva, temeljita i bogata uvidima moderna studija, prekretnica u proučavanjima.[930] Efron pokazuje da se Talijani i Židovi razlikuju po opsegu svojih gesta (pokretima cijele ruke u odnosu na pokrete zapešća), po brzini pokreta i vrstama koje rabe. Njegovo je najvažnije zapažanje da je uporaba gestâ uvjetovana nekom kulturom, a ne biološki.[931] Treba svakako spomenuti zanimanje za neverbalnu komunikaciju Paula Ekmana i Wallacea V. Friesena s biheviorističkoga polazišta, odnosno biološku i kulturnu ukorijenjenost neverbalne komunikacije s pitanjima kako se ona stječe i čini dio ponašanja. Proučavali su neverbalnu komunikaciju koja, između ostaloga, uključuje geste, a osobito izraze lica i držanje tijela i to na temelju podrijetla, uporabe i kodiranja, s osobitim usmjerenjem na ambleme.[932] Također su bili usmjereni na pitanje univerzalnosti nekih izraza osjećaja u različitim kulturama, bez ozbira na stupanj pismenosti.[933] Slijedili su brojni radovi o gestama, najviše iz antropologije i psihologije, ali osvrt na njih ne bi u bitnome obogatio ovaj rad.

Moderno oživljavanje ozbiljnih rasprava o gestama događa se s razvojem generativnoga pristupa i razumijevanjem strukture jezika. Naglasak se stavlja na proučavanje jezične kompetencije, što je imalo posljedice i na proučavanje gestâ koje su upravo pomagale osvijetliti kognitivne procese.[934] Osobite zasluge u proučavanju gestâ pripadaju Davidu McNeillu, koji na temelju gestâ nastoji otkriti mnoge psiholingvističke poteškoće, s vrhuncem u knjizi *Hand and Mind* iz 1992., tvrdeći da govornici rabe geste za pojmovno izražavanje. Geste zapravo odražavaju pojmove o kojima govornik razmišlja slikovno, kao i riječima.[935] Ovaj je autor sugerirao da je ono što vidimo kada ljudi govore i gestikuliraju zapravo rezultat dinamičnoga procesa i dijalektike između dvaju načina razmišljanja, jezičnoga i slikovnoga,

[929] D. EFRON, *Gesture and Environment*, New York, 1941.
[930] Usp. A. KENDON, „On the Origins of Modern Gesture Studies“, str. 19.
[931] Usp. J. BRESSEM, isto, str. 395.
[932] P. EKMAN i W. V. FRIESEN, „The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage, and coding“, *Semiotica*, sv. 1, 1969., str. 49 – 98.
[933] P. EKMAN i W. V. FRIESEN, „Constants across cultures in the face and emotion“, *Journal of Personality and Social Psychology*, sv. 17, br. 2, 1971., str, 124 –129.
[934] Usp. isto, str. 16.
[935] Usp. isto, str. 22.

stvorivši tako dinamični sustav.[936] Dinamičnost u pogledu jezika, odnosno kako jezični oblici i nositelji jezika sudjeluju u dijalektici u stvarnome vremenu tijekom diskursa, pokreće i oblikuje misli i govor. Geste su, tvrdi D. McNeill, aktivni sudionici u govoru i mišljenju, kao bitni dijelovi dijalektike u slikovnome jeziku koji potiču govor i mišljenje, a nikako samo dodatak jeziku.[937] Ovakav se „antiredukcionistički, holistički i dijalektički"[938] pristup uvelike razlikuje od tradicionalnoga koji je objektivizirao jezik kao proizvod i dominantno u teorijskim okvirima dvadesetoga stoljeća nudio statičnu perspektivu jezika. Ovomu je autoru očito da je takva perspektiva dosegnula granicu i da je proučavanje jezika „zrelo za novu paradigmu", pri čemu novi uvidi ne ruše prijašnje statične postavke, nego ih udružuju s dinamičkim.[939] Već u ranijemu radu o gestama McNeill iznosi drukčiju teoriju jezika, gestâ i misli s tvrdnjom da geste nisu neverbalne, nego verbalne, jer gesta i govor mogu se obuhvatiti jedinstvenom koncepcijom, pri čemu su geste kao dio psihologije govora i u osnovi se ne razlikuju od govora.[940] Proučavanje gestâ kakvo je ponudio ovaj autor pruža drukčiji pogled na jezik osobito što se geste koje govornici stvaraju i uklapaju u govor ne mogu razumjeti izvan surječja njihove izvedbe.[941] Njegove su spoznaje i uvidi o gestama bile okidač za proučavanja gestâ proširena na polje psihologije, psiholingvistike, kognitivne lingvistike, antropologije, teorije metafore i drugih polja. Sve se više geste promatra kao dobar put za stjecanje uvida u odnos između jezika i misli, utjelovljenja i spoznaje, metafore i misli, jezične relativnosti, spoznajnih i društvenih procesa koji su uključeni u razvoj semiotike, podrijetlo i narav ljudske sposobnosti za jezik.[942]

4. 3. Odnos između metafore i geste

Prožetost metafora i gesta već je naznačena u osvrtu na Lakoffov i Johnsonov pristup metaforama, koji su definiravši narav metafore kao ponajprije konceptualnu, a ne lingvističku, pokrenuli korjenito drukčiji pristup metafori. Lynne Cameron ukazuje na potrebu za novim

---

[936] Usp. C. MÜLLER, „A Dynamic View of Metaphor, Gesture and Thought", *Gesture and the Dynamic Dimension of Language*, str. 109.
[937] Usp. D. McNEILL, *Gesture and Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 2005., str. 3.
[938] Isto, str. 4.
[939] Usp. isto, str. 65.
[940] Usp. D. McNEILL, „So You Think Gestures Are Nonverbal?", *Psyhological Review*, sv. 92, br. 3, 1985., str. 351.
[941] Usp. C. MÜLLER, isto, str. 110.
[942] Usp. A. CIENKI i C. MÜLLER, „Metaphor, gesture, and thought", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (ur. R. W. GIBBS, Jr.), Cambridge University Press, 2008., str. 486.

primijenjenim okvirom proučavanja metafore u uporabi, ne svodeći je samo na riječ, nego i na geste.[943] Upravo geste pomažu izići iz zatvorena kruga jer je Cameron, kao i autori poput R. W. Gibbsa, A. Cienkija, G. Lowa, zamjerila njihovu pristupu da se vrte u krugu i bez iskustvenoga utemeljenja. S objema se kritikama nagoviješta zaokret u promatranju metafore kako je rabe i obrađuju „stvarni ljudi u stvarnome svijetu“.[944]

Takav pristup ne zahvaća samo riječi kako se rabe u aktualnim razgovornim okolnostima, nego otvara vrata gestama kojima se ljudi u razgovoru služe. Osobito se pritom metaforičke geste nameću kao jedno od rješenja za izlazak iz spomenutoga kruga.[945]

Ronald W. Langacker naglašava da je metaforička gesta važna za kognitivnu lingvistiku u dvama širokim vidovima, pruža neovisan izvor dokaza za pojmove iz kognitivne lingvistike i postavlja pitanje treba li se takva gesta i sama držati jezičnom naravi, odnosno svojstvenim vidom jezične strukture. Očito mu je da metaforičke geste svjedoče o stavovima kognitivnih lingvista da je metafora temeljni vid pojmovne organizacije. Također je nedvojbeno da primjena i oblik metaforičkih gesta opipljivo ukazuje na osnovnu tvrdnju kognitivne lingvistike, na utjelovljenu narav značenja i utemeljenost apstraktnih koncepcija u percepcijskome i motoričkome iskustvu. Geste, osim toga, mogu ponuditi neovisne dokaze koji podupiru značenjsku analizu određenih dijelova i izraza i naznačiti koji su vidovi koncepcije aktivni u nekome trenutku jezičnoga opojmljivanja.[946]

Važnost gestâ itekako je vidljiva u metaforičkim izrazima koji odražavaju spoznajnu razinu metafore: „Kada govornikove geste predstavljaju vidove iz domene koja se rabi u lingvističkim metaforičkim izrazima – kao kada netko govori o budućim događajima koji su ispred njega i istodobno rabi gestu u kojoj je ruka ravna i okomita, usmjerena prema naprijed, označavajući 'nešto ispred u prostoru' – tada gesta može poslužiti kao pokazatelj aktivirane metaforičnosti suartikuliranoga verbalnog izraza. Jezični metaforički izraz mora da se nekako procesuirao kao metafora. Rečeno drukčije, mora da je metaforičnost bila spoznajno dostupna

---

[943] Usp. L. CAMERON, „Operationalising 'metaphor' for applied lingusitic research“, *Researching and applying metaphor* (ur. L. Cameron i G. Low), Cambridge University Press, Cambridge, 1999., str. 4 i 5.
[944] C. MÜLLER, „What gestures reveal about the nature of metaphor“, *Metaphor and Gesture* (ur. A. CIENKI i C. MÜLLER), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2008., str. 220.
[945] Vidi: A. CIENKI, „Metaphoric gestures and some of their relations to verbal metaphoric expressions“, *Discourse and cognition: Bridging the gap*, Center for the Study of Language and Information, Stanford, 1998., str. 189 – 204; R. W. GIBBS, „Embodied simulation in metaphor interpretation“, *Mind&Language*, sv. 21, 2006., str. 434 – 458; C. MÜLLER, „Gestik als Lebenszeichen 'toter Metaphern': Tote, schlafende und wache Metaphern“, *Zeitschrift für Semiotik*, sv. 1 – 2, 2003., str. 61 – 72; C. MÜLLER, „A dynamic view of metaphor, gesture and thought“, str. 109 – 116.
[946] Usp. R. W. LANGACKER, „Metaphoric gesture and cognitive linguistics, *Metaphor and Gesture*, str. 249.

i aktivirana jer je očito poslužila kao izvor za suartikuliranu gestu.“[947] Konceptualne metafore utječu na sve navedeno i njihovo aktiviranje mora biti vidljivo, prepoznatiljivo u obliku govora i gestâ. Na tome je tragu i McNeillova tvrdnja da geste koje ljudi nesvjesno proizvode nude uvid u misli, nazvavši ih „misli u sebi“ ili vrstom „prozora“ u misao.[948] Dakle, vrlo su važne geste koje rabimo uz govor jer nam govore o verbalnome izricanju metaforičnosti, odnosno proučavanje gestâ kako se integriraju u govor vrijedan je izvor uvida jer se pokazalo da geste zaista pomažu otkriti postoji li metaforičnost u govoru.[949] Geste tako uvelike pridonose proučavanju metafora s gledišta jezične uporabe. Zato nije pogrješno ustvrditi da su geste mediji izražavanja, složene strukture značenja koje pod nekim uvjetima mogu postati jezikom. To ponajprije vrijedi za znakovni jezik gluhonijemih. Geste su utjelovljenje pojedinoga pojma, s jasno definiranim pojmovnim sadržajem koji označavaju.

Pomnije proučavanje odnosa između metaforâ i gestâ ukazuje na to da su geste mediji izražavanja koji zahtijevaju poseban pristup jer su, za razliku od jezika, znanstvena zanimanja za geste počela s napretkom vizualnoga snimanja u prošlome stoljeću. Ne čudi stoga da su ograničene spoznaje o tome kako geste izražavaju značenje i kako su strukturirane, s neprestanom potrebom dopune novim spoznajama.[950] Za bolje razumijevanje odnosa između metaforâ i gestâ treba se prisjetiti tvrdnje da metafore nisu stvarnosti samo komunikacije, onoga izrečenog jezičnim izrazima, nego i neverbalne, gestovne komunikacije. Isto tako treba naglasiti da su metafore neovisne o modalitetu, što jasno govori o tome da je metafora više od jezične stvarnosti. Spomenuta neovisnost osobito je izražena u umjetnosti, vizualnoj i slušnoj gdje metafora igra središnju ulogu. Naime, umjetnici i teoretičari umjetnosti tvrde da slike, skulpture ili fotografije itekako mogu biti metaforičke. Posebice slike i tekst, kako je u svojoj monografiji pokazao Charles Forceville, u oglašavanju (reklamama) mogu tvoriti verbalno-slikovne metafore.

Baveći se slikovnom metaforom u oglašavanju ovaj autor, na temelju ispitivanja i kritičkih izvješća Richarda Wolheima, Carla Hausmanna, Bethanyja Johnsa, Jacquesa Duranda, Trevora Whittocka Blackove interakcijske teorije i Sperberove i Wilsonove teorije relativnosti, predstavlja četiri kriterija koji teorija slikovne metafore mora ispuniti:

1. Doslovno čitanje kao kršenje (nasilje): „Da bi se slikovni prikaz mogao nazvati metaforičkim, potrebno je da se osjeća da doslovno ili konvencionalno čitanje slikovnoga

[947] C. MÜLLER, „What gestures reveal about the nature of metaphor“, str. 221.
[948] Usp. isto.
[949] Usp. isto, str. 222.
[950] Usp. isto, str. 223 i 224.

prikaza ne iscrpljuje njegove značenjske mogućnosti ili da pruža anomaliju koja je shvaćena kao namjerno kršenje norme, a ne kao pogrješka...“ [951]

2. Pojašnjenje pojmovlja: metafora u širemu ili užemu smislu: „Velika zbrka nastala je zbog činjenice da je riječ «metafora» rabljena u širemu smislu u kojemu je više ili manje jednaka s «tropom» i u kudikamo užemu smislu u kojemu se među ostalim rabi kao trop... “[952]

3. Značenjska struktura, prijenos obilježja, mehanizam identifikacije: „Neki prikaz slikovne metafore trebao bi pokazati svijest da metafora ima dva različita izraza, jedan prvotni subjekt ili sadržaj (tenor), drugi drugotni subjekt ili prijenosnik (vehicle), koji su obično nepovratni. To podrazumijeva da je prijenos ili mapiranje obilježja s drugotnoga (uključenoga) na prvotni subjekt, a ne obrnuto. Prikaz nadalje mora naznačiti kojim se mehanizmima uspostavljaju identiteti prvotnoga i drugotnoga subjekta.“[953]

4. Razne kontekstne razine: „Za identifikaciju dvaju pojmova metafore, označivanje kao njihov prvotni i drugotni subjekt, kao i za tumačenje metafore, potrebno je uzeti u obzir različite kontekstne razine. Te su kontekstne razine teksta dijelom unutarnje, a dijelom tekstne.“[954]

Kako bi ilustrirao slikovnu metaforu s dvama slikovnim pojmovima, Forceville se služi fotografijom zapaljene svijeće koja izgleda poput zemljina globusa, s ponuđenom verbalnom parafrazom slikovne metafore: „Zemlja je svijeća“ ili „svijeća je Zemlja.“ Nije posve jasno što je prvotni, a što drugotni subjekt. Zato je važno verbalno surječje i naslov oglasa otklanja sve dvosmislenosti: „Izvlačimo energiju iz Zemlje kao da je neiscrpna.“ Nedvosmislena je poruka da Zemlju treba promatrati kao svijeću koja pruža ograničenu količinu energije.[955]

O slikovnim metaforama koje rabe jezik na poseban način govori i filozof umjetnosti Virgil C. Aldrich razumijevajući ih kao ovisne o procesu gledanja u pojmovima, proces gradnje smislenoga vizualnoga objekta. Zato ih naziva vizualnim, slikovim ili skulpturnim metaforama. Za objašnjenje svojih tvrdnja uporište nalazi u filozofiji jezika, govorništvu i umjetnosti, a osobito se služeći Wittgensteinovim pojmom gledanja kao i raščlambom značenjske strukture sličnosti, metafore i simbola koje je ponudio Owen Barfield. Isto se tako poziva na slavnoga umjetnika Pabla Picassa, koji je svoje skulpture zamišljao kao metafore:

[951] C. FORCEVILLE, *Pictorial metaphor in advertising*, Routledge, London – New York, 1996., str. 64.
[952] Isto, str. 64 i 65.
[953] Isto, str. 65.
[954] Isto.
[955] Usp. isto, str. 126 i 128.

„Moje su skulpture plastične metafore. To je isto načelo kao i u slikarstvu.“[956] U tumačenju nekih od svojih skulptura Picasso kaže da slijedi put natrag od metafore do stvarnosti, gledajući u skulpturi nešto u smislu nečega drugoga, služeći se pritom pronađenim objektima kako bi otkrio metaforičku strukturu svojstvenu skulpturi. Govoreći o Picassovim skulpturama, V. C. Aldrich kaže da doživljavanje skulptura ovisi o nazivima koje im je autor dodijelio jer su samo tako razumljive. Može se reći da je metaforički pogled u potpunosti motiviran autorovim verbalnim naslovom i metaforički se cilj izražava verbalno, a izvor je metafore predstavljen verbalno i u skulpturi. Ujedinjeni, kao dva različita načina izražavanja, tvore zajedničku metaforu oslanjajući se na kognitivni proces vidjeti u pojmovima nečega.[957]

Ovime smo dotaknuli vrlo važno obilježje metaforâ – da su neovisne o načinu prikaza i treba ih promatrati kao proizvod opće kognitivne aktivnosti i mogućnosti koje ljudi imaju na raspolaganju. U metaforičkome procesu mogu se poslužiti bilo kojim od spomenutih medija, a u govoru je vrlo često medij ruka.[958]

Nadalje, metafore su proizvod kognitivnoga procesa jer su utemeljene pomoću kognitivnoga procesa u kojemu je određena metaforička zamisao aktivna za vrijeme dok se nešto dokazuje. Kao ilustracija može poslužiti primjer koji navodi Cornelia Müller o razgovoru između mladića i djevojke koji su tek diplomirali i nalaze se na početku novoga životnog razdoblja. Oni govore o dvojbi predstavlja li izbor prvoga posla postavljanje pruge (kao pruga za vlak) i put s kojega se teško poslije može maknuti ili je to pak nepovratan put. Njihov govor i geste izražavaju zamisao karijere kao staze koja je određena odlukama koje netko donese kada počne raditi. Govor je snažno popraćen pokretima ruku koje se gotovo pretvaraju u ogledalo misli.[959] To najbolje svjedoči o trećemu važnom obilježju metafora – da su dinamične – vidljivo posebice iz proučavanja gesta u razgovoru, kada se promatra čitav razgovor: pokreti ruku dolje-gore, ispred-iza, kružno i slično u opisu životnih stvarnosti i razdoblja.

Tri su važna parametra konceptualnih metafora i metaforičkih gestnih izraza koje A. Cienki izvodi na temelju proučavanja C. Müller:

1. Stupanj konvencionalnosti konceptualne metafore u nekoj kulturi (od konvencije do inovacije). Konceptualne metafore mogu biti stupnjevito raspoređene, od konvencionalnosti

[956] F. GILOT i C. LAKE, *Life with Picasso*, McGraw-Hill, New York, 1964., str. 296 i 297.
[957] Usp. C. MÜLLER, *Metaphors dead and alive, sleeping and waking: a dynamic view*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 2008., str. 109.
[958] Usp. C. MÜLLER, „What gestures reveal about the nature of metaphor“, str. 228.
[959] Usp. isto, str. 228 i 229.

do inventivnosti. Pojedini autori, A. Kyratzis i C. Müller, naglašavaju da konceptualne metafore mogu biti okamenjene, uspavane ili probuđene, a surječje je ono što utječe na stupanj istaknutosti izraza i na mogućnost ostvarenja metafore. Ta se istaknutost izraza ostvaruje raznim načinima, prozodijom, leksikom i gestama koje prate govor.

2. Stupanj konvencionalnosti gestnoga metaforičkog izraza u nekoj kulturi (od konvencije do inovacije). Okamenjene se metafore pojavljuju i u gestama. Geste se mogu rabiti kao konvencije bez svijesti o metaforičkoj povezanosti. Upravo je stupnjevitost izražena od uporabe konvencionalnih metafora do inovativnih izraza u određenome surječju.

3. Stupanj prema kojemu je gestni metaforički izraz naglašen u određenome surječju uporabe (više ili manje naglašen). Uporaba metaforičkih izraza u gestama također može biti naglašena. Kao što se naglašavaju konvencionalne geste i inovativne geset mogu biti posebno naglašene.[960]

Vrijedno je također svratiti pozornost na metafore koje su izražene riječima i gestama, na sličnosti i razlike među njima. Sličnosti se odnose na istu konceptualnu metaforu koja se istodobno izražava riječima i gestama (ako primjerice govorimo o različitim razinama neke teme i rabimo pritom ispružene dlanove postavljene na različitim visinama kao zamisao o okomitoj ljestvici na kojoj je ono važnije i znatnije smješteno gore). Verbalni izrazi i geste mogu također istodobno pokazivati različito, mogu imati istu ciljnu domenu, a različite izvorne domene. A. Cienki, kojemu pripada pionirska uloga u sustavnome pristupu metaforama i gestama u svjetlu suvremenih teorija metafore[961], navodi primjer uporabe „režuće“ geste kojom se dlanom okomito reže prostor i rubom dlana udara o drugi ispruženi otvoreni dlan. Govornik je gestu ponavljajući uporabio dok je u ubrzanome ritmu izgovarao „dobro i loše“, „crno i bijelo“, govoreći o takvu ponašanju. Osim navedenoga postoje i metaforičke geste kojima nedostaju odgovarajući verbalni izrazi. Za to Cienki navodi primjer izbora, govoreći o onome što je bilo prije i poslije drugoga kruga izbora, pri čemu ispruženi desni kažiprst služi kao pokazatelj smjera. Time potkrjepljuje tvrdnju o konceptualnim metaforama: „prošlost je lijevo“, a „budućnost desno“.[962]

Geneviève Calbris, semiotičarka koja je proučavala geste u razgovornome okviru i zajedno s Davidom McNeillom utrla put metaforičkim gestama koje se istodobno pojavljuju s govorom, primjećuje da ovo vrijedi za europsku kulturu i europske jezike, gdje se budućnost

[960] Usp. A. CIENKI, „Why study metaphor and gesture?“, str. 9.
[961] Usp. C. MÜLLER, *Metaphors dead and alive, sleeping and waking: a dynamic view*, str. 96.
[962] Usp. A. CIENKI, isto, str. 15.

iskazuje u smjeru hoda i pisanja, naprijed ili desno, a suprotno se označava prošlost, kao nešto iza ili lijevo.[963] Međutim, kao što i R. Nunez i E. Sweetser dokazuju, suprotno je, na primjer, u jeziku južnoameričkih Indijanaca Aymara.[964]

4. 4. Podjele gestâ

Različito razumijevanje i određenje gestâ pojedinih autora, kako smo uvodno rekli, rezultiralo je i različitim podjelama. Početak ozbiljnijega proučavanja gesta s Davidom Efronom iznjedrio je i osnovnu podjelu gestâ, koja se kasnije samo proširivala i dopunjala. Za Efrona postoje geste usporedno s govorom – idiografske, indeksne, slikovne i taktovi – i simboličke geste ili amblemi koji se kao samostalne cjeline mogu izvesti i bez govora.[965] Treba reći da je ovaj autor prvi predložio pojam amblema za geste, a kasnije su ga razvili P. Ekman i W. V. Friesen. Amblematičke geste nisu ovisne o govorno-jezičnome surječju i njima se služe pripadnici neke sociokulturne zajednice. Znakovito je da mogu biti samostalne u govornome činu i pratiti verbalni iskaz, jednako tako mogu se prevesti riječju ili rečenicom koliko god učinak nije isti.[966]

Iz povezanosti gestâ, kao slikovitoga izražavanja, i govora i sudjelovanja u zajedničkome komunikacijskom procesu i međudjelovanju u službi izražavanja misli David McNeill zajedno s E. Levyjem promatra metaforičnost gestâ kao jednu od četiriju vrsta spontanih gesta za vrijeme govora koji se ne isključuju:

1. Ritmičke geste – udarci i naglasci – označavaju riječi ili fraze koje su važne za diskurs u kojemu se pojavljuju i za njegov pragmatički sadržaj.

2. Deiktičke geste – one koje pokazuju, upućuju na nešto konkretno.

3. Ikoničke geste – ocrtavaju, opisuju oblik, kretnju entiteta ili odnosa među njima.

4. Metaforičke geste – geste čiji slikovit sadržaj predstavlja apstraktnu misao.[967]

---

[963] Usp. G. CALBRIS, *The Semiotics of French gestures*, Indiana University Press, Bloomington, 1990., str. 87.
[964] Usp. R. NUNEZ i E. SWEETSER, „With the future behind them: Convergent evidence from language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time“, *Cognitive Science*, sv. 30, 2006., str. 401 – 450.
[965] Usp. J. VOJVODIĆ, *Gesta, tijelo, kultura*, Disput, Zagreb, 2006., str. 16.
[966] Usp. B. PAVELIN LEŠIĆ, Vizualna obilježja govorenoga jezika, FF-press, Zagreb, 2013., str. 61 i 63.
[967] Usp. D. McNEILL i E. LEVY, „Conceptual representations in language activity and gesture“, *Speech, place, and action*, New York, 1982., str. 271 – 295.

Najviše se pozornosti pridaje metaforičkim gestama, koje se rabe u surječju da se jednostavno odnose na apstraktni pojam. One, po McNeillovim tvrdnjama, predstavljaju izraz metaforičkoga modela provodnika koji je u teoriji metafore uveo Michael Reddy, a odnosi se na uobičajeno razmišljanje i razgovore o idejama kao o objektima i o komunikaciji kao da jednostavno od osobe do osobe prenosimo ideje pomoću riječi ili teksta (spremnika). Na temelju toga se govori o „provodničkim“ gestama kao glavnom primjeru metaforičkih gesta.[968]

Drukčiju podjelu metaforičkih gesta nudi Cornelia Müller, u središtu čijega je promatranja uloga vrsta gesti:

1. Diskursne geste – koje strukturiraju govorni diskurs, odnosno izričaj (kao udaranje radi naglašavanja ili nabrajanje logičnih točaka koje netko iznosi na prstima jedne ruke).

2. Performativne geste – koje određuju govorni čin (kao odbijanje ponude ili ideje pokretom brisanja ili traženja nečega otvorenom rukom, s dlanom prema gore).

3. Referencijske geste – koje se mogu odnositi na nešto konkretno ili apstraktno.[969]

Alan Cienki pak razlikuje geste po stupnju konvencionalnosti njihovih oblika i uloga i govori o stupnjevitosti gesta: geste koje su razvile učvršćeno značenje u kulturi u kojoj se rabe i geste koje stvaraju spontano i nesvjesno, a kojih značenje ovisi o surječju u kojemu se pojavljuju. Prve se nazivaju formulaičnim gestama ili amblemima, a druge su spontane geste koje nastaju nesvjesno za vrijeme govora, bez utvrđena značenja i mogu poslužiti za proučavanje procesa mišljenja za vrijeme govora.[970]

Od autora koji su proučavali geste u ruskome jezičnome području izdvaja se G. E. Krejdlin sa svojom trodijelnom podjelom:

1. Geste koje imaju samostalno značenje i koje prenose značenje neovisno o verbalnome surječju.

2. Geste koje izdvajaju neki govorni ili drugi dio komunikacije.

3. Geste koje upravljaju tijekom komunikacijskoga procesa – geste koje uspostavljaju, podržavaju ili dovršavaju komunikaciju. On govori o kinetičkome sustavu koji se sastoji od

[968] Usp. A. CIENKI, isto, str. 7.
[969] Usp. isto, str. 8; C. MÜLLER, *Redebegleitende Gesten: Kulturgeschichte – Theorie – Sprachvergleich*, Berlin Velag A. Spitz, Berlin, 1998.
[970] Usp. A. CIENKI, isto, str. 6.

gesta u užemu smislu, izraza lica, odnosno mimike, poza, pokreta i manira, kao dijela gestnoga sustava koji naziva gestama.[971]

Druga dvojica autora, V. A. Pronikov i I. Ladanov, geste dijele u šesnaest skupina: 1. Neosviještene geste – one koje nemaju socijalnu osnovu, a povezane su s tjelesnom ugodom (pokreti rukom – kašljanje, zijevanje, protezanje, češanje, glađenje i sl.); 2. Ekspresivne geste – pokreti kojima se izražavaju osjećaji (kimanje glavom, osmijeh, podizanje obrva...); 3. Oponašateljske geste – pokreti kojima se nekoga oponaša; 4. Simboličke geste – odnose se na pokazivanje apstraktnoga (prst na sljepoočnici može označavati glupost). Ove su geste vrlo važne u proučavanju pojedinih kultura jer pojedine geste u nekoj kulturi imaju drukčije značenje. 5. Profesionalne geste – rabe se u određenoj vrsti posla za lakšu komunikaciju (ronioci, rudari, novinari u studiju...); 6. Gestni jezici – formalni sustavi znakova, manualna abeceda (za gluhonijeme osobe); 7. Višeznačne geste – različito znače u pojedinim zemljama (u Rusiji primjerice ljudi broje od maloga prsta prema palcu sklapajući pritom prste); 8. Uzajmno zamjenjive geste – isto značenje prenose različitim gestama – kulturni sinonimi (značenje „da“ u Bugarskoj ne izražava se kimanjem glavom u smjeru gore-dolje, nego pomicanjem glave slijeva nadesno i još popraćeno zvukovnim „coktanjem“); 9. Hibridne geste – s dvama kodovima značenja koji se spajaju u jedan (primjerice zaklinjanje se može izraziti kvrckanjem noktom po zubima i prijeći prstom po vratu); 10. Složene geste – geste s više dijelova (pri smijanju osoba može širom otvoriti usta, primiti se za trbuh, zatvoriti oči, nagnuti glavu natrag, lupati nogama itd); 11. Rudimentarne geste – one koje su naslijeđene (reći nekomu da nazove uz oponašanje slušalice prislonjene na uho ili okretanje brojeva na starome telefonu; pušenje lule, cigarete, cuclanje prsta kao znak ugode ili sukanje brka kao pokazivanje mudrosti; 12. Ritamske geste – prate govor (dizanje i spuštanje prstiju, ritmičko pomicanje glave i cijeloga tijela i sl.); 13. Pokazne geste – pomoću kojih se pokazuje smjer; 14. Geste dozivanja – najčešće je riječ o gestama prstiju ruke, prsta ili cijele ruke; 15. Geste „da“ – „ne“ – pokreti glavom (kimanje, okretanje glave, vrtnja glavom...); 16. Pozdravljanje i opraštanje – raznolike geste koje se ubrajaju u obred (stisak ruke, grljenje, ljubljenje, mahanje, pljeskanje, kimanje).[972]

Donosimo i podjelu Renate Volos, koja naglašava da se neverbalni znakovi mogu podijeliti na svjesne i nesvjesne. Nesvjesni neverbalni znakovi dio su gestikulacije, ustaljeni su i nose određenu obavijest, a svjesni su neverbalni znakovi geste, koje pored ustaljenosti i određenih

[971] Usp. J. VOJVODIĆ, isto, str. 12 i 13.
[972] Usp. isto, str. 28 – 38.

obavijesti sudjeluju u komunikaciji – odnosno komunikativnost je bitna odrednica gesta.[973] R. Volos, ovisno o onome što geste predstavljaju u kominukaciji, nudi podjelu na devet kategorija:

1. Ja-geste koje izražavaju unutarnja stanja, različite osjećaje zbog izvanjskoga djelovanja (gristi nokte, namrštiti obrve, udarati se dlanom u čelo, slijegati ramenima, kršiti ruke...).

2. On-geste kojima se izražava odnos prema drugima (stisnuti ruku, gladiti i tapšati po ramenu, zagrliti i sl.).

3. Geste epiteti koji pridaju neko obilježje (pokazivati rogove iznad nečije glave, udarati prstom po čelu...).

4. Geste pojačavanja koje služe kao naglašavanje (udariti šakom o stol, udarati se u prsa, podignuti palac...).

5. Količinske geste koje izražavaju količinu i veličinu (dlanom do poda za opis male djece, puhanje s dlana kao znak neznatnosti...).

6. Geste zaštite – obrana ili štićenje od nečega (zatvoriti rukom usta, začepiti uši, nos...).

7. Zapovjedne geste kojima se naređuje, zapovijeda ili iskazuje kakva želja (podići prst, začepiti usta nekomu, pljesnuti rukama za privlačenje pozornosti itd.).

8. Geste koje isključuju govor – preuzimlju prijenos obavijesti (dati znak očima, dozvati prstom ili rukom, udariti nogom nekoga...).

9. Obredne geste – dio obreda, u pojedinim prigodama, dio tradicije ili nazora, a kojima se izražava uljudnost i poštovanje u posebnim okolnostima (prekrižiti se, nakloniti se, kucnuti se čašama, pasti ničice, rukovati se i sl.).[974]

Od proučavanja koja se odnose na geste i govor tijela u bliskoistočnome svijetu svakako treba spomenuti Mayera Irwina Grubera. U važnome djelu ovaj autor pruža pregled proučavanja gestâ na drevnome Bliskom istoku i zaključuje da u literaturi drevnih naroda poput Kanaanaca, Mezopotamaca i Izraelaca nalazimo dokaze da su se itekako služili

[973] Usp. R. VOLOS, „Veza između geste i frazeologizma“, *Iz frazeološke problematike*, Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1980., str. 86; R. Volos, *Ruska neverbalna komunikacija*, HFD, Zagreb, 1995., st. 4.

[974] Usp. R. VOLOS, „Geste u ruskom jeziku u usporedbi s hrvatskim“, *Strani jezici*,sv. 8, br. 4, Zagreb, 1979., str. 240 – 251; A. HRNJAK, „Geste i mimika kao izvor frazeologije (na primjeru hrvatske frazeologije)“, Filologija, sv. 44, 2005., str. 30; J. VOJVODIĆ, isto, str. 40 i 41.

neverbalnom komunikacijom s brojnim osvrtom na držanje tijela, geste, izraze lica.[975] Ovisno o poruci koju držanje i pokreti tijela, geste prenose Gruber ih je svrstao u različite kategorije: geste čašćenja, štovanja i molbe, geste i držanje koji označavaju poštovanje, geste pozdrava i naklonosti, neverbalni izrazi tuge i žalosti, neverbalni izrazi ljutnje, radosti i sreće itd.

Namjera je u ovome dijelu bila predstaviti najvažnija proučavanja i podjele gestâ. Mnoge se podjele preklapaju i nisu jedinstvene, nego su fleksibilne, promjenjive. Iz nabrojanih se podjela vidi usmjerenost na različite vidove pod kojima pojedini autori promatraju geste. U svakoj od navedenih kategorija riječ je o sudjelovanju u komunikacijskome procesu, s jasnom nakanom prenijeti određene obavijesti, poruke. Negdje je to samostalan govor – reakcija – a negdje pak popratni govor – pojačavanje jezičnih izraza. Spoznaje iz ovoga teorijskoga okvira u kojemu smo također prikazali odnos između metaforâ i gestâ poslužit će u obradbi gestâ u evanđeoskim tekstovima, koji neće težiti iscrpnosti, nego oglednosti.

4. 5. Geste u Evanđeljima i njihova metaforičnost

Važno je naglasiti kako se u razumijevanju pojedinih gesta koje ćemo obraditi iz vida ne smije ispustiti preneseno značenje na koje upućuju, dakle ne smije ih se uzimati kao zbroj jezičnih jedinica koje tek tvore neku cjelinu, jezični izraz i značenje. Pojedina gesta u određenome surječju, a posebice u ustaljenome obliku, sudjeluje u komunikaciji prenoseći točno određenu obavijest, poruku. Tako razne primjere gestâ koje ćemo navesti iz četiriju Evanđelja treba promatrati u surječju u kojemu se događaju da bi se dohvatio smisao njihova značenja, jer bi se u protivnome sveli na uobičajen čin. A već smo u govoru o gestama naglasili kako se geste razlikuju od drugih pokreta tijela upravo po svome komunikacijskome obilježju. Pri promatranju i raščlambi pojedinih gesta također se nikako ne smije zaboraviti vrlo važno obilježje evanđeoske poruke – metaforičnost – koja nadilazi doslovno značenje i razumijevanje. Apstrahirajući, dakle, od doslovnoga značenja i usmjerivši se na preneseno značenje četriju Evanđelja, sve geste koje se u njima pojavljuju imaju metaforički ključ. Teško je te geste svrstati u određene kategorije tim više što je o nedostatcima i poteškoćama postojećih podjela općenito bilo govora. Postojeće podjele samo su pokušaj i pripomoć za

[975] Usp. M. I. GRUBER, *Aspects of nonverbal communication in the ancient Near East*, Biblical Institute Press, Rim, 1980., str. 2 – 17.

cjelovitiji uvid u problematiku ovoga važnog dijela neverbalne komunikacije. Zato će raščlamba gestâ imati pečat osobnih promišljanja i spoznaja, poduprtih samo podjelama i određenjem gestâ koje se po sličnosti mogu prepoznati i u evanđeoskim tekstovima, jer nude drukčiju strukturu.

4. 5. 1. Obredne geste

Obredne su geste dio obreda, rituala, u pojedinim prigodama, nositeljice su tradicije ili nazora pojedine skupine i naroda. U evanđeoskim tekstovima možemo ih promatrati dvojako, geste kao dio obreda i geste pri izlječenju i uskrišenju.

4. 5. 1. 1. Geste kao dio obreda

U Evanđeljima nalazimo primjere za ovu vrstu gesta koje se događaju za vrijeme obreda u sinagogi ili hramu: obrezanje, nadijevanje imena, čišćenje, prikazanje, blagoslov, kađenje, čitanje Pisma i slične geste. Zanimljiv opis nudi evanđelist Luka u najavi rođenja Ivana Krstitelja, a povezan je s njegovim ocem Zaharijom koji je vršio službu u hramu, po običaju je *prinosio kâd Gospodinu* (obredna gesta). Za vrijeme njegove službe u hramu ukazao mu se anđeo Gospodnji i navijestio da će njegova žena Elizabeta, iako je u dubokoj starosti, roditi sina. Kako je bio sumnjičav i tražio vidljiv znak po čemu će to spoznati, anđeo mu kaže da će zanijemjeti i neće moći govoriti do djetetova rođenja, jer nije vjerovao njegovim riječima. To se i dogodilo, izišao je iz hrama i nije mogao ništa reći. Znakovima je pokušavao objasniti što mu se dogodilo:

„Kad je napokon izišao, nije im mogao ništa reći pa zaključiše da je u Svetištu imao viđenje. Nastojao im se doduše ***izraziti znakovima***, ali osta nijem“ (Lk 1, 22).

Isto će se ponoviti kada dođe vrijeme djetetova obrezanja i da mu se nadjene ime. Znakovima će Zahariju upitati koje mu ime želi dati, a on će zatražiti pločicu na kojoj će napisati ime i poslije toga će progovoriti:

„Tada ***znakovima upitaju oca*** kojim ga imenom želi prozvati. On zaiska pločicu i napisa: «Ivan mu je ime»“ (Lk 1, 62 – 63).

Gestom obrezanja, koje se izvršavalo osmi dan poslije rođenja, i nadijevanjem imena dijete postaje članom Božjega naroda. Ova gesta ima snažnu simboliku kojom se izražava tradicija židovskoga naroda. Stoga Luka ne izostavlja spomenuti Isusovo obrezanje i nadijevanje imena, s prikazanjem u hramu:

„Kad se navršilo osam dana ***da bude obrezan***, ***nadjenuše mu ime Isus***, kako ga je bio prozvao anđeo prije njegova začeća. Kad se zatim po Mojsijevu zakonu ***navršiše dani njihova čišćenja***, poniješe ga u Jeruzalem da ga prikažu Gospodinu – kao što piše u Zakonu Gospodnjem: ***svako muško prvorođenče neka se posveti Gospodinu!*** – i da ***prinesu žrtvu*** kako je rečeno u Zakonu Gospodnjem: ***dvije grlice ili dva golubića***“ (Lk 2, 21- 24).

Židovska se tradicija također prepoznaje u gestama čišćenja i prikazanja, posvete muškoga prvorođenca Gospodinu, koje prati prinos za to propisane žrtve, dvije golubice ili dva golubića kao simbol očišćenja, jer je golub simbol čistoće i vjernosti. Nakon toga evanđelist uključuje još jedan važan lik, starca Šimuna, koji svojim držanjem, pristupom i gestama očituje duboko poštovanje i vjeru. U Isusu prepoznaje Spasitelja kojega su naviještali svi proroci i o tome svjedoči svojim nadahnutim hvalospjevom, a sve završava gestom blagoslova:

„I kad roditelji uniješe dijete Isusa da obave što o njemu propisuje Zakon, ***primi ga on u naručje***, ***blagoslovi Boga*** i reče... Šimun ***ih blagoslovi*** i reče... “ (Lk 2, 27 – 28. 34).

Posebnu simboliku, metaforičnost, nude Isusove geste pri čudesnome umnažanju kruhova i riba kada je nahranio pet tisuća ljudi, a nalazimo ih u svim četirima Evanđeljima:

„On uze pet kruhova i dvije ribe, ***pogleda na nebo***, ***izreče blagoslov pa razlomi i dade kruhove učenicima***, a učenici mnoštvu“ (Mt 14, 19; Mk 6, 41; Lk 9, 16; Iv 6, 11).

Osobita je metaforičnost u gesti pogleda na nebo, kojom se iskazuje zahvala Ocu i zaziv za pomoć, oslanjanje na njegovu pomoć, za razliku od doslovnoga značenja kojim se izriče svjestan ili nesvjestan čin gledanja u nebo zboga nekakva razloga. Isus pak ovom gestom pokazuje jedinstvo s Ocem bez kojega ništa nije činio. Nikada nije pokazivao svoju moć i upućivao na sebe, nego na Oca koji ga je poslao i u čije je ime činio čudesna djela, a jedno od njih je umnažanje kruhova i riba, kao i izlječenje gluhoga mucavca (Mk 7, 34).

Gesta pogleda na nebo, podizanja očiju prema nebu (na početku zagovorne velikosvećeničke molitve – Iv 17, 1), popraćena riječima blagoslova ili zaziva izražava orijentacijsku metaforu BOG JE GORE, na temelju opozicije gore-dolje i povezano s vrijednostima koje ljudi pripisuju stvarnosti i kako je zamišljaju. Pozitivno i dobro je gore, a

negativno, loše i zlo dolje. Opojmljivanje Boga kao onoga koji je gore ukorijenjena je u biblijskoj tradiciji i jeziku jer ljudi traže Božju pomoć usmjeravajući poglede prema nebu i vjerujući da Bog prebiva na nebesima i promatra svijet odozgor (usp. Ps 80, 15; 121, 1; 123, 1).[976] Isusov pogled u nebo, uzdizanje očiju prema nebu, izraz je vjere u Božju naklonost i posebna odnosa s njim te je suprotan carinikovoj gesti za molitve u hramu; carinik spušta pogled, ne usuđuje se podignuti pogled prema nebu zbog svojega grješnog stanja pred Bogom. A obje su geste u najvećoj mogućoj suprotnosti prema farizejevu uznositu i nadmenu držanju i samohvali.

Izricanje blagoslova također treba promatrati kao obrednu gestu prije jela, koja uključuje zahvalnost za primljeni dar i zajedništvo s onima s kojima se blaguje. Razlomiti kruh je duboko simbolički čin, gesta koja govori o zajedništvu i dioništvu okupljenih članova. Ova je gesta pridržana najstarijemu članu obitelji ili poglavaru kućanstva koji je lomio kruh i dijelio ga svakomu članu. Metaforička je gesta razlomiti kruh, jer nije riječ o uobičajenome značenju – da se kruh razlomi na manje dijelove za jelo, nego označava čin zajedništva u kojemu se dijeli sve što je potrebno za život.

Istu gestu nalazimo i u događaju s učenicima koji su putovali u Emaus, kada ih je Isus nakon svojega uskrsnuća susreo na putu i na njihovu molbu ostao s njima i blagovao. Upravo su ga učenici prepoznali po gesti lomljenja kruha:

„Dok bijaše s njima za stolom, ***uze kruh***, ***izreče blagoslov***, ***razlomi te im davaše***“ (Lk 24, 30).

Lako je navedene geste povezati s gestama i događajem na Posljednjoj večeri, kada Isus u duhu obreda ostavlja sebe kao euharistijsku hranu i piće pod prilikama kruha i vina:

„I dok su blagovali, ***uze Isus kruh***, ***izreče blagoslov pa razlomi***, ***dade svojim učenicima*** i reče: «Uzmite i jedite! Ovo je tijelo moje!» I ***uze čašu***, ***zahvali i dade im govoreći***: «Pijte iz nje svi! Ovo je krv moja, krv Saveza koja se za mnoge prolijeva na otpuštenje grijeha“ (Mt 26, 26 – 28; Mk 14, 22 – 24; Lk 22, 17 – 20).

[976] Usp. M. KUCZOK, „Metaphorical interplay of words and gestures in the Catholic liturgy”, *Figurative Meaning Construction in Thought and Language*, sv. 9, Johns Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2020., str. 214. Ps 80, 15: „Vrati se, Bože nad vojskama, pogledaj s neba i vidi, obiđi ovaj vinograd...“; Ps 121, 1: „K brdima oči svoje uzdižem: odakle će mi doći pomoć?“ i Ps 123, 1: „Oči svoje uzdižem k tebi koji u nebesima prebivaš.“

U obredne geste ubrajamo i pranje prije objeda, kao dio običaja, ustaljenih pravila ponašanja u pojedinim prigodama, ali koje se ne događaju u hramu ili sinagogi, svetištu za vrijeme obreda, nego u obiteljskoj kući kamo je Isus pozvan došao:

„Dok je on govorio, pozva ga neki farizej k sebi na objed. On uđe i priđe k stolu. Vidjevši to, farizej se začudi što se Isus ***prije objeda ne opra***. A Gospodin mu reče: «Da, vi farizeji čistite vanjštinu čaše i zdjele, a nutrina vam je puna grabeža i pakosti. Bezumnici! Nije li onaj koji načini vanjštinu načinio i nutrinu? Nego, dajte za milostinju ono iznutra i gle – sve vam je čisto»“ (Lk 11, 37 – 41; Mt 23, 25 – 26; Mk 12, 38 – 40).

Oprati se prije objeda, jasno je iz Isusovih riječi, farizeju je tek znak nečega izvanjskoga, bez dubine i sadržaja na koji upućuju metaforički izrazi o vanjštini čaše i zdjele i nutrine pune grabeža i pakosti. Gesta pranja prije objeda mora upućivati na nešto više od uobičajene, ustaljene prakse – na nutarnju čistoću.

Dva se sljedeća primjera događaju u hramu, u svetome prostoru i nose posebnu simboliku, metaforični su u sebi. Prvi se odnosi na Isusovu prispodobu o molitvi farizeja i carinika u hramu. Farizej je pun samohvale za svoja djela i oholosti pred Bogom, zahvaljuje da nije kao drugi. Carinik, naprotiv, ponizan i s dubokim poštovanjem prepoznaje vlastitu bijedu, ne usuđuje se podignuti oči k nebu, kaje se za grijehe moleći u Boga oproštenje snažnom gestom udaranja u prsa:

„A carinik, stojeći izdaleka, ne usudi se ***ni očiju podignuti k nebu***, nego se ***udaraše u prsa*** govoreći: 'Bože, milostiv budi meni grešniku!'“ (Lk 18, 13).

Istu poruku nalazimo u gesti onih koji su nazočili Isusovoj smrti na križu iako se ne događa u svetome prostoru:

„I kad je sav svijet koji se zgrnuo na taj prizor vidio što se zbiva, vraćao se ***bijući se u prsa***“ (Lk 23, 48).

Udarati se u prsa označava gestu pojačavanja koja služi kao sredstvo dodatnoga naglašavanja[977] nečega i može imati suprotno od ovoga značenja, odnosno hvalisanje, ponositost, uznositost, oholost i isticanje svojih vrijednosti i zasluga. Ali se ova gesta prvotno iskazuje u svetome prostoru kao znak raskajanosti i molitve za oproštenje. O tome svjedoči i praksa iz prvih stoljeća kršćanstva. Augustin kaže da nikako nije riječ o ispraznoj gesti, koliko god se može činiti da se u nekoj mjeri izvodi naučeno i automatski. Štoviše, ova je

[977] Jedna od vrsta gesta koje smo predstavili u podjeli Renate Volos predstavljaju geste pojačavanja koje služe kao naglašavanje (vidi gore, 1. 4).

gesta duboko pokornička i izražava nutarnju skrušenost, poniznost i kajanje. Udarati se u prsa znači iznijeti na vidjelo ono što je skriveno u grudima i time očistiti svoje tajne grijehe. Čovjek tako duhovno probija put do srca koje je otvrdnulo grijehom i usmjerava se prema Bogu.[978] Slično i sv. Jeronim u komentaru na proroka Ezekiela (komentar XVIII) tvrdi da se udaramo u prsa jer su ona sjedište zlih misli; udarcima zapravo želimo odagnati te misli i očistiti svoja srca. Na početku svete mise riječima se i gestom udaranja u prsa izražava kajanje, čime se grijeh metaforički opojmljuje kao spavanje (GRIJEH JE SPAVANJE, USPAVANOST), a dobro i obraćenje kao budnost (ČINITI DOBRO JE BITI BUDAN).[979] Značenje i način uporabe ove geste pomno objašnjava Romano Guardini: „Sveta misa započinje. Svećenik stoji ispred oltarnih stuba. Vjernici mole: «Ispovijedam se, Bogu svemogućemu... da sagriješih vrlo mnogo, mišlju, riječju, djelom i propustom: moj grijeh, moj grijeh, moj preveliki grijeh.» I kad god izgovore riječ «grijeh», udaraju se u prsa. Što znači kada se čovjek udara u prsa? Promotrimo malo tu stvar. Najprije moramo udaranje pravilno vršiti. Ne samo malo pogladiti po odijelu vrhovima prstiju; stisnuta šaka neka udara u prsa. Na starim si slikama možda vidio sv. Jeronima kako kleči u pustinji, maše kamenom u ruci te se udara u prsa. To znači udarati se, a ne nježno gladiti. Udarac mora ići do vrata naše nutrine te ih zatresti. Onda tek osjetimo što znači.“[980] Udarati se u prsa, tumači dalje Guardini, zapravo znači probuditi se, progledati i obratiti se Bogu: „To dakle znači kada se čovjek udara u prsa: sama sebe budi iz sna. Svoju nutrinu drma da začuje Božji glas. Postavlja se na Božju stranu i sama sebe kažnjava. Spoznaje, dakle, kajanje, obraćenje.“[981] Iz ovoga se može izvesti konceptualna metafora DUŠA JE TIJELO, odnosno DUHOVNO JE TJELESNO, na temelju sličnosti s buđenjem čovjeka, drmanjem tijela ili udaranjem.

Drugi primjer obredne geste odnosi se na hram u kojemu udovica ubacuje novčić u hramsku riznicu. Dala je sve što je imala. Teško je reći u kojom mjeri ovaj čin nosi obredno obilježje, ali u njemu se lako prepoznaje gesta davanja milostinje za vrijeme bogoštovnih čina, koje ima darovno-molitvenu simboliku, za razliku od pružanja milostinje nekomu na ulici:

„Pogleda i vidje kako bogataši ***bacaju u riznicu svoje darove***. A ugleda i neku ubogu udovicu kako ***baca*** onamo dva novčića...“ (Lk 21, 1 – 3; Mk 12, 41 – 44).

---

[978] Usp. J. CAROLA, *Augustine of Hippo: The Role of the Lity in Ecclesial Reconciliation*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rim, 2005., str. 41.
[979] Usp. M. KUCZOK, isto, str. 218.
[980] R. GUARDINI, *Sveti znakovi*, Verbum, Split, 2014., str. 18.
[981] Isto, str. 19.

4. 5. 1. 2. Geste pri izlječenju i uskrišenju

Evanđelist Luka osobito opisuje mnoga Isusova čudesna ozdravljanja bolesnika, prikazujući ga vrlo bliska ljudima u potrebi, siromasima, socijalno ugroženima, milosrdna i obzirna prema grješnicima, a osobito puna sućuti prema bolesnima i onima koji pate:

„Saznalo to mnoštvo pa pođe za njim. On ih primi te im govoraše o kraljevstvu Božjem i ozdravljaše sve koji su trebali ozdravljenja“ (Lk 9, 11; Mt 14, 13 – 14).

Geste koje prate izlječenje najčešće su dodiri i polaganje ruku (ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας) na bolesnike:

„O zalazu sunca svi koji su imali bolesnike od raznih bolesti dovedoše ih k njemu. A on bi ***na svakoga od njih stavljao ruke*** i ***ozdravljao ih***“ (Lk 4, 40).

U istome odlomku Luka najprije opisuje da je Isus došao u Šimunovu kuću i izliječio njegovu punicu koju je mučila ognjica, ali ne polaganjem ruku, nego nadvijanjem na nju i prijetnjom ognjici, što je često pratilo izgon zloduha iz opsjednutih osoba:

„On se ***nadvi nad nju***, ***zaprijeti*** ognjici i ona je pusti“ (Lk 4, 39).

U Markovu opisu Isus liječi Petrovu punicu tako što ju je prihvatio za ruku i podignuo (ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός): „On pristupi, ***prihvati je za ruku i podiže***. I pusti je ognjica“ (Mk, 1, 31).

Polaganje ruku na bolesnike nalazimo u brojnim primjerima:

„Jedne je subote naučavao u nekoj sinagogi. Kad eto žene koja je osamnaest godina imala duha bolesti. Bila je zgrbljena i nikako se nije mogla uspraviti. Kad je Isus opazi, dozva je i reče joj: «Ženo, oslobođena si od svoje bolesti!» I ***položi na nju ruke***, a ona se umah uspravi i poče slaviti Boga“ (Lk 13, 10 – 13).

Druga gesta kojom se Isus služio pri izlječenju bila je doticanje (ἅπτω – 'dotaknuti') bolesnoga dijela tijela:

„I jedan od njih udari slugu velikoga svećenika i odsiječe mu desno uho. Isus odgovori: «Pustite! Dosta!» Onda se ***dotače uha*** i zacijeli ga“ (Lk 22, 50 – 51).

Izlječenje gubavca koji dolazi Isusu i moli da ga očisti, s dubokim poštovanjem iskazanim gestom padanja ničice, poklona, koji označava prihvaćanje božanskoga autoriteta, nudi

dijaloški okvir. Isus ga dotiče, liječi i upućuje ga na ono što po propisima treba učiniti onaj tko se očistio od gube – pokazati se svećeniku i prinijeti za to žrtvu:

„I dok bijaše u jednom gradu, gle čovjeka puna gube! Ugledavši Isusa, ***padne ničice*** i zamoli ga: «Gospodine, ako hoćeš, možeš me očistiti.» Isus ***pruži ruku i dotakne ga se*** govoreći: «Hoću, očisti se!» I odmah nesta gube s njega. I zapovjedi mu: «Nikome ni riječi, nego otiđi, pokaži se svećeniku i ***prinesi za svoje očišćenje*** kako propisa Mojsije, njima za svjedočanstvo»“ (Lk 5, 12 – 14).

Isusova su izlječenja različito prihvaćana i tumačena. Nerijetko se susretao s prigovorima i otvorenim protivljenjima zbog onoga što čini, posebice ako je to činio subotom. Pritom su zanimljive geste koje su iskazivali pismoznanci i farizeji, od sumnjičavih pogleda do nekontroliranoga bijesa. Vrlo je zanimljiva Isusova gesta *sve ih ošinu pogledom* (καὶ περιβλεψάμενος πάντας; περιβλέπω – 'ogledavati', 'unaokolo pogledati'), koja se može promatrati samostalno, kao prenošenje vlastitih misli i osjećaja, ali i kao dopuna, pojačavanje u komunikaciji:

„Jedne subote dođe on u kuću nekoga prvaka farizejskog na objed. A oni ga vrebahu: Kad evo: pred njim neki čovjek koji je imao vodenu bolest. Nato Isus upita zakonoznance i farizeje: «Je li dopušteno subotom liječiti ili nije?» A oni mukom ponikoše. On ga ***dotaknu***, izliječi i otpusti...“ (Lk 14, 1 – 4).

„Druge subote dođe u sinagogu i stane naučavati. Bio je ondje čovjek kome desnica bijaše usahla. Pismoznanci i farizeji ***vrebahu na nj*** da li subotom liječi kako bi našli u čemu da ga optuže. A on je znao njihove namjere pa reče čovjeku s usahlom rukom: «Ustani i stani u sredinu!» On usta i stade. A Isus im reče: «Pitam ja vas: je li subotom dopušteno činiti dobro ili činiti zlo? Život spasiti ili upropastiti?» Sve ih ***ošinu pogledom*** pa reče čovjeku: «Ispruži ruku!» On učini tako – i ruka mu zdrava. A oni se, izbezumljeni, počnu dogovarati što da poduzmu protiv Isusa“ (Lk 6, 7 – 11; Mt 12, 9 – 14; Mk 3, 1 – 6).

Metaforička je gesta uzeta čovjeka kojega su donijeli na postelji, a poslije izlječenja uzimlje svoju postelju i odlazi, kako mu je Isus zapovjedio. Gesta je to kojom se izražava životna stvarnost, promjena od bolesti do zdravlja, koja je vidljiva svima. Njega su morali nositi na postelji, jer nije mogao hodati, bolest ga je prikovala za postelju, a sada on nosi postelju kao svjedočanstvo i znak izlječenja. Pri izlječenju se Isus ne služi polaganje ruku ni dodirom, nego zapovijedi:

„I reče uzetomu: «***Tebi zapovijedam***, ***uzmi nosiljku i idi kući***!» I on odmah usta pred njima, uze na čemu ležaše i ode kući slaveći Boga. A sve obuze zanos te su slavili Boga i puni straha govorili: «Danas vidjesmo nešto neviđeno!»“ (Lk 5, 24 – 25).

Rekli smo da je Isus najčešće prije liječenja dotaknuo bolesnika ili položio ruke na njega. U slučaju žene koja je dvanaest godina bolovala od krvarenja posve je suprotno, ona dotiče Isusa u mnoštvu koje ga je okruživalo. Njezin je čin zapravo gesta kojom se izražava duboka vjera u ozdravljenje samo doticajem Isusovih haljina:

„A neka žena koja je već dvanaest godina bolovala od krvarenja, sve svoje imanje potrošila na liječnike i nitko je nije mogao izliječiti, priđe odostrag i ***dotaknu se skuta njegove haljine*** i umah joj se zaustavi krvarenje“ (Lk 8, 43 – 44; Mt 9, 20 – 21; Mk 5, 25 – 29).

Polaganje ruku, dodir i uzimanje za ruku također su geste koje prate čin uskrišenja. Predstojnik sinagoge po imenu Jair moli Isusa, s popratnom gestom poklona do zemlje, izrazom velike poniznosti i priznavanja Isusova božanskog autoriteta, da dođe u njegovu kuću i stavi ruke na njegovu kćer koja je umrla i ona će oživjeti. Doduše, trojica se sinoptika razilaze u opisu, tako da u Mateju je kći već umrla, u Marka i Luke je na umoru:

„Dok im on to govoraše, gle pristupi neki glavar, ***pokloni mu se do zemlje*** i reče: «Kći mi, evo, umrije, ali dođi, ***stavi ruku na nju*** i oživjet će»“ (Mt 9, 18; Mk 5, 22 – 23; Lk 8, 40 – 42).

Snažne geste koje prate emocionalno stanje zbog pogođenosti smrću nalazimo u opisu uskrišenja Jairove kćeri, ali i gestu ismijavanja, koju donosi evanđelist Luka, kao i u opisu uskrišenja udovičina sina jedinca koji prati gesta doticanja nosila i zapovijed da ustane:

„Uđe u kuću, ali nikomu ne dopusti da s njim uđe osim Petra, Ivana, Jakova i djetetova oca i majke. A svi plakahu i žalovahu za njom. A on im reče: «Ne plačite! Nije umrla, nego spava!» No ***oni mu se podsmjehivahu*** znajući da je umrla. On je ***uhvati za ruku*** i povika: «Dijete, ustani!» I povrati joj se duh i umah ustade“ (Lk 8, 51 – 54; Mk 5, 38 – 42; Mt 9, 23 - 25).

„Nakon toga uputi se Isus u grad zvani Nain. Pratili ga njegovi učenici i silan svijet. Kad se približi gradskim vratima, gle, upravo su iznosili mrtvaca, sina jedinca u majke, majke udovice. Pratilo ju mnogo naroda iz grada. Kad je Gospodin ugleda, sažali mu se nad njom i reče joj: «Ne plači!» Pristupi zatim, ***dotače se nosila***; nosioci stadoše, a on reče: «Mladiću, kažem ti, ***ustani***!» I mrtvac se podiže i progovori, a on ga dade njegovoj majci. Sve obuze

strah te slavljahu Boga govoreći: «Prorok velik usta među nama! Pohodi Bog narod svoj!» I proširi se taj glas o njemu po svoj Judeji i po svoj okolici“ (Lk 7, 11 – 17).

Među gestama kojima se Isus služio pri liječenju, uz doticanje i uzimanje za ruku, nalazimo i pljuvanje, koja prototipno označava prijezir i gađenje prema nekome, o čemu će se govoriti u gestama izrugivanja i prijezira:

„Dođu u Betsaidu, dovedu mu slijepca pa ga zamole da ga se dotakne. On ***uhvati slijepca za ruku***, izvede ga iz sela, ***pljunu mu u oči***, stavi na nj ruke i zapita ga: «Vidiš li što?»“ (Mk 8, 23).

Evanđelist Ivan kaže da je Isus od pljuvačke načinio smjesu kojom je slijepcu premazao oči, stavivši time naglasak na blagotvorni i iscjeljujući učinak pljuvačke:

„To rekavši, ***pljune na zemlju*** i od pljuvačke načini kal pa mu kalom premaza oči. I reče mu: Idi, operi se u kupalištu u Siloamu!» – što znači «Poslanik» “ (Iv 9, 6 – 7).

4. 5. 2. Deiktične (pokazne) geste

Riječ je o raznim pokretima pomoću kojih se pokazuje pravac, kao i konkretni objekti, osobe, pojave i tomu slično. Najuobičajeniji su primjeri pokazivanja rukom, prstima ruke ili jednim prstom, pozivanje rukom ili prstom, pokazivanje ili pozivanje očima, glavom itd. Pokazne geste kojima se pokazuje osoba nalazimo u opisu Isusova ukazanja učenicima poslije uskrsnuća. Kako su bili prestrašeni i sumnjičavi, Isus im pokazuje probodene ruke i noge tražeći od njih da se sami uvjere dodirivanjem. A kao svjedočanstvo da je živ pred njima jede ribu koju su učenici pripremili. Sve su to metaforičke geste kojima svjedoči o pobjedi života nad smrti, svjedoči o svojemu uskrsnuće. U njima je jednako izraženo pokazivanje vidljivoga, ruku i nogu kao identifikacijski znak, i uvjeravanje u temeljnu istinu živoga Gospodina koji je uskrsnuo. Pojesti komad ribe, pretvara se u samostalnu gestu koja preuzimlje komunikacijsku ulogu uvjeravanja koju inače imaju riječi:

„Dok su oni o tom razgovarali, stane Isus posred njih i reče im: «Mir vama!» Oni, zbunjeni i prestrašeni, pomisliše da vide duha. Reče im Isus: «Zašto se prepadoste? Zašto vam sumnje obuzimaju srce? Pogledajte ruke moje i noge! Ta ja sam! Opipajte me i vidite jer duh tijela ni kostiju nema kao što vidite da ja imam.» Rekavši to, ***pokaza im ruke i noge***. I dok oni od

radosti još nisu vjerovali, nego se čudom čudili, on im reče: «Imate li ovdje što za jelo?» Oni mu pruže komad peče ribe. On uzme i pred njima pojede“ (Lk 24, 36 – 43).

Gesta pozivanja oprimjerena je u zgodi velikoga ulova riba, kada Isusovi učenici nisu mogli sami izvući mreže pa su pozvali ribare na drugoj lađi da im pomognu:

„***Mahnuše*** drugovima na drugoj lađi da im dođu pomoći. Oni dođoše i napuniše obje lađe, umalo im ne potonuše“ (Lk 5, 7).

U prijevodu Ljudevita Rupčića namjesto *mahnuše drugovima* stoji: „Uto ***dadnu znak*** svojim sudrugovima u drugoj lađici da bi im došli pomoći.“ Ne može se sigurno tvrditi koji je prijevod bliži izvorniku – καὶ κατένευσαν (glagol κατανεύω označava i 'mahati' i 'dati znak', 'namignuti', kao i 'namigivanjem pristati'):

καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι αὐτοῖς· καὶ ἦλθον καὶ ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά.

Prijevodi ostavljaju nedoumice koje ni tekst ne rješava, tako da je teško iščitati koju su gestu pritom učenici rabili. Po naravi evanđeoskoga teksta i nije u središtu opis događaja i okolnosti, popratnih znakova i gesta, nego poruka. Zato su sve geste koje se u pojavljuju leksikalizirane kao popratni, dopunjujući pripovjedni dijelovi. Evanđelist govori o mahanju koje su ribari uputili onima na drugoj lađi. Zasigurno se može tvrditi da se poziv prstom jedne ruke, pokretom glave isključuje, jer bi poziv ostao čudan i nerazumljiv za primatelja. Obično se dozivlje rukom, tako da se prsti otvaraju i zatvaraju. Ako je udaljenost velika i postoji opasnost da gesta dozivanja jednom rukom neće biti primijećena ni dovoljno jasna, služimo se objema rukama, tako što izvodimo kružne pokrete rukama iznad glave, zatvaramo i otvaramo prste od smjera onoga kojega pozivamo prema sebi. Nekoga tko je blizu najčešće dozivljemo prstom jedne ruke, ili čitavom rukom.

U ove se geste može svrstati i Petrova gesta za stolom na Posljednjoj večeri, kada Isus najavljuje da će ga jedan od učenika izdati:

„A jedan od njegovih učenika – onaj kojega je Isus ljubio – bijaše za stolom Isusu do krila. Šimun Petar ***dade mu znak*** i reče: «Pitaj tko je taj o kome govori»“ (Iv 13, 24).

Iz prijevoda Dude i Fućaka se ne može razaznati o kojoj je gesti riječ, što nije slučaj s Rupčićevim prijevodom koji je određeniji – Petar je namignuo (νεύει; glagol νεύω – 'kimnuti glavom', 'naginjati se', 'namigivati komu', 'obrvama migati'): νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει.

4. 5. 3. Ekspresivne geste (ja-geste) – kojima se izražavaju unutarnja stanja

Isus svojim riječima i djelima nikoga nije ostavio ravnodušnim. Mnogi su bili oduševljeni onim što je govorio i čudesnim djelima koja je činio, što je smetalo pismoznancima i farizejima u tolikoj mjeri da često nisu mogli skriti svoj bijes. Sljedeće su geste, riječ je također o leksikaliziranim pojavnicama, oprimjerenje različitih unutarnjih stanja i raspoloženja zbog Isusove poruke i djelâ:

„I svi su mu ***povlađivali*** i ***divili se*** milini riječi koje su tekle iz njegovih usta“ (Lk 4, 22).

„I istjerivaše đavla koji bijaše nijem. Kad iziđe đavao, progovori njemak. I mnoštvo ***se divilo***“ (Lk 11, 14).

„Svi koji ga slušahu ***bijahu zaneseni*** razumnošću i odgovorima njegovim“ (Lk 2, 47).

Velika se radost spominje u susretu Heroda i Isusa, koja se može izraziti na različite načine, a najsnažnije neverbalno, gestama, izrazom lica, očiju, držanjem tijela, položajem i pokretima, dodirom, osobito grljenjem, kao i intonacijom i tonom glasa:

„A kad Herod ugleda Isusa, ***veoma se obradova*** jer ga je već odavno želio vidjeti zbog onoga što je o njemu slušao pa se nadao od njega vidjeti koje čudo“ (Lk 23, 8).

U Matejevu Evanđelju nalazimo da je mnoštvo, vidjevši da je Isus ozdravio čovjeka koji bijaše opsjednut, slijep i nijem, ***zapanjeno*** govorilo (Mt 12, 22), što se odnosi na geste kojima se pojačava i dopunja komunikacija.

„I kada dođe subota, poče učiti u sinagogi. I mnogi što su ga slušali ***preneraženi*** govorahu...“ (Mk 6, 2).

„Farizeji i pismoznanci njihovi ***negodovahu*** i govorahu njegovim učenicima: «Zašto s carinicima i grešnicima jedete i pijete?»... “ (Lk 5, 30).

Ljudevit Rupčić se i ovdje razlikuje u prijevodu od Dude i Fućaka prevodeći da farizeji i književnici ***počnu mrmljati***, što je bliže grčkomu izvorniku – καὶ ἐγόγγυζον; (γογγύζω – 'mrmljati', 'biti zlovoljan').

„A oni se, ***izbezumljeni***, počnu dogovarati što da poduzmu protiv Isusa“ (Lk 6, 11).

Evanđelist Marko govori da je Isus bio ***ražalošćen*** nevjerom i okorjelošću farizejâ (izraženo metaforom: *okorjelošću njihova srca*), što se svakako moglo vidjeti u njegovu držanju tijela, pokretima ruku i glave, a osobito u izrazu lica i u pogledu. Zato evanđelist

dodaje da ih Isus ***srdito ošinu pogledom*** (Mk 3, 5), gesta kojom se snažno izražava unutarnje stanje, koje najčešće prate spuštene i zbližene obrve, stisnute usne i zubi. Slično je i s frazom: „Prostrijelio ga je pogledom“, kojom se slikovito opisuje izraz očiju koji uglavnom, ne isključivo, očituje negativan stav i raspoloženje, tako što se zjenice oka sužavaju i pogled se usmjerava (kao strijela) prema sugovorniku.

Među izražajnim gestama kojima se očituje unutarnje stanje izdvajamo reakciju velikoga čuđenja, zaprepaštenja, Josipa i Marije kada su pronašli Isusa među učiteljima u hramu:

„Kad ga ugledaše, ***zapanjiše se***, a majka mu njegova reče: «Sinko, zašto si nam to učinio? Gle, otac tvoj i ja žalosni smo te tražili»“ (Lk 2, 48).

Iznenađenje i veliko čuđenje, praćeno strahopoštovanjem, obuzelo je Isusove učenike nakon što su izvukli mreže pune ribe:

„Zbog lovine riba što ih uloviše ***bijaše se zapanjio*** on i svi koji bijahu s njime...“ (Lk 5, 9).

Stanje zaprepaštenja, zgražanja i bijesa na Isusove izjave o sebi izražava veliki svećenik gestom razdiranja haljine:

„Veliki ga svećenik ponovno upita: «Ti li si Krist, Sin Blagoslovljenoga?» A Isus mu reče: «Ja jesam! I gledat ćete Sina Čovječjega gdje sjedi zdesna Sile i dolazi s oblacima nebeskim.» Nato veliki svećenik ***razdrije haljine*** i reče: «Što nam još trebaju svjedoci? Čuli ste hulu. Što vam se čini?» Oni svi presudiše da zaslužuje smrt“ (Mk 14, 61 – 64; Mt 26, 63 – 66).

Gesta razdiranja haljine velikoga svećenika, praćena uzvikom, dramatičan je izraz koji ima cilj izazvati zgražanje mase do mjere da Isusa mora osuditi na smrt. Iako je Kajfina gesta bila učinkovita, ona je u Starome zavjetu bila izraz duboke žalosti i svećenicima izrijekom zabranjena: „A svećenik koji je najveći među svojom braćom, na čiju je glavu bilo izliveno ulje pomazanja i koji je posvećen da nosi svetu odjeću, neka ne ide raščupane kose niti razdire svoje odjeće“ (Lev 21, 10). U Knjizi Brojeva svoje haljine razdrijeli su Jošua i Kaleb kada su čuli kako narod mrmlja protiv Mojsija i Arona i nezahvalno, boguhulno govore protiv Jahve (Br 14, 6). Treba dodati da je ova gesta bila uobičajena za članove sinedrija koji su na izgovaranje hule ustajali i razderali svoje haljine.[982] U palestinskome se Talmudu također nalazi potvrda ove geste kao reakcija rabina Šimuna na bogohulu nekoga Samarijanca kojega je sreo jašući na magarcu. Na svaku Samarijančevu hulu rabin je razderao svoje haljine, sve dok nije sjašio s magarca, udario ga u prsa i rekao mu: „»Ti bijedniče! Ima li tvoja majka

[982] Usp. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids – Cambridge, 2007., str. 1029.

dovoljno haljina za mene?» Ovo znači da je bio običaj razdrijeti haljine protiv bogohuljenja; ovaj običaj još opstaje.“[983]

Očito je veliki svećenik nasilnim i simboličkim činom razdiranja haljina (Marko kaže: ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας ***τοὺς χιτῶνας***; dakle ὁ χιτών – 'donja haljina', a Matej: τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ; τὸ ἱμάτιον – 'gornja haljina', 'odjeća')[984] također želio pokazati koliko ozbiljno shvaća „bogohulu“ i da je njegova tuga zboga toga usporediva s tužnom vijesti ili je čak veća. Ali, bez obzira na sve, veliki svećenik nikada ne bi smio razderati svoje haljine.[985] Osim što krši propisani zakon veliki svećenik Kajfa također stvara pomutnju oko izvornoga značenja ove geste. Nije, naime, jasno je li razdiranje haljina izraz ljutnje, bijesa, zgražanja ili samo tuge. Svakako ova gesta izražava unutarnje stanje pa je i svrstana među ekspresivne geste.

4. 5. 4. Geste kojima se izražava poštovanje, poniznost i vjera

Na različite se načine iskazuje poštovanje i pokornost Isusu, a ponajviše su to reakcije ljudi koji traže izlječenje ili nakon njegovih čudesnih djela dok uviđaju vlastitu bijedu i grješnost. Zato se bacaju preda nj, padaju mu do koljena, do njegovih nogu, padaju ničice preda nj – riječ je o gestama koje su izišle iz uporabe:

„Vidjevši to, Šimun Petar ***pade do Isusovih nogu***, govoreći: Idi od mene! Grešan sam čovjek, Gospodine!»“ (Lk 5, 8).

„Kad opazi Isusa, zastenja, ***pade ničice preda nj*** i u sav glas povika: «Što ti imaš sa mnom, Isuse, Sine Boga Svevišnjega? Molim te, ne muči me!»“ (Lk 8, 28; Mk 5, 6).

„I dođe, gle, jedan od nastojnika sinagoge, imenom Jair. Ugledavši ga, ***padne mu pred noge*** pa ga usrdno moljaše...“ (Mk 5, 21).

---

[983] J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud: Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary*, J. Brill, Leiden, 1929. (ponovljeno izd. Eugene, Oregon, 2009.), str. 181.

[984] Po mišljenju mnogih egzegeta, a na temelju tvrdnja Josipa Flavija, osobe dobrostojećega statusa nosile su dvije haljine, donju i gornju. Otuda najvjerojatnije ovo razlikovanje u nazivu za haljine dvojice evanđelista, iako se kao moguće objašnjenje uzimlje i posebenost obrednoga ruha koje je veliki svećenik nosio, a uključuje i donju haljinu kao što Marko spominje. Usp. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, sv. 1, Doubleday, New York, 1994., str. 518.

[985] Usp. isto.

„Žena, sva u strahu i trepetu, svjesna onoga što joj se dogodilo, pristupi i ***baci se preda nj*** pa mu kaza sve po istini“ (Mk 5, 33; Lk 8, 47).

Mnogi su svoju vjeru u Isusa kao Spasitelja i Kralja očitovali gestom poklona ničice:

„A on reče: «Vjerujem, Gospodine!» I ***baci se ničice preda nj***“ (Iv 9, 38).

„A oni na lađi ***poklone mu se ničice*** govoreći: «Uistinu, ti si Sin Božji!»“ (Mt 14, 33).

„Kad se Isus rodio u Betlehemu judejskome u dane Heroda kralja, gle, mudraci se s Istoka pojaviše u Jeruzalemu raspitujući se: «Gdje je taj novorođeni kralj židovski? Vidjesmo gdje izlazi zvijezda njegova ***pa mu se dođosmo pokloniti***»“ (Mt 2, 1 – 2).

„Uđu u kuću, ugledaju dijete s Marijom, majkom njegovom, ***padnu ničice*** i ***poklone mu se***. Otvore zatim svoje blago i prinesu mu darove: zlato, tamjan i smirnu“ (Lk 2, 11).

Gesta zahvalnosti za ozdravljenje od gube također se izražava bacanjem ničice do Isusovih nogu:

„Jedan od njih vidjevši da je ozdravio, vrati se slaveći Boga u sav glas. ***Baci se ničice k Isusovim nogama*** zahvaljujući mu. A to bijaše neki Samarijanac“ (Lk 17, 15 – 16).

Slično se i gestom poklona do zemlje ili ničice iskazuje poniznost i pokornost pred Isusovim božanstvom, pogotovo u potrebi za izlječenjem i zahvalom nakon toga:

„I gle, pristupi neki gubavac, ***pokloni mu se do zemlje*** i reče: «Gospodine, ako hoćeš, možeš me očistiti»“ (Mt 8, 2).

„Dok im on to govoraše, gle, pristupi neki glavar, ***pokloni mu se do zemlje*** i reče...“ (Mt 9, 18).

„Ali ona priđe, ***pokloni mu se ničice*** i kaže: «Gospodine, pomozi mi!»“ (Mt 15, 25).

Nakon uskrsnuća Isus dolazi u susret ženama koje su dolazile na njegov grob i susreće učenike u Galileji. Gestu strahopoštovanja iskazuju žene i učenici:

„Kad eto im Isusa u susret! Reče im: «Zdravo!» One polete k njemu, ***obujme mu noge*** i ***ničice mu se poklone***“ (Mt 28, 9).

„Kad ga ugledaše, ***padoše ničice preda nj***“ (Mt 28, 17).

Gestu poklona ničice, izraz priznanja vlasti, podčinjenosti i služenja, traži i Sotona u pustinji od Isusa nudeći mu slavu. U Isusovu je odgovoru sažeto što znači pokloniti se nekomu i da se jedino Bogu treba klanjati:

„Đavao ga onda povede na goru vrlo visoku i pokaza mu sva kraljevstva svijeta i slavu njihovu pa mu reče: «Sve ću ti to dati ako mi se ***ničice pokloniš***»“ (Mt 4, 8 – 9; Lk 4, 5 – 8).

Prije svoje muke Isus se moli u Getsemanskome vrtu na koljenima, ničice do zemlje, što je jedini primjer u Evanđeljima. Evanđelist Matej navodi da je Isus pao ničice (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ – dosl. pade na lice, odnosno prostracija) i molio se. Marko pak kaže da se rušeći, padajući na zemlju (ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς) molio (prostracija), a Luka da je pao na koljena (καὶ θεὶς τὰ γόνατα) i molio se:

„I ode malo dalje, ***pade ničice*** moleći: «Oče moj! Ako je moguće, neka me mioiđe ova čaša...»“ (Mt 26, 39; Mk 14, 35; Lk 22, 41).

Prije ulaska u Jeruzalem, gdje će podnijeti muku i umrijeti na križu, nakon tri dana uskrsnuti, ljudi su na neobičan način iskazivali svoje divljenje i poštovanje prema Isusu, prepoznajući u njemu obećanoga Mesiju. Gesta prostiranja haljina, odjeće, po putu kojim je Isus prolazio govori o njegovu poslanju, uzvišenosti i božanskoj naravi. Ustalila se praksa prostiranja crvenoga tepiha za političke uglednike i slavne osobe pri dolasku u službeni državnički posjet:

„Silan svijet ***prostrije svoje haljine po putu***, da drugi rezahu ***grane sa stabala i sterahu ih po putu***. Mnoštvo pak pred njim i za njim klicaše: «Hosana Sinu Davidovu! Blagoslovljen Onaj koji dolazi u ime Gospodnje! Hosana u visinama!»“ (Mt 21, 8 – 9; Mk 11, 8 – 10; Lk 19, 36).

Ipak u iskazivanju poniznosti, posebnoga poštovanja i zahvalnosti sve nadmašuje javna grješnica koja je došla u farizejevu kuću. Toliko se ponizila da mu je suzama prala noge, kosom ih brisala, ljubila ih i pomazala skupocjenom masti:

„Neki farizej pozva Isusa da bi blagovao s njime. On uđe u kuću farizejevu i priđe stolu. Kad eto neke žene koja bijaše grešnica u gradu. Dozna da je Isus za stolom u farizejevoj kući pa donese alabastrenu posudicu pomasti i stada odostrag kod njegovih nogu. Sva zaplakana poče mu ***suzama kvasiti noge***: ***kosom ih glave svoje otirala***, ***cjelivala*** i ***mazala pomašću***“ (Lk 7, 36 – 38).

Slično se događa i u Betaniji gdje je Isus došao prije Pashe u Lazarovu kuću, a njegova sestra Marija iskazala mu dobrodošlicu, gostoljubivost, posebno poštovanje i ljubav mažući mu noge dragocjenom nardovom pomasti i brišući ih kosom:

„Tada Marija uzme libru prave dragocjene nardove pomasti, ***pomaže Isusu noge*** i ***otare ih svojom kosom***. I sva se kuća napuni mirisom pomasti“ (Iv 12, 2).

Obje geste pomazanja Isusovih nogu imaju proleptičnu ulogu, upućuju na pomazanje Isusova tijela za ukop. Gesta pomazanja pojavljuje se kratko u Ivanovu izvještaju o Isusovu ukopu. Josip iz Arimateje zatražio je od Pilata da može skinuti Isusovo tijelo s križa i iskazati mu čast polaganjem u grob, u skladu sa židovskim običajima. Pridružio mu se i Nikodem koji je donio veliku količinu miomirisa (sto libara, što je otprilike trideset kilograma[986]) pripravljenih od smirne i aloja, u čemu se opet pokazuje punina, obilje, znakovito za ovoga evanđelista.[987]

Obilno pomazivanje Isusova tijela miomirisima za ukop gesta je brižnosti, poštovanja i počasti koja otvara prostor konceptualnoj metafori koja pruža iskustveni uvid i u umu čitatelja stvara dodatne slike:

„Nakon toga Josip iz Arimateje, koji je – kriomice, u strahu od Židova – bio učenik Isusov, zamoli Pilata da smije skinuti tijelo Isusovo. I dopusti mu Pilat. Josip dakle ode i skine Isusovo tijelo. A dođe i Nikodem – koji je ono prije bio došao Isusu noću – i donesu sa sobom oko sto libara smjese smirne i aloja. Uzmu dakle, tijelo Isusovo i ***poviju ga u povoje s miomirisima***, kako je u Židova običaj za ukop“ (Iv 19, 38 – 40).

U geste kojima se izražava poniznost i skrušenost, blagost kojom se pobjeđuje zlo bez osvete, možemo ubrojiti rijetku gestu okretanja drugoga obraza onomu tko udari po jednome, kako Isus preporuča:

„Naprotiv, pljusne li te tko desnom obrazu, ***okreni mu i drugi***“ (Mt 5, 39).

„Onomu tko te udari po jednom obrazu ***pruži i drugi***...“ (Lk 6, 29).

---

[986] Usp. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*, volume 3: *Commentary on chapters 13 – 21*, Burns&Oates, London – Tunbridge Wells, 1982., str. 297.

[987] Raymond E. Brown ovoliku količinu pomasti tumači u perspektivi Isusova kraljevskoga statusa, da su mu Josip i Nikodem iskazali čast ukopom kao kralja (usp. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethesmane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives of the Four Gospels*, sv. 2, Doubleday, New York, 1994., str. 1261). Na tome je tragu i Craig Koester (usp. C. R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 2003., str. 228 i 229). Za J. Ramseya Michaelsa tolika količina nije iznenađujuća i neočekivana ako se zna da Ivan nekoliko puta spominje velike količine. U Kani su velike posude vode koje je Isus pretvorio u vino (2, 6); dvanaest je košara ulomaka preostalo kada je Isus nahranio pet tisuća ljudi (6, 13); učenici su ulovili sto pedeset tri ribe velike ribe (21, 11) itd. (usp. J. R. MICHAELS, isto, str. 982).

4. 5. 5. Geste ismijavanja, izrugivanja i prijezira

Farizeji su se znali narugati Isusu poslije njegova govora i javnoga liječenja, posebice kada se družio s grješnicima i carinicima. Tada nisu mogli sakriti ono što misle i osjećaju, sumnjičavo i podrugljivo izražavajući unutarnje stanje:

„Sve su to slušali farizeji, srebroljupci i ***rugali mu se***“ (Lk 16, 14).

Luka u dvadeset trećemu poglavlju donosi suprotne geste, koje se isključuju – velika radost i prijezir i ismijavanje, oblačenje bijele haljine, koje odražavaju Herodov odnos prema Isusu neposredno prije osude na smrt. Prijezir i ismijavanje očituju se verbalno i neverbalno, pokretima ruku i glave, držanjem tijela, izrazom lica, očima i usnama:

„Herod ga zajedno sa svojom vojskom ***prezre i ismija***: obuče ga u bijelu haljinu i posla natrag Pilatu“ (Lk 23, 11).

„A prolaznici su ga pogrđivali ***mašući glavama***: Ti koji razvaljuješ Hram i za tri ga dana sagradiš, spasi sam sebe! Ako si Sin Božji, siđi s križa!“ (Mt 27, 39 – 40; Mk 15, 29 – 31).

Splet od nekoliko različitih gesta: oblačenje grimizne odjeće, trnov vijenac kao kruna na glavi, klanjanje kao pred kraljem, sve kako bi ga izrugali i ismijali, nalazimo u postupcima vojnikâ prema Isusu prije raspeća:

„Vojnici ga odvedu u unutarnjost dvora, to jest u pretorij, pa sazovu cijelu četu i ***zaogrnu ga grimizom***; ***spletu trnov vijenac i stave mu na glavu*** te ga stanu pozdravljati: «Zdravo, kralju židovski!» I udarahu ga trskom po glavi, ***pljuvahu po njemu*** i ***klanjahu mu se prigibajući koljena***. A pošto ga izrugaše, svukoše mu grimiz i obukoše mu njegove haljine“ (Mk 15, 16 – 20; Mt 27, 27 – 31).

Vrhunac prijezira i poruge pokazuje se gestama pljuvanja u lice, kao izraz potpuna odbacivanja, obezvrjeđivanja i gađenja, popraćeno udarcima, kao gestom kazne, i cinizmom:

„Tada su ***mu pljuvali u lice*** i ***udarali ga***, a drugi ga ***pljuskali*** govoreći: «Proreci nam, Kriste, tko te udario?»“ (Mt 26, 67).

„I neki stanu ***pljuvati po njemu***, ***zastirati mu lice*** i ***udarati ga*** govoreći: «Proreci!» I sluge ga stadoše ***pljuskati***“ (Mk 14, 65).

„A ljudi koji su Isusa čuvali ***udarajući poigravali se njime*** i ***zastirući mu lice***, zapitkivahu ga: «Proreci tko te udario!» I mnogim se drugim porugama nabacivali na nj“ (Lk 22, 63 – 65).

4. 5. 6. Geste kao pokreti čitavoga tijela

Mnogo je dinamičnosti u evanđeoskim likovima. Pojedinci i mnoštvo koje je Isusa slijedilo nisu tek obični promatrači, statični, nego su živo uključeni u sve što se događa, osobito oni pogođeni nevoljama na različite načine izražavaju svoje osjećaje, uvjerenja i duhovno stanje. Traže Isusa posvuda, slijede ga, trče pred njim, padaju ničice, Zakej se penje na smokvu da bi ga mogao vidjeti od mnoštva:

„I uđe u Jerihon. Dok je njime prolazio, eto čovjeka imenom Zakej. Bijaše on nadcarinik, i to bogat. Želio je vidjeti tko je to Isus, ali ne mogaše od mnoštva jer je bio niska stasa. ***Potrča naprijed***, ***pope se na smokvu*** da ga vidi jer je onuda imao proći. Kad Isus dođe na to mjesto, pogleda gore i reče mu: «Zakeju, ***žurno siđi***! Danas mi je proboraviti u tvojoj kući.» On ***žurno siđe*** i primi ga sav radostan“ (Lk 19, 1 – 6).

Zakej iskazuje nekoliko svojevoljnih čina koji su neubičajeni za odraslu osobi i svojstveni su djeci, trči naprijed i penje se na smokvu. U surječju cjelovite poruke ovi pokreti tijela predstavljaju simbolički čin, odnosno gestu kojom se izražavaju djetinje osobine, koje vode do ostvarenja zacrtanoga cilja – svratiti pozornost na sebe i biti primijećen u mnoštvu.

Pokret cijeloga tijela, odnosno trčanje u susret kao gesta kojom se izražava velika radost zbog iščekivanoga povratka, osobito je dojmljiva u opisu povratka izgubljenoga sina, s nekoliko popratnih gesta koje isključuju govor:

„Usta i pođe svom ocu. Dok je još bio daleko, njegov ga otac ugleda, ***ganu se***, ***potrča***, ***pade mu oko vrata*** i ***izljubi ga***“ (Lk 15, 20).

Prispodoba među brojnim gestama sadržava i gestu stavljanja prstena na ruku i na noge obuću (sandale), čime se izražava sinovo podrijetlo i vraćanje dostojanstva koje je rasipni sin izgubio odijelivši se od oca i protrativši imanje u razvratnome životu:

„A otac reče slugama: «Brzo iznesite haljinu najljepšu i obucite ga! ***Stavite mu prsten na ruku i obuću na noge***!...»“ (Lk 15, 22).

4. 5. 7. Poljubac kao dvoznačna gesta

Ova je gesta vrlo rijetka u četirima Evanđeljima. Pojavljuje se u prethodnome Lukinu opisu oca koji dočekuje izgubljenoga sina, izražavajući time veliko prihvaćanje, dobrodošlicu, radost, ganutljivost i ljubav, potom u zgodi u farizejevoj kući kada grješnica ljubi Isusu noge, kao znak izrazite poniznosti, raskajanosti i poštovanja i treći put u Getsemanskome vrtu s Judom kao glavnim likom s posve suprotnim značenjem. Judin poljubac, naime, ne odražava nijedno od navedenih emocionalnih stanja, već je unaprijed dogovoren znak (Matej kaže: ἔδωκεν αὐτοῖς ***σημεῖον*** – „dao im je znak“, a Marko: δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν ***σύσσημον*** αὐτοῖς – „izdajica im njegov dade znak“, pri čemu ***σύσσημον*** znači 'dogovorni znak') otkrivanja i izdaje Isusa:

„Dok je on još govorio, gle dođe Juda, jedan od dvanaestorice, i s njime silna svjetina s mačevima i toljagama poslana od glavara svećeničkih i starješina narodnih. A izdajica im dao znak: «***Koga poljubim***, taj je, njega uhvatite!» I odmah pristupi Isusu i reče: «Zdravo, Učitelju!» I ***poljubi ga***. A Isus mu reče: «Prijatelju, zašto ti ovdje?» Tada pristupe, podignu ruke na Isusa i uhvate ga“ (Mt 26, 47 – 50; Mk 14, 43 – 45).

U Lukinu se izvještaju ovaj čin izdaje dodatno dramatizira Isusovim pitanjem Judi, koje ima sve odlike retoričkoga pitanja jer Isus ne očekuje odgovora i sve mu je jasno. Pozornost se usmjerava na poljubac (φιλήματι – 'poljupcem'; φίλημα, -ατος, τό – 'poljubac', 'cjelov'; φιλέω – 'voljeti', 'ljubiti') kao prijateljsku gestu i pozdrav, izraz prihvaćanja, poštovanja i ljubavi, kojim Juda izdaje svoga Učitelja:

Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτοὺς καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ, Ἰούδα, ***φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως***.

„Dok je on još govorio, eto svjetine, a pred njom jedan od dvanaestorice, zvani Juda. On se približi Isusu ***da ga poljubi***. Isus mu reče: «Juda, ***poljupcem Sina Čovječjega predaješ***?»“ (Lk 22, 47 – 48).

Znakovito je da sva četiri evanđelista već u opisu Isusova zajedništva za stolom s učenicima na Pashalnoj večeri nagoviještaju Judinu izdaju. Vrijedno je to razmotriti. Luka se zadržava na potresnim Isusovim riječima i zbunjenosti učenika: „'A evo, ruka mog izdajice sa mnom je na stolu. Sin Čovječji, istina, ide kako je određeno, ali jao čovjeku onomu koji ga predaje.' I oni se počeše ispitivati tko bi od njih mogao takvo što učiniti“ (Lk 22, 21 – 23).

Judina je ruka (ἡ χεὶρ) na stolu (ἐπὶ τῆς τραπέζης) s Isusom (μετ᾽ ἐμοῦ) znak lažnoga zajedništva koje će prerasti u izdaju poljupcem (φιλήματι).

U Matejevu je izvještaju Juda izdajica (ὁ παραδιδοὺς; gl. παραδίδωμι – 'predavati', 'izručiti', 'izdati', 'žrtvovati', 'ostaviti na cjedilu') razotkriven gestom istodobnoga *umakanja ruke u zdjelu* (ἐμβάπτω χείρ ἐν τρύβλιον), neizravnim priznanjem (Μήτι ἐγώ εἰμι – „Da nisam ja, učitelju?“ i Isusovom potvrdom (Σὺ εἶπας – „Ti kaza.“):

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ὁ ἐμβάψας μετ᾽ ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ οὗτός με παραδώσει.... ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν, Μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶπας.

„On odgovori: «Onaj koji umoči sa mnom ruku u zdjelu, taj će me izdati...» A Juda, izdajnik, prihvati i reče: «Da nisam ja, učitelju?» Reče mu: «Ti kaza»“ (Mt 26, 23. 26).

Gesta *umakanja u zdjelu* raspoznajni je znak izdajice i u Markovu opisu, ali pojačana s *koji sa mnom blaguje* (ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ; gl. ἔδω ili ἐσθίω – 'jesti'), metaforičkim izrazom za blizinu i zajedništvo:

καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ. ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς, Μήτι ἐγώ; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.

„I dok su bili za stolom te blagovahu, reče Isus: «Zaista, kažem vam, jedan će me od vas izdati – *koji sa mnom blaguje*.» Ožalošćeni, stanu mu govoriti jedan za drugim: «Da nisam ja?» A on im reče: «Jedan od dvanaestorice koji umače sa mnom u zdjelicu»“ (Mk 14, 18 – 20).

Za razliku od sinoptičkih izvještaja Ivan je izravan i Isusovom gestom pružanja umočena zalogaja Judi otklanja nedoumice oko pitanja tko će ga od sustolnika izdati, s jezgrovitim zahtjevom da brzo učini što je naumio:

ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς, Ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου. καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον.

„Isus odgovori: «Onaj je kome ja dadnem umočen zalogaj.» Tada umoči zalogaj, uze ga i dade Judi Šimuna Iškariotskoga. Nakon zalogaja uđe u nj Sotona. Nato mu Isus reče: Što činiš, učini brzo!“ (Iv 13, 26 – 27).

Ivan prije toga napominje da je Isus u dubini duše potresen zbog Judine izdaje prijateljstva, ali je odlučan slijediti Očevu volju i da se ispuni Pismo pa i u bolnome iskustvu nevjernosti i izdaje od prijatelja:

ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, **Ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.**

„Ali neka se ispuni Pismo: «Koji blaguje kruh moj, petu na me podiže»“ (Iv 13, 18).

I uporaba glagola τρώγω – 'blagovati'; 'jesti osobito nekuhana jela', umjesto ἔδω ili ἐσθίω – 'jesti', upućuje na drukčiji vid Pashalne večere.

Ispunjenje o kojemu Ivan govori odnosi se na riječi iz Psalama[988], koje dobivaju potpuniji smisao i očituju novu proročansku protežnicu. Papa u miru Benedikt XVI. kaže da je to „klasičan način na koji Isus govori: riječima Pisma ukazuje na svoj usud i tako ga istodobno smješta u Božju logiku, u logiku povijesti spasenja. Postupno ove riječi postaju posve jasne; pokazuje se da Pismo stvarno opisuje njegov put – ali u tome trenutku to postaje zagonetka.“[989]

Ivan se služi psalmistovim riječima kako bi naglasio čistu okrutnost Judine nevjernosti i to na izrazito neprihvatljiv način. Onaj tko je jeo kruh za nečijim stolom tim je činom prisegnuo na vjernost. Okrenuti se protiv osobe s kojom je blagovao predstavljalo je gorak čin izdaje koji iza sebe ostavlja bolan osjećaj tuge zbog ranjavajuće nevjernosti.[990] Izričajem „Koji blaguje kruh moj, petu na me podiže“ slikovito se opisuje surovo nasilje i gaženje uzajamnoga prijateljstva i dubokoga savezništva. Ali u Isusovoj najavi nema naznake gnjeva, nego samo tuge; Isus svojim pozivom da se ispuni Pismo otkriva Judi ranu na svome srcu i naglašava da se njegov tragični čin događa unutar Božjega plana, koji on potpuno i bespogovorno prihvaća. Tako ovaj ulomak svjedoči o gorčini Judine nevjernosti, ali i naglašava slavu Isusove vjernosti.[991]

Judine su namjere zapečaćene u Getsemanskome vrtu poljupcem, koji se umjesto moćnoga izraza povezanosti, prijateljstva i ljubavi pretvara u gnusnu gestu. Tako poljubac gubi sva obilježja blizine, vjernosti i odanosti, a poprima posebno kontekstualno značenje i vrijednost

---

[988] Doslovan navod nalazi se u Ps 41, 10: „Pa i prijatelj moj u koga se uzdah, koji blagovaše kruh moj, petu na me podiže“, a slično u Ps 55, 14: „Da me pogrdio dušmanin, bio bih podnio; da se digao na me koji me mrzi, pred njim bih se sakrio. Ali ti, ti si to bio, meni jednak, prijatelj moj, moj pouzdanik s kojim sam slatko drugovao i složno hodismo u domu Božjemu.“

[989] J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta: Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011., str. 72.

[990] Usp. W. BARCLAY, isto, str. 167.

[991] Usp. isto.

koju predstavlja, što se može jednostavno izreći konceptualnom metaforom: JUDIN POLJUBAC JE IZDAJA i JUDA JE IZDAJICA. Judin poljubac predstavlja „Rubikon“, točku s koje više nema povratka, i postaje simbolom odbojne dvoličnosti i najprizemnijega načina izdaje, metonimom za lažno prijateljstvo i ljubav, za skrivene namjere umjesto dubokih osjećaja koje poput šifre treba dekodirati. Kao takav dobra je podloga u književnosti, filmu, glazbi i drugim vrstama umjetnosti.

Psihoanalitičar Paul Marcus, u zanimljivoj studiji o duhovnome i svetome u spisima francuskoga filozofa, dramatičara, kritičara i jednoga od vodećih kršćanskih egzistencijalista dvadesetoga stoljeća Gabriela Honoréa Marcela, u devetome poglavlju govori o poljupcu. On napominje da postoji mnogo vrsta poljubaca i riječi kojima se opisuju; primjerice u njemačkome jeziku trideset riječi, pa čak i riječ *Nachkuss* za sve poljupce koji još nisu izmišljeni, a u francuskome jeziku postoji više od dvadeset riječi za poljubac. Svaki od njih u nekome obliku izražava osjećaje prema nekomu. Kao pojašnjenje navodi kanadskoga pisca Thomasa C. Hailburtona (1796. – 1865.): „Postoji poljubac dobrodošlice i rastanka, onaj dugi, čeznutljivi, pun ljubavi, sadanji; ukradeni ili uzajamni; poljubac ljubavi, radosti i tuge; pečat obećanja i primitka ispunjenja.“ Ali postoje i drukčiji poljupci, zloglasni poljupci izdaje, prijevare i nevjernosti, poput Judina poljupca, Drakulina „poljupca smrti“, s modernijim inačicama mafijaških gazda, primjerice u filmu „Kum 2“ kada je Michael Corleone poljubio Freda u usta, kao znak da su mu dani odbrojani. Jer, po riječima Heinricha Heinea, ono što je lažno vreba u poljupcima: „What lies lurk in kisses.”[992] P. Marcus zaključuje da je zloglasni poljubac kojim je Juda pokazao Isusa rimskim vojnicima u zamjenu za trideset srebrenjaka „možda paradigma poljupca izdaje koji proždire“ bez obzira što postoje i drugi primjeri iz biblijskih i drugih tekstova u kojima se poljubac rabi sa zlonamjernim ciljevima.[993]

Judin poljubac u sebi je duboko sarkastičan i ironičan, odraz prijetvornosti i izdaje i takav se *okamenio* u frazeologiji: hrv. „Judin poljubac“, engl. „Judas kiss or kiss of Judas“[994] (njem. „Judaskuß“, franc. „baiser de Judas“, tal. „il bacio di Giuda“), označava neiskrenost, hinjenu ljubav, prijateljstvo i zajedništvo; izdajnički čin, postupak pod krinkom prijateljstva i ljubavi.[995] U hrvatskoj se frazeologiji ustalio izraz: Izdati koga kao Juda Isusa [Krista] i biti

[992] Usp. P. MARCUS, *In search of the Spiritual: Gabriel Marcel, Psychoanalysis, and the Sacred,* Karnac, London, 2013., str. 182.
[993] Usp. isto, str. 196.
[994] Među brojnim slikama koje prikazuju Judinu izdaju u Getsemanskome vrtu izdvajaju se remek-djelo, freska, firentinskoga slikara Giotta, koja se nalazi u kapelici Arena u Padovi, i Caravaggiov „Judin poljubac“ u Dablinu.
[995] Usp. D. VRGOČ i Ž. FINK ARSOVSKI, *Hrvatsko-engleski frazeološki rječnik/Croatian-English dictionary of idioms*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008., str. 594; M. MENAC MIHALIĆ, „Hrvatski dijalektni frazemi s

pravi Juda, biti kao Juda.[996] Trideset srebrenjaka koje je Juda primio za izdaju poprimili su simboličko značenje za sve vrste izdaja koje su motivirane novcem, u nazivima poput „Judini srebrnjaci“ i „Judine škude“[997].

4. 5. 8. Isusova gesta pranja nogu učenicima

Evanđelist Ivan započinje govor o Posljednjoj večeri i muci prigodnom gestom koju Isus čini u krugu svojih učenika, što je odmak od prethodnih deset poglavlja u kojima je prikazana Isusova javna služba i otkrivanje svijetu. Izvještaj o pranju nogu u trinaestome poglavlju, koji je jedinstven i nema usporednica u sinoptikâ, započinje podsjećanjem na Isusovo poslanje, da je došao od Oca i da je nastupio čas njegova prelaska s ovoga svijeta, ispunio je povjereno u potpunoj ljubavi prema svojima. Svjestan da se vrijeme ispunilo, Isus za vrijeme večere ustaje od stola, nalijeva vodu u praonik i počinje prati učenicima noge brišući ih ubrusom, što je odraz poniznoga služenja koje nije bilo pridržano samo robovima.[998] Ova je gesta uvod u dramatične događaje koji slijede i potvrda Isusova identiteta, njegova božanstva i ostvarenja spasenjskoga plana, ali i posebno očitovanje ljubavi prema učenicima.[999] Odgovor Petru, koji ne razumije značenje ovoga čina i stoga se opire, zapravo je upućivanje na ono što se treba dogoditi kao ispunjenje. Gesta poniznoga služenja ukazuje na Isusovu smrt, koja je, kao udio u spasenju, služba puna unutarnjega autoriteta.[1000]

Isusovo ponizno i poslušno izvršavanje Očeve volje doseže vrhunac u otkupljujućoj smrti, došao je služiti, a ne biti služen. Taj primjer učenici trebaju slijediti:

„A Isus je znao da mu je Otac sve predao u ruke i da je od Boga izišao te da k Bogu ide pa usta od večere, odloži haljine, uze ubrus i opasa se. Nalije zatim vodu u praonik i počne učenicima ***prati noge*** i ***otirati ih ubrusom*** kojim je bio opasan... Kad im dakle opra noge, uze svoje haljine, opet sjede i reče im: «Razumijete li što sam vam učinio? Vi me zovete Učiteljem i Gospodinom. Pravo velite jer to i jesam! Ako dakle ja – Gospodin i Učitelj –

---

antroponimom kao sastavnicom“, *Folia onomastica Croatica*, sv. 12 – 13, HAZU, Zagreb, 2003./2004., str. 366 i 378.

[996] Usp. Ž. FINK ARSOVSKI – B. KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, isto, str. 353.

[997] Isto, str. 778 i 821; škudi (tal. scudo – štit) su zlatni ili srebrni novac koji na svojemu licu ili naličju ima grb, potvrđen je na venecijanskome i dubrovačkome srebrnjaku.

[998] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 17; H. L. STRACK i P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, C. H. Beck, München, 2009. [1924.], str. 557.

[999] Usp. B. LINDARS, isto, str. 448.

[1000] Usp. R. SCHNACKENBURG, isto, str. 18.

vama oprah noge, treba da i vi jedni drugima perete noge. Primjer sam vam dao da i vi činite kao što ja vama učinih»“ (Iv 13, 3 – 6. 12 – 15).

Ovime se pranje nogu od znaka gostoprimstva pretvara u gestu poniznosti i bratske ljubavi, vrhovni zakon, (Iv 13, 34) te je u misi Večere Gospodnje, kao početku Vazmenoga trodnevlja, ova gesta postala dijelom obreda.

4. 5. 9. Pilatovo pranje ruku

Jedna od gesta koja je, uz Judin poljubac, također postala simbolom jest Pilatovo pranje ruku prije Isusove osude. Ova se gesta spominje i u Ponovljenome zakonu, kao preporuka starješnima grada u kojemu nepoznata osoba počini ubojstvo. Nalaže im se neka operu ruke u potoku i izjave: „Naše ruke nisu prolile ove krvi niti smo svojim očima išta vidjeli“ (Pnz 21, 7). Tako će se zaštititi od prolivene krvi.

Na Pilata se, kao upravitelja, ne mogu primijeniti ove riječi, jer nije nevin od krvi pravednikove (žena unaprijed upozorava Pilata da se okani onoga pravednika: Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ, doslovno: „Nemoj imati ništa s tim pravednikom“, Mt 27, 19. Lj. Rupčić prevodi: „Nemoj ti imati nikakva posla s tim pravednikom...“). Zato traži načina kako bi umirio vlastitu savjest dok, suprotno vlastitomu uvjerenju, udovoljava zlobi glavara svećeničkih i starješina koji su nahuškali svjetinu da traže Isusovo raspinjanje:

„Kad Pilat vidje da ništa ne koristi, nego da biva sve veći metež, uzme vodu i ***opere ruke*** pred svjetinom govoreći: «Nevin sam od krvi ove! Vi se pazite!» Sav narod nato odvrati: «Krv njegova na nas i na djecu našu!» Tada im pusti Barabu, a Isusa, izbičevana, preda da se razapne“ (Mt 27, 24 – 26).

Oprati ruke kao Pilat[1001] označava prikazivati se nevinim, skinuti sa sebe odgovornost za krivnju, bez obzira na posljedice čina kojim se dopušta nepravda. Pilatovo pranje ruku, koje nije rimski običaj, ostaje metaforička gesta za odbijanje odgovornosti za nekoga ili nešto, udaljavanje od nekoga ili nečega i napuštanje, kao i prebacivanje odluke i krivnje na nekoga drugog.[1002] Gesta pranja ruku izravno je povezana s posljedicama koje Pilat ne želi prihvatiti.

[1001] Usp. D. VRGOČ i Ž. FINK ARSOVSKI, isto, str. 723.
[1002] Stihovi Publija Ovidija Nazona, rimskoga književnika i pjesnika iz prvoga stoljeća, skladno se uklapaju u surječje Pilatove geste:
„a! nimium faciles, quia tristia crimena caedes
fluminea tolli posse putatis aqua!“

On pere ruke kako bi pokazao da je nevin (ἀθῷος) od prolijevanja Isusove krvi koju traži svjetina, s napomenom, gotovo s prijetnjom da će oni vidjeti zbog toga (ὑμεῖς ὄψεσθε; ὀπτάνομαι – 'dati se vidjeti'; Lj. Rupčić prevodi: „To nek bude vaša briga!“). Pilat je Isusa osudio na smrt iako je znao da je praveden i nevin, ali pere ruke od svega i pokazuje da nije bio spreman preuzeti odgovornost za taj čin, nego je nastojao osloboditi se krivnje i odgovornost u potpunosti prebacio na narod. Njegova je gesta po sebi isprazna i neučinkovita jer on ima izravan udio u Isusovoj smrti. Možda nije najveća odgovornost na Pilatu, ali se on ne može oprati od krivnje. William Shakespeare se služi ovim motivom i prikazuje tjeskobni lik Lady Macbeth koju progoni krivnja zbog nagovaranja muža da ubije kralja; ona nikako ne može oprati ruke, to „prokleto mjesto“, na kojima stalno vidi krv. Lik lošega sudca Pilata problematizira Mihail Afanasjevič Bulgakov u djelu „Majstor i Margarita“ prikazujući ga osobom koja je usmjerena samo na sebe, neprestano opsjednuta osobnim dvojbama, sumnjama i problemima. Pilatovo pranje ruku bilo je također omiljeni motiv u ranokršćanskoj umjetnosti s prizorima na kojima se pojavljuje i njegova žena koja ga je nagovarala da pusti Isusa.[1003]

Preuzimanje krivnje za Isusovu smrt koju izriče svjetina i Pilatov pokušaj oslobađanja od krivnje svjedoče o posebnosti Isusove krvne žrtve. Sažeto u riječima pape Benedikta XVI.: „...onda će se kršćanin sjetiti da Isusova krv govori drukčijim jezikom od Abelove (Heb 12, 24), ona ne poziva na osvetu i na kaznu, nego je pomirenje. Ne prolijeva se *protiv* nekoga, nego je krv koja se prolijeva *za* mnoge, za sve.“[1004] U tome svjetlu i Pilatovo pranje ruku i osuda dobivaju drukčiju protežnicu od one koja se prepoznaje „nevinim čitanjem“, bez uvida i pomoći vanjskih izvora.

Pilat je oprao ruke (ἀπενίψατο τὰς χεῖρας; aorist gl. ἀπονίπτω – 'oprati'), ali njegove se osude Crkva trajno spominje u molitvi Vjerovanja, o čemu svjedoči i frazeologija: „dospjeti (upasti) u što kao Pilat u Vjerovanje“[1005].

(*Fasti*, II, 45 u: *Ovid's Fasti*, The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD, London – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959., str. 58).

[1003] Usp. R. STAATS, „Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche“, Zeitschrift für Theologie und Kirche, sv. 84, br. 4, 1987., str. 498 i 499; R. E. BROWN, isto, str. 835.

[1004] J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., isto, str. 181.

[1005] Usp. D. VRGOČ i Ž. FINK ARSOVSKI, isto, str. 624.

4. 5. 10. Pisanje prstom po zemlji

Jedinstvenu gestu, koju svakako treba uvrstiti u ovaj prikaz, nalazimo samo u Ivanovu Evanđelju, iako među egzegetima vlada mišljenje da je ova perikopa naknadno ubačena, u opisu scene s preljubnicom za koju pismoznanci i farizeji traže kamenovanje. Obraćaju se Isusu za pravorijek nazivajući ga podrugljivo Učiteljem, jer bi se time trebalo izražavati priznanje njegova autoriteta, a njihove su namjere suprotne tomu – iskušati ga i optužiti (τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ – Iv 8, 6) jer dobro znaju što o tome kaže Zakon. Pozornica je postavljena s mnoštvom kao svjedocima i samo se čeka Isusov odgovor. I bez dodatnoga pripovjednog dramatiziranja stvorena je napeta scena, a nestrpljenje stvara dodatan pritisak i odlučnost prisliti ga da odgovori. Isusova gesta pisanja prstom po zemlji (τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν **εἰς τὴν γῆν** i ἔγραφεν **εἰς τὴν γῆν** – ista je riječ u oba primjera: *zemlja*, s tim da je prvi primjer određeniji, Isus je pisao prstom po zemlji, kao i u latinskome prijevodu: ***digito scribebat in terra*** i ***scribebat in terra***; Duda i Fućak prevode: *po tlu* i *po zemlji*; za razliku od njih Rupčić ima samo: *po tlu*), mijenja tijek očekivanoga događaja i usmjerava radnju na višu razinu:

„Isus se sagne i stane ***prstom pisati po tlu***. A kako su oni dalje navaljivali, on se uspravi i reče im: «Tko je od vas bez grijeha, neka prvi na nju baci kamen.» I ponovno se sagnuvši, nastavi ***pisati po zemlji***“ (Iv 8, 6 – 8).

Od otačkoga vremena većinu je tumača zaokupljala misao o sadržaju onoga što je Isus pisao, a gesta je ostala izvan zanimanja. Teško da sadržaj napisanoga može pomoći boljemu razumijevanju Isusove geste, ali ga ne treba posve isključiti jer je koristan i nadopuna.

Sv. Ambrozije i sv. Jeronim, našavši usporednicu u proroku Jeremiji[1006], govore o zapisivanju imena onih koji su tražili kamenovanje, odnosno grješnika, suprotno tomu imena su pravednika zapisana na nebu („Peccatores in terra scribuntur, justi in coelo“)[1007], što je početkom petoga stoljeća prihvatio i proširio sv. Augustin.

Dvojica prvospomenutih nude cijeli niz proširenih tumačenja koji bi se mogli povezati sa sadržajem i značenjem Isusova pisanja po zemlji, a koja se odnose na njegovo djelovanje povezano s Božjim sudom. Ambrozije kaže da je Isus napisao: „Terra, terra, scribe hos viros abdicatos – Zemljo, zemljo, napiši da su te se ljudi odrekli“ kao aluzija na proroka Jeremiju

[1006] Jer 17, 13: „O Jahve, nado Izraela, svi koji te ostave postidjet će se, koji se odmetnu od tebe bit će u prah upisani, jer ostaviše Izvor žive vode.“
[1007] Usp. *Epistola XXVI*, br. 14, PL, sv. 16, Migne, Pariz, 1880., str. 1089.

(Jr 22, 29 – 30).[1008] Također kao primjerene riječi ovomu trenutku koje je Isus mogao napisati Ambrozije navodi: „Festucam, quae in oculo est fratris tui vides: trabem autem, quae in oculo tuo est, non vides – Trun u oku brata svojega vidiš, a brvna u svojemu oku ne vidiš“ (Mt 7, 3).[1009]

Trag značenja geste pisanja prstom po zemlji nazire se u njegovu osvrtu zašto se Isus saginje i piše. Sagnuo je, dakle, glavu i pisao po zemlji okrećući glavu kao odgovor na optužbe koje su mu pismoznanci i farizeji upućivali dok su tražili da osudi preljubnicu, čime bi izravno išao protiv sebe. Zato se, predvidjevši njihove namjere, sagnuo i pisao po zemlji („Jesus inclinato capite scribebat in terra“).[1010]

Jeronim, u svjetlu Jr 17, 13, drži da je Isus zapisivao grijehe onih koji su optuživali: „At Jesus inclinans, digito scribebat in terra (Iv 8, 6); eorum videlicet qui accusabant, et omnium peccata mortalium, secundum quod scriptum est in propheta: «Reliquentes autem te, super terram scribantur.»“[1011]

Augustin u komentaru na Psalam 30 kaže da se Isus sagnuo upravo kao što se Bog sagnuo prema čovjeku kojemu je rečeno da je prah, zemlja i da će se u prah vratiti („Ille autem inclinaverat se ad terram, id est, Deus ad hominem, cui dictum est: Terra es et in terram ibis“, Post 3, 19).[1012] On u nekoliko svojih tekstova svraća pozornost na Isusovo držanje, da je sagnuo glavu („inclinato capite“), a njegovo pisanje po tlu povezuje sa Zakonom koji je bio zapisan Božjim prstom u kamenu[1013], zbog tvrdoće srca židovskoga naroda. Augustin dodaje jedinstveno tumačenje da Isus piše po zemlji jer je tražio ploda u ljudima. Daleko od tvrdokornosti svatko treba zaviriti u svoju nutrinu, popeti se na sudište vlastitoga uma i savjesti i prepoznati se grješnikom.

[1008] *Epistola XXV*, br. 4., isto, str. 1084.
[1009] *Epistola XXVI*, br. 13, isto, str. 1089.
[1010] Epistola, XXV, br. 4.
[1011] SV. JERONIM, *Dialogus contra Pelagianos*, (*Sancti Eusebii Hieronymi Strydonensis Presbyteri Opera omnia*), PL, sv. 23, Pariz, 1883., str. 579; „*A Isus, sagnuvši se pisaše prstom po zemlji*: očito njihove grijehe i grijehe svih ljudi koji je optuživaše, po onomu što je pisano u proroku: *Oni koji su te ostavili bit će upisani na zemlju*“ (JERONIM, *Dijalog prtiv pelagijevaca*, Verbum, Split, 2019., str. 131).
[1012] AUGUSTIN, *Ennaratio in Psalmum XXX*, (*Ennarationes in Psalmos Sancti Aurelii Augustini Hippo nensis episcopi*), PL, vol. 36, tomus quartus (pars prior), J. P. Migne, Pariz, 1861., str. 231.
[1013] U skladu s riječima iz Knjige Izlaska: „Kad Jahve svrši svoj razgovor s Mojsijem na Sinajskom brdu, dade mu dvije ploče svjedočanstva, ploče kamene, ispisane prstom Božjim“ (Izl 31, 18).

Tada će se moći čuti glas Pravde: „Tko je od vas bez grijeha, neka prvi na nju baci kamen“ poslije kojega slijed glas pomilovanja: „Zar te nitko ne osudi... Ni ja te ne osuđujem. Idi i odsada više nemoj griješiti“ (Iv 8, 10 – 11).[1014]

U duhu Ambrozijeva i Jeronimova tumačenja Augustin zaključuje da je Isus kao Bog zapravo prstom napisao presudu na zemlji, jer zemlja sudi zemlji („quia terram iudicat terram: et timere debet eum, qui est in caelo terra iudicans terram. Parem quippe suum iudicat, homo hominem, mortalis mortalem, peccator peccatorem“), odnosno smrtnici i grješnici pokušavaju suditi smrtnicima i grješnicima, a jedino je Bogu pridržan sud nad smrtnicima.[1015]

Isusova gesta pisanja prstom po zemlji, koja se ponavlja, u sebi je metaforična. S jedne strane govori o izbjegavanju nagle presude i sramoćenja onih koji traže osudu, s druge strane. Gesta za sebe govori i odvraća pozornost s onoga što je Isus napisao stavljajući u prednji plan poruku koju su svi razumjeli.

Jedno od tumačenja koje se spominje u ovome surječju govori da je u rimskome postupku običaj da sudac zapiše odluku prije negoli je obznani[1016], iako ovdje treba gledati židovske običaje i praksu.

Ambrozije kaže da je drugi put Isus pisao po zemlji da time simbolički izrazi kako su Židovi osuđeni u obama Zavjetima („Secundo autem scripsit, ut gemino Testamento Judaeos scias esse damnatos).[1017]

U prvome slučaju gesta pisanja prstom po zemlji nije samo odgađanje i „kupovanje“ vremena, nego ima psihološku i pedagošku odrednicu. Prst kao sredstvo pisanja znak je Isusove vlasti (prstom je Božjim izgonio zloduhe, usp. Lk 11, 20), ali i božanskoga zakonodavca (Božji zakon upisan prstom, Izl 31, 18). Ponovljena gesta saginjanja i pisanja po zemlji pruža tužiteljima smireno povlačenje bez i najmanjega prijekora pogledom, jer je proces dovršen, bez ičije osude, u skladu s Ivanovom teologijom: „Vi sudite po tijelu; ja ne sudim nikoga“ (Iv 8, 15) i „Ja nisam došao suditi svijetu, nego svijet spasiti“ (Iv 12, 47).

Isusova gesta saginjanja glave, kako je tumači Ambrozije, poprima sakramentalni stav prema grješnicima, jer Isus se saginje kako bi mogao podići one koji su pali („Et quia quando se inclinat Jesus, ideo inclinat, ut jacentes elevet; ideo ait remissio peccatorum: «Nec ego te

---

[1014] Usp. *St. Augustin: Lectures or Tractates on the Gospel according to St. John* (Tractate XXXIII, 5 – 6), str. 325 i 326.
[1015] AUGUSTIN, *Sermo 13*, *Opera omnia*, PL, vol. 38, tomus quintus, J. P. Migne, Pariz, 1865., str. 108.
[1016] Usp. T. W. MANSON, „The Pericope de Adultera (Joh 7, 53-8,11)“, ZNW, sv. 44, 1952./1953., str. 255 i 256; R. SCHNACKENBURG, isto, str. 165.
[1017] *Epistola XXVI*, br. 14.

damnabo»“).[1018] Svima je na kraju čitljiv Isusov prstopis, suprotno od onoga po zidu koji je zahtijevao tumača (usp. Dn 5, 5).

4. 5. 11. Geste koje isključuju govor

Riječ je o gestama koje posve samostalno preuzimlju prijenos neke poruke, obavijesti koja se ne zadržava samo na doslovnome. U ovu vrstu gesta, pod određenim uvjetima, svrstavamo najprije ono što prvi učenici čine kao odgovor na Isusov poziv – ostavljaju sve i idu za njim, bez traženja objašnjenja i pitanja, jednostavno ustaju i slijede Isusa. Po ovim obilježjima i duhovnome smislu nije riječ o uobičajenim pokretima tijela, nego o gesti u kojoj je naznačena promjena ustaljenoga načina života i početak novoga:

„Nakon toga iziđe i ugleda carinika imenom Levija gdje sjedi u carinarnici. I reče mu: «Pođi za mnom!» On ***sve ostavi***, ***usta*** i ***pođe za njim***“ (Lk 5, 27 – 28).

Puno simbolike i metaforičkoga otkrivaju geste u Isusovoj *Prispodobi o milosrdnome Samarijancu,* kojima nije potrebno tumačenje:

„Isus prihvati i reče: «Čovjek neki silazio iz Jeruzalema u Jerihon. Upao među razbojnike koji ga svukoše i izraniše pa odoše ostavivši ga polumrtva. Slučajno je onim putem silazio neki svećenik, vidje ga i ***zaobiđe***. A tako i levit: prolazeći onuda, vidje ga i ***zaobiđe***. Neki Samarijanac putujući dođe do njega, vidje ga ***sažali se pa mu pristupi*** i ***povije rane*** zalivši ih uljem i vinom. Zatim ga posadi na svoje živinče, odvede ga u gostinjac i ***pobrinu se za nj***...»“ (Lk 10, 30 – 34).

Ovime smo proširili značenje gesta koje se, u zamisli Renate Volos, odnose na izraze slaganja, odobravanja, podrške. Primjeri koji slijede također jasno prenose poruku kojima nisu potrebne riječi:

„Gledaj samo! Tek što mi do ušiju doprije glas pozdrava tvojega, ***zaigra mi od radosti čedo u utrobi***“ (Lk 1, 44).

„I dok su bili ondje, navršilo joj se vrijeme da rodi. I porodi sina svoga, prvorođenca, ***povi ga*** i ***položi u jasle*** jer za njih nije bilo mjesta u svratištu“ (Lk 2, 6 – 7).

[1018] *Epistola XXV*, br. 7.

„I dođu noseći k njemu uzetoga. Nosila ga četvorica. Budući da ga zbog mnoštva nisu mogli unijeti k njemu, ***otkriju krov nad mjestom*** gdje bijaše Isus. Načinivši otvor, spuste postelju na kojoj je uzeti ležao“ (Mk 2, 3 – 4; Lk 5, 18 – 19).

Samo u dvama primjerima, oba u Markovu Evanđelju, nalazimo zagrljaj kao gestu – zagrliti:

„Isus uzme dijete, postavi ga posred njih, ***zagrli ga***...“ (Mk 9, 36).

„... Isus se ozlovolji i reče: «Pustite dječicu neka dolaze k meni: ne priječite im jer takvih je kraljevstvo Božje!...» Nato ***ih zagrli*** pa ih blagoslivljaše polažući na njih ruke“ (Mk 10, 14. 16).

Prava je rijetkost u tekstovima i komunikaciji susresti se s gestom koju Isus preporuča svojim učenicima koje šalje neka naviještaju evanđeosku poruku spasenje koju su od njega primili. Riječ je o stresanju prašine s nogu nad mjestima gdje ih odbiju primiti. Otresti prašinu s nogu ovdje ne znači očistiti obuću poslije pješačenja, nego je poruka dublja i značenje je geste metaforičko. Isus to nazivlje svjedočanstvom protiv onih koji ne prihvaćaju navještaj o kraljevstvu Božjemu, a simbolički bi se dalo protumačiti kao ostanak u prašini, prljavštini, grijehu koji zastire pogled – biti previše ljudski, smrtan, voditi se i biti zarobljen prizemnim:

„Gdje vas ne prime, iziđite iz toga grada i ***stresite prašinu s nogu*** za svjedočanstvo protiv njih“ (Lk 9, 5).

„Ako vas gdje ne prime te vas ne poslušaju, iziđite odande i ***otresite prah ispod svojih nogu*** njima za svjedočanstvo“ (Mk 6, 11).

Evanđelist Matej proširuje govor o kazni koja slijedi za one koji odbacuju učenike i evanđeosku poruku:

„Gdje vas ne prime i ne poslušaju riječi vaših, iziđite iz kuće ili grada toga i ***prašinu otresite sa svojih nogu***. Zaista, kažem vam, lakše će biti zemlju sodomskoj i gomorskoj na Dan sudnji negoli gradu tomu“ (Mt 10, 14 – 15).

Neuobičajena je i gesta u *Prispodobi o Lazaru i bogatašu* – umočiti vršak prsta u vodu, sa značenjem da bi se što rashladilo:

„Tada u teškim mukama u paklu, podiže svoje oči te izdaleka ugleda Abrahama i u krilu mu Lazara pa zavapi: «Oče Abrahame, smiluj mi se i pošalji Lazara da ***umoči vršak svoga prsta u vodu*** i rashladi mi jezik, jer se strašno mučim u ovom plamenu»“ (Lk 16, 23 – 24).

Poglavlje o gestama trebalo je pružiti zaokruženu sliku o gestama, pojmovno, kategorijalno, u odnosu prema metafori i oprimjereno u evanđeoskim tekstovima. Geste su svrstane u kategorije polazeći od nekih podjela iz teorijskoga dijela o gestama. Ali se prikazane podjele, unatoč širokoj primjeni i težnji za univerzalnosti, ipak ne mogu uzimati kao model i osnova za opis gestâ u Evanđeljima. To osobito vrijedi za autore s ruskoga govornoga područja kojima je polazište i okvir ruska književnost i kultura. Evanđelje, četveroliko i jedinstveno, jest književna vrsta sama za sebe (*pro se ipso*), svjedočki motivirano i usmjereno na navještaj kraljevstva Božjega i poruku spasenja, s različitim književnim oblicima, stilskim figurama i sa znatnim repertoarom neverbalne komunikacije i upućivanja na simboličke čine koji imaju važnu ulogu u značenju evanđeoskoga teksta. Izabrane su geste, kao i metafore, promatrane ovisno o surječju, s posebnim osvrtom na obavijest, poruku koju prenose i način na koji sudjeluju u komunikaciji. Po svemu tom nekoliko je gesta koje se ne uklapaju u ponuđene kategorije: Judin poljubac kao duboko metaforička gesta, Isusovo pranje nogu učenicima, također metaforička gesta krajnje poniznosti, Pilatovo pranje ruku i Isusovo pisanje prstom po zemlji.

Razlog zašto se ove geste, za razliku od ostalih, ne mogu svrstati u ponuđene podjele svakako treba tražiti u njihovoj posebnosti, jer krše ustaljeni značenjski okvir i stvaraju nova značenja. Slikovitošću sadržaja ove geste predstavljaju apstraktne pojmove i mogu se vrlo široko odrediti kao metaforičke geste, daleko od doslovnosti koja bi ih svela na običan čin. Judin se poljubac, naime, ne može smjestiti među pozdravne geste ili izraze ljubavi i bliskosti jer označava izdajnički čin, kao što ni Pilatovo pranje ruku nije izraz obredne čistoće, nego skidanja odgovornosti i krivice sa sebe. Riječ je o biblizmima koji su osim frazemima postali simbolima. Isusovo je, pak, pranje nogu učenicima i pisanje prstom po zemlji ograničeno na evanđeoski tekst i s malo potvrda u drugim vrstama tekstova i u svakodnevnome govoru pa se i ne mogu uklopiti u postojeće podjele.

5. ZAKLJUČAK

Iako se na kraju svakoga razdjela nalazi kratak osvrt na prethodno izlaganje, u zaključku treba izdvojiti najvažnije misli i spoznaje, ali i naglasiti znanstvene prinose u ovome radu. U prvome se poglavlju najprije pojmovno odredilo metaforu i naznačilo njezinu posebnost i višestrukost koja je razlogom zanimanja iz različitih znanstvenih područja, filozofije, lingvistike, psihologije, teologije. Povijesni pregled najvažnijih teorija metafore može se pratiti od Aristotelova određenja metafore i razumijevanja metafore kao pjesničkoga ukrasa pa sve do spoznajnoga sredstva i doživljaja svijeta u kognitivnoj lingvistici i semantici. U tome je rasponu predstavljen teorijski okvir i autori koji metaforu promatraju pod vidom objektivizma i iskustvenoga realizma koji dovode do kognitivne teorije koja metafori dodjeljuje središnje mjesto u oblikovanju pojmovnih struktura, gradbi značenja i značenjskih struktura. Metafora omogućava razumijevanje jedne kognitivne domene pomoću druge i to na temelju pojmovne sličnosti. U konceptualnoj se metafori, na temelju iskustva, povezuju manje konkretne, odnosno apstraktne domene, s konkretnim domenama. Za kognitivne je lingviste metafora sveprisutna i od presudne je važnosti za jezik, misli i iskustvo jer ljudi misle, osjećaju, govore i djeluju metaforički. Ovaj je kognitivni pristup izazov za proučavanje metaforâ u evanđeoskim tekstovima, kao posebnoj književnoj i jezičnoj vrsti, ali i gestâ koje nose metaforičko obilježje. Kognitivna je teorija metafore omogućila uvide u pojmovne strukture i znanje o duhovnoj, nevidljivoj, apstraktnoj stvarnosti koja se u Evanđeljima približava bliskim pojmovima i preslikavanjima iz vidljivoga svijeta.

Drugo je poglavlje ovoga rada obuhvatilo primjere metafora pomoću kojih smo nastojali prikazati metaforičnost evanđeoskoga teksta. Riječ je o vrlo važnim, nije pogrješno reći središnjim, evanđeoskim pojmovima za razumijevanje Isusove temeljne poruke. Metafora je vrlo pogodno sredstvo u izričaju onoga što je nevidljivo i nepoznato, duhovne stvarnosti o kojoj Isus govori i to tako što se opojmljuje pomoću onoga što je blisko i doživljeno. Isus se služi slikama iz svakodnevlja, osobito iz pastirskoga i poljodjelnoga života kojim se prikazuje čvrsti vez između pastira i ovaca, trsa i loze, da bi približio svoje poslanje oko spasenja svih koji su mu povjereni. Evanđeoski tekstovi obiluju izričitim metaforama, osobito u Isusovim samoobjaviteljskim tvrdnjama. Sedam je takvih metafora (*ἐγὼ εἰμι – ja sam)* u Ivanovu Evanđelju oko kojih ovaj evanđelist gradi cijelu poruku: „Ja sam kruh života“, „Ja sam svjetlost svijeta“, „Ja sam vrata (ovcama)“, „Ja sam pastir dobri“, „Ja sam uskrsnuće i život“, „Ja sam Put i Istina i Život“, „Ja sam istinski trs“. Isus se predstavio učenicima konkretnim

slikama iz svakodnevne stvarnosti i iskustva otkrivši o sebi i svojemu poslanju veću istinu koja se ne može tako jednostavno izreći doslovnim jezikom. Svaka od navednih konceptualnih metafora kojima se Isus predstavio nosi posebno kontekstno značenje, povijesni, kulturološki i tradicijski okvir, s različitim jezičnim i izvanjezičnim utjecajima. Na temelju izrečenoga opravdano je tvrditi da su Isusove samoobjaviteljske tvrdnje najistaknutija ostvarenja konceptualnih metafora i mogu se tumačiti kao konceptualne metafore. Dakle, nije riječ samo o tvrdnjama, metaforama za sebe, jednom izrečenima, nego se provlače kroz čitav niz diskursnih razina, s mnogostrukim prožimanjem unutar evanđeoskoga teksta i simboličkoga značenja na višim razinama, kao i povezivanjem s drugim metaforama u izgradnji evanđeoske poruke. Razumijevanje se evanđeoskoga teksta temelji na ovim konceptualnim metaforama, što izravno utječe i na razumijevanje kršćanske civilizacije.

Isto vrijedi i za metafore u drugome licu jednine (*σὺ εἶ – ti si*), kojima Isus predstavlja Petrovu ulogu i poslanje nakon što ga je priznao Sinom Božjim, kao i poslanje svojih učenika izraženo metaforama *sol zemlje i svjetlost svijeta*, *ribari ljudi*. Pojedinačni primjeri odabranih evanđeoskih pojmova jasno pokazuju razliku između njihova evanđeoskoga značenja u odnosu na svakodnevnu uporabu.

Svjesno i ciljano izabrani pristup, koji objedinjuje nekoliko znanstvenih polja, pretpostavljao je raščlambu metaforâ na višoj razini od evanđeoskoga teksta, a koja je uključila kontekstualnost, intertekstualnost i kulturološku pozadinu kao polazište za lingvistički opis. Pritom su konceptualne metafore stavljene u široki teološko-filozofski, povijesni okvir i pokazana je njihova ukorijenjenost u određenoj tradiciji izvan novozavjetnih tekstova, što u bitnome određuje njihovo razumijevanje i tumačenje. Konceptualne metafore u Evanđeljima imaju svoju povijest, utvrđeno značenje koje je preuzeto ili dopunjeno. Evanđeoska je poruka ujedno i teološka, što pretpostavlja da svi njezini simboli i slike, konceptualne metafore izrastaju iz teološke određenosti koja je presudna za njihovo značenje i uvjete njihove primjene. Sve to nije moguće pokazati isključivo kognitivnolingvističkim pristupom s osnovnim načelom da je jezik utjelovljen i određen zajedničkim iskustvom, tjelesnim ograničenjima i zadanostima.

Potvrđuje se u svim primjerima da je metafora moćno sredstvo za približavanje apstraktnih, složenih pojmova iz duhovne stvarnosti koje je teško objasniti, ali i bolje razumjeti Isusov jezik i poruku, prilagođeni slušateljima i utemeljeni na svakodnevnome iskustvu. Metafore su više od književnoga sredstva i govorne figure u evanđeoskim tekstovima koje popunjavaju leksičke praznine u govoru o Bogu i važnim istinama jer utječu na mentalne procese i način na koji zamišljamo, razumijemo i doživljamo Boga, vidljivi svijet

oko sebe, ali i onaj „oku skriveni“; one su također više od sredstva za komunikaciju i posredovanje stvarnosti oko nas jer tvore životnu stvarnost „po kojoj živimo“, kako su se Lakoff i Johnson izrazili. To podrazumijeva da su evanđeoski metaforički jezik i poruka otvoreni na neprestana promišljanja i ponovna tumačenja ustaljenih i prihvaćenih uzoraka, s napomenom da proučavanja iz jezične perspektive, u konačnici i kognitivnolingvistički pristupi, nisu pokušaji vrjednovanja, dokazivanja ili opovrgavanja temeljnih vjerovanja i istina. Cilj se kognitivne lingvistike, naprotiv, ogleda u naporima da se nepristrano objasne opojmljivanja iz vjerskoga područja kako bi se bolje razumio postanak nekih od konceptualnih metafora, daleko od rasprava o istinitosti konkretnih tvrdnja. Ovakav pristup pretpostavlja da je jezik „utjelovljen“; ljudi dijele zajedničko iskustvo i asocijacije na temelju tjelesnih ograničenja i zadanosti. Zato je za kognitivnu lingvistiku važno otkriti kako vjernici gledaju na svijet i tumače ga i koliko se njihov pogled razlikuje, ili podudara, od onih koji ne dijele ista uvjerenja, što određuje odnos prema božanskomu i nadnaravnomu (primjerice, vjernikov odnos prema Bogu određuje poimanje i odnos prema životu, njegovu smislu, i smrti, s perspektivom vječnosti, uskrsnuća, što se razlikuje od onih koji ne vjeruju).

Evanđeoski je jezik iznimno bogat metaforama i odražava posebne vidove ljudskoga iskustva i spoznaje, s mnogim jezičnim obilježjima koja „krše“ uobičajena načela komunikacije i stvaranja značenja. Tumačenje pojedinih metafora zahtijeva poniranje u dublju egzegetsku i jezičnu raščlambu bez koje je teško doprijeti do izvornoga značenja i lako se predati površnosti i nagađanjima. U opisu se odabranih evanđeoskih metafora, stoga, najprije nastojao pružiti egzegetski okvir koji itekako može pridonijeti razvoju kognitivne lingvistike na ovome polju. Osim razradbe zadanih izvornih domena, u skladu s egzegetskim zahtjevima i na istoj pojmovnoj osnovi, predložene su i druge izvorne domene s nizom konceptualnih metafora, kao osobni prinos proučavanju. Tumačenje konceptualnih metafora zahvaćalo je i komentare crkvenih otaca, koji su od velike pomoći u sagledavanju duhovnoga, prenesenoga smisla, osobito u tumačenju Isusove metafore „Pasi jaganjce moje!... Pasi ovce moje“ (Iv 21, 15 – 17), s različitim ključem čitanja što bi značio ovaj Isusov nalog. Potpunijoj slici pastirova poslanja pridonio je i izlet u rimsku i grčku književnost, s uvjetnim „preslikavanjem“ na Isusove učenike. I u tome se prepoznaje dodatna vrijednost interdisciplinarnoga usmjerenja ovoga rada.

Posljednje, treće, poglavlje jest razradba gestâ u četirima Evanđeljima, čemu je prethodilo pojmovno određenje, pregled proučavanja gestâ, opis odnosa između metafore i geste i podjele. Više je mogućnosti podjela gestâ, ali navedeni pokušaji otkrivaju neke nedostatke, ponajprije jer ne nude dovoljno čvrstoće ili, još važnije, nedostaje im prilagodljivosti. Bez

obzira na to što nijedna od podjela ne nudi jedinstven okvir u kojemu se mogu promatrati geste iz četiriju Evanđelja, ipak su od velike pomoći u njihovu smještanju i povijesnome određenju. Potpomognuti postojećim podjelama nastojalo se pružiti vlastiti prinos u smještanju gestâ koje su popisane iz Evanđeljâ. Osobni prinos najviše dolazi do izražaja u njihovoj obradbi.

Razumijevanje opisanih gesta treba polaziti od prenesenoga značenja na koje upućuju i otklona od doslovnoga značenja u kojemu bi se svele na zbroj jedinica koje čine cjelinu. Svaka od tih gesta ima svoju okolnosnu odrednicu, kulturološku pozadinu, određeno surječje, ustaljeni oblik i tako sudjeluje u komunikaciji, prenosi točno određenu poruku. Upravo je komunikacijsko obilježje gestâ ono što ih razlikuje od uobičajenih čina i kretnja. K tomu treba naglasiti da je evanđeoska poruka po sebi bitno metaforična i nadilazi okvir doslovnoga značenja i razumijevanja. Budući da su Evanđelja po sebi metaforična i njihovim piscima nije stalo do svjedočanstava kakva zanimaju životopisce, opažanja nepristranih putnika i tomu slično[1019], njihova poruka i geste koje se u njima pojavljuju nose bitno metaforičku crtu. Evanđelja kao metafora bez premca, kao što je i očekivati, izmiču svim književnim mjerilima[1020] i ne može ih se promatrati stereotipno. Zato i geste koje su opisane u evanđeoskim tekstovima imaju metaforički ključ. Pa i najobičnije pokrete tijela evanđeoskih likova: ustajanje, pružanje ruke, doticanje, trčanje, bacanje nice i sl. treba razumjeti u svjetlu poruke koja nikada nije doslovna ni jednoznačna. Neke su od opisanih gesta, kao Judin poljubac i Pilatovo pranje ruku, postale dijelom hrvatske frazeologije, ali i mnogih svjetskih jezika.

Na temelju Evanđeljâ i dostupnih izvora gotovo je nemoguće rekonstruirati Isusove geste, geste njegovih učenika i običnih ljudi, jer je njihov opis ciljano djelomičan i ograničen. Mnogo se toga podrazumijeva i ostavlja čitateljevoj imaginarnoj sposobnosti, što pretpostavlja poznavanje semitske kulturne pozadine, aramejskoga i hebrejskoga jezičnog utjecaja, ali i snažnoga helenističkog utjecaja. Poteškoće s rekonstrukcijom Isusovih gesta slične su rekonstrukciji *ipsissima verba*, riječi koje je izgovorio. Potrebni su interdisciplinarni pristupi i pomoć komparativnih proučavanja.[1021] Evanđeljâ su neiscrpno vrelo metaforičkoga govora koje, kao trajni izazov, treba neprestano iščitavati i otkrivati. I ovaj rad izrasta iz želje

[1019] Usp. N. FRYE, isto, str. 69.
[1020] Usp. isto, str. 13.
[1021] Usp. D. M. CALABRO, „Nonverbal Communication in the New Testament“, *New Testament: History, Culture and Society* (ur. Lincoln H. Blumell), Religious Studies Center, Brigham Young University, 2019., str. 556 i 557.

za sveobuhvatnijom i sadržajnijom slikom oskudnih prikaza metaforâ i gestâ, dvaju važnih područja kognitivne lingvistike, u Evanđeljima.

Završno, u radu se sustavno i pregledno pružio opis metafore u četirima Evanđeljima u pojedinačnim primjerima, kao i odnos metaforâ i gestâ s njihovim posebnostima i drukčijemu razumijevanju u evanđeoskome značenju u odnosu na svakodnevni govor.

Ostvaren je temeljni cilj da se opisom metaforâ i gestâ u četirima Evanđeljima pruži znanstveni prinos teološko-biblijskim spoznajama iz lingvističke perspektive, odnosno ukazati na važnost metaforâ i gestâ u oblikovanju i tumačenju evanđeoskih tekstova. Time je uvedena kognitivnolingvistička paradigma u evanđeoske tekstove i njihovo sagledavanje na još posebniji način i otvoren prostor za dalje proučavanje. Vrijednost je ostvarenoga tim veća ako kažemo da je riječ o prvome sustavnom opisu naslovljene teme na hrvatskome jezičnom govornom području.

Primjenjiva je i ovdje misao Raya Jackendoffa da je nemoguće sveobuhvatno obraditi neku znanstvenu temu: „Život je kratak, ne možete činiti sve, čitati sve, usrećiti svakoga svojim radom. Kao što je I. F. Stone rekao, 'sve što morate pridonijeti jest pročišćivanje vlastite vizije i dodavanje toga zbroju drugih vizija'.“[1022]

U tome duhu može se zaključiti da je ovaj rad jedan u mnoštvu mogućih pristupa, nepročišćena vizija s ograničenjima i nedovršenostima, ali i sa znatnim prinosima cjelovitomu sagledavanju i zbroju drugih vizija o metaforama i gestama u Evanđeljima.

[1022] R. JACKENDOFF, „Conceptual Semantics and Cognitive Semantics“, *Cognitive Linguistics*, sv. 7, br. 1, De Gruyter, 1996., str. 94.

IZVORI

DUDA, B. i J. Fućak, *Biblija* (prijevod Novoga zavjeta), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008 i 2015.

MERK, A. (ur.), *Novum Testamentum: Graece et Latine*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Rim, 1948. i 1957.

REBIĆ, A. – FUĆAK, J. – DUDA, B. (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

RUPČIĆ, LJ., *Biblija (Stari i Novi zavjet)*, prijevod Novoga zavjeta, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

RUPČIĆ, LJ., *Novi zavjet i Psalmi*, Ziral, Mostar i Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb, 2000.

RUPČIĆ, LJ., *Novi zavjet i Psalmi*, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb i Naša ognjišta, Tomislavgrad, 2008.

THE HEBREW BIBLE, A. Holzhausen, Beč, 1835.

VOJNOVIĆ, T., *Velika biblijska konkordancija* (I i II), Kršćanska sadašnjost, Zagreb i Dobra Vest, Novi Sad, 1991.

LITERATURA

ABERBACH, M., *Labor, Crafts, and Commerce in Ancient Israel*, Magnes Press, Hebrew University, Jeruzalem, 1994.

ADAMS, D. H., *The Sinner in Luke*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2008.

AKVINSKI, T., *Commentary on the Gospel of John* (Chapters 6-12), The Catholic University of America Press, Washington, 2010.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, George Allen i Unwin, London, 1981.

ANUE, D. E., *The Westminster Dictionary of New Testament&Early Christian Literature&Rhetoric*, Westminster John Knox, Louisville, 2003.

ARISTOTEL, *O pjesničkom umijeću* (prev. i ur. Z. Dukat), Školska knjiga, Zagreb, 2005.

ARISTOTEL, *Retorika* (prijevod Marko Višić), Naprijed, Zagreb, 1989.

ARMSTRONG, D. F. – STOKE, W. C. – WILCOX, S. E., *Gesture and the Nature of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, 1962.

BACON, E. (ur.), *Iščezle civilizacije*: *zaboravljeni narodi drevnoga sveta*, Tiskarski zavod Jugoslavije, Beograd, 1965.

BAILEY, K. E., *Poet and Peasant*, William. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1976.

BAILEY, K. E., *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1980.

BAILEY, K. E., *The Good Shepherd: A Thousend-Year Yourney from Psalm 23 to the New Testament*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove, Illinois, 2014.

BAKER, M., *Kratka povijest antičke retorike*, ArTresor Naklada, Zagreb, 1997.

BALL, D. M., *'I am' in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*, Library of New Testament Studies, Sheffield Academic Press, 1996.

BARCELONA, A., „The metaphorical and metonymic understanding of the Trinitarian dogma“, *International Journal of English Studies*, sv. 3, br. 1, 2003.

BARCLAY, W., *The Gospel of John*, sv. 2, The New Daily Study Bible, Westminster John Knock Press, Louisville – London, 2001. [1971.]

BEARDSLEY, M., *Aesthetics*, Harcourt, Brace and World, New York, 1958.

BEARDSLEY, M., „The Metaphorical Twist“, *Philospohy and Phenomenological Research* (22), 1962.

BEARTH, T., „Should We Tell the Solution Together with the Riddle?”, *Notes of Translation*, Summer Institute of Linguistics, Dallas, br. 77, 1979.

BEEKMAN, J. i CALLOW, J., *Translating the Word of God*, Zondervan, Grand Rapids, 1974.

BETZ, H. D., *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3 – 7:27 and Luke 6:20 – 40)*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

BEYREUTHER, E., „Shepherd“, *The New International Dictionary of New Testament Theology* (ur. Collin Brown), sv. 3, Zondervan, Grand Rapids, 1978.

BIRCH, B. B. C., „The First and Second Books of Samuel“, *The New Interpreter's Bible: Numbers – Samuel*, sv. 2, Abingdon Press, Nashville, 1998.

BITI, V., *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2000.

BLACK, M., „Metaphor“, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, New York, 1962.

BLACK, M., „Metafora“ (s engl. preveo A. Stamać), Republika: mjesečnik za književnost, umjetnost i društvo, br. 2, Zagreb, 2004.

BLACK, M., *Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Clarendon, Oxford, 1967.

BLUMENBERG, H., *Paradigms for a Metaphorology*, Cornell University Press and University Library, Ithaca, New York, 2010.

BOCK, D. L., *Luke* (The IVP New Testament Commentary Series), Downers Grove, Illinois, and InterVarsity Press, Leicester, 1994.

BOCK, D. L., *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Books, Grand Rapids,1996.

BOEVE, L. i FEYAERTS, K., „Religious metaphors in a postmodern culture: Transverse links between apophatical theology and cognitive semantics“, *Metaphor and God-talk*, Religions and discourse (sv. 2), Frankfurt, 1999.

BOEVE, L., „Linguistica ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics“, *The Bilbe through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective* (prir. K. FEYAERTS), Religious and Discourse, sv. 15, Petar Lang, , 2003.

BONIFACCIO, G., *L'arte de' cenni*, Vicenza, 1616.

BOSETTI, E., *YHWHEH, Shepherd of the People: Pastoral Symbolism in the Old Testament*, St Pauls, Middlegreen – Kildare, 1993.

BOVON, F., *Luke The Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006.

BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Teilband (Lk 9, 51 – 14,35), Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger, Zürich, 2008.

BRAUDE, W. G., *The Midrash on Psalms* (I), Yale University Press, New Haven i Oxford University Press, London, 1959.

BREASTED, J. H., *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest* (I), The University of Chicago Press, Chicago, 1906.

BRESSEM, J., „20th century: Empirical research of body, language, and communication“, *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, De Gruyter Mouton, Berlin – Boston, 2013.

BRETTLER, M. Z., „God is King: Understanding an Israelite Metaphor”, JSOT, Supplement Series 76, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.

BROWN, C., “Vine, Wine, ἄμπελος”, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, sv. 3, Zondervan, Grand Rapids, 1981.

BROWN, R. E., *The Gospel According to John*, Dobleday, New York, 1966.

BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah: New Updated Edition*, Doubleday, New York, 1988.

BROWN, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, sv. 1, Doubleday, New York, 1994.

BROWN, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethesmane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, sv. 2, Doubleday, New York, 1994.

BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, John Kocks Press, Luisville, 1990.

BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis, 1997.

BRÜMMER, V., *The Model of Love: A study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, (1993.) 2002.

BUBER, M. i ROSENZWEIG, F., *Scripture and Translation*, Indiana Studies in Biblical Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.

BULTMANN, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1971.

BURGER, C., *Jesus als Davidssohn: Eine tradgeschichtliche Untersuchung*, Vandengoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970.

BUTLER, C. (ur.), *The Lausiac History of Palladius*, London, 1918.

CACHIA, N., „I am the good shepherd. The good shepherd lays down his life for the sheep“ (John 10, 11): *The Image of the Good Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood*, Gregorian University Press, Rim, 1997.

CAIRD, G. B., *The Language and Imagery of the Bible*, Eedermans, Cambridge, 1980.

CALBRIS, G., *The Semiotics of French gestures*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

CALABRO, D., M., „Nonverbal Communication in the New Testament“, *New Testament: History, Culture and Society* (ur. Lincoln H. Blumell), Religious Studies Center, Brigham Young University, 2019.

CAMERON, L., *Metaphor in Educational Discourse*, London, 2003.

CAMERON, L., „Operationalising 'metaphor' for applied lingusitic research“, *Researching and applying metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

CAMERON, L. i LOW, G. (ur.), *Researching and Applying Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

CAROLA, J., *Augustine of Hippo: The Role of the Lity in Ecclesial Reconciliation*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rim, 2005.

CARSON, D. A., *The Gospel according to John*, InterVarsity Press i W. B. Eerdmans Publishing, Leicester – Grand Rapids, 1991.

CARSTON, R., „Metaphor: Ad Hoc Concepts, Literal Meaning and Mental Images", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CX, Part 3, 2010.

CARTER, W., *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Trinity Press International, Harrisburg, 2001.

CARTER, W., „Matthean Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1.1", *The Gospel of Mattew in its Roman Imperial Context* (ur. John K. Riches i David C. Sim), T&T Clark, London – New York, 2005.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. i FERNÁNDEZ DE LA TORRE MADUEÑO, M. D., „A cognitive approach to understanding metaphors from the religious field", *Studia Anglica Resoviensia*, sv. 2, br. 14, 2003.

CHARTERIS – BLACK, J., *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis* („Metaphor in the Bible"), New York, 2004.

CIENKI, A., „Metaphoric gestures and some of their relations to verbal metaphoric expressions", *Discourse and cognition: Bridging the gap*, Center for the Study of Language and Information, Stanford, 1998.

CIENKI, A. i MÜLLER, C. (ur.), *Metaphor and gesture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2008.

CIENKI, A. i MÜLLER, C., „Metaphor, gesture, and thought", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 2008.

CICERON, M. T., *O govorniku*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2002.

CIFRAK, M., *Riječ je Božja rasla: Od kerigme do evanđelja*, KS, Zagreb, 2016.

CLAUSNER, T. C. i CROFT, W., „Domains and image schemas", *Cognitive linguistics* 10, br. 1, 1999.

COLEMAN, R. L., „Walter Brueggemann's Enduring Influence on Biblical Interpretation", *The Asbury Journal*, sv. 70, br. 2, The Asbury Theological Seminary, 2015.

COLERIDGE, M., *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, sv. 88 (JSOT), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

COLUMELLA, L. J. M., *De agricultura* (*Res rustica* V – IX), *On Agriculture* (prijevod na engl. E. S. Foster i E. H. Heffner), sv. II, The Loeb Classical Library, W. Heineman LTD i Harvard University Press, London – Cambridge – Massacusetts, 1954.

CONDILLAC, E. B., *Essay on the Origin Human Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

COPPLE, M., M., „Enlightenment philosophy: Gestures, language, and the origin of human understanding“, *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, De Gruyter Mouton, Berlin – Boston, 2013.

CREED, J., *The Gospel According to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, Macmillan and Com., London, 1942.

CROFT, W., „The role of domains in the interpretation of metaphors and metonymies“, *Cognitive Linguistics*, sv. 4, 1993.

CULLMANN, O., *The Christology of the New Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1959.

ČULIĆ, Z., *Čovjek, metafora, spoznaja*, Književni krug, Split, 2003.

DALLEY, S., *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, 2000.

DALEY, B. E., *Gregory of Nazianus*, The Early Church Fathers, Routledge, New York, 2006.

DAVIDSON, D., „What metaphors mean“, u Sheldon Sacks (ur.), *On Metaphor*, The University of Chicago Press, 1979.

DAVIES, W. D., „The Jewish Sources of Matthew's Messianism“, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ur. James H. Charlesworth), Fortress Press, Minneapolis, 1992.

DAVIES, W. D. i ALLISON, D. C., *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 3, The International Critical Commentary Series, T.&T. Clark, Edinburgh, 1997.

DAVIES, W. D. i ALLISON, D. C., *A Critical Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, sv. 1, The International Critical Commentary Series, T.&T. Clark, Edinburgh, 1988.

DEIGNAN, A., *Metaphor and Corpus Linguistics*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, 2005.

DERRIDA, J., „How to Avoid Speaking: Denials“, H. Coward i T. Foshay (ur.), *Derrida and Negative Theology*, State University of New York, Albany, 1992.

DE VRIES, L., „Bible Translation and Primary Orality”, *The Bible Translator*, sv. 51, br. 1, 2000.

DE VRIES, L., „Bible Translations: Forms and Functions”, *The Bible Translator*, sv. 52, br. 3, 2001.

DE VRIES, L., „Paratext and Skopos of Bible Translations", *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions: The Textual Markers of Contextualization*, Brill, Leiden, Boston, 2003.

DISSENIUS, L. G. (ur.), *Comentarius in Pindari Carmina*, Bibliotheca Greaca, 1830.

DODDS, M. (ur.), *The Work of Aurelius Augustine, bishop of Hippo*, sv. 11 (*Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John*), T&T Clark, Edinburgh, 1884.

DOKE, C. M. i VILAKAZI, B. W., *Zulu-English Dictionary*, Witwatersrand University Press, Johanessburg, 1972.

DONAHUE, J. R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette University Press, Milwaukee, 1983.

DONAHUE, J. R., *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress, Philadelphia, 1988.

DONALDSON, T. L., „The Vindicated Son: A Narrative Approach to Matthean Christology", *Contours of Christology in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.

DORANDI, T. (ur.), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, sv. 50, Cambridge University Press, Cmbridge – New York, 2013.

DUGANDŽIĆ, I., *Nova pravednost: Poruka Isusova Govora na gori (Mt 5 – 7)*, KS, Zagreb, 1991.

DUGANDŽIĆ, I., *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

DUMBRELL, W. J., „The Logic of the Role of the Law in Matthew", *Novum Testamentum, sv. 23*, br. 1, 1981.

DUPRÉU, L., *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, 1972.

DURANTI, A., *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

EFRON, D., *Gesture and Environment*, New York, 1941.

EIDEVALL, G., *Grapes in the Desert: Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm, 1996.

EKMAN, P. i FRIESEN, W. V., „The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage, and coding", *Semiotica*, sv. 1, 1969.

EKMAN, P. i FRIESEN, W. V., „Constants across cultures in the face and emotion", *Journal of Personality and Social Psychology*, sv. 17, br. 2, 1971.

ELIADE, M., *Sveto i profano*, AGM, Zagreb, 2002.

ERNST, J., *Markus: Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf, 1991.

EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Historia Ecclesiastica*, VII, XVII, u: Eusebius, *The Ecclestiastical History*, sv. II, London – Cambridge – Massachusetts, 1942.

EVANS, C. A., *Luke*, (New International Biblical Commentary), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1990.

EVANS, V. i GREEN, M., *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

FAHNESTOCK, J., „Aristotle and Theories of Figuration“, *Reading Aristotle's Rhetoric*, Southern Illinois University, 2000.

FILLMORE, C. J., „Frames and the semantics of understanding“, *Quaderni di Semantica* 6, br. 2, 1988.

FILON ALEKSANDRIJSKI, *Questions and Answers on Genesis* (prijevod na engl. R. Marcus), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 1953.

FILSON, F. V., *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Harper&Row, New York, 1960.

FINK ARSOVSKI, Ž. – KOVAČEVIĆ – A. HRNJAK, A., *Bibliografija hrvatske frazeologije: frazeobibliografski rječnik*, Knjigra, Zagreb, 2017.

FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke I-IX: A New translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible (AYB), sv. 28, Doubleday, Garden City, 1981.

FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke X-XXIV: A New Translation with Introduction and Commentary*, sv. 28A, The Anchor Bible, Doubleday, Garden City, 1985.

FOKKELMAN, J. P., *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1999.

FORCEVILLE, C., *Pictorial metaphor in advertising*, Routledge, London – New York, 1996.

FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids – Cambridge, 2007.

FREEDMAN, D. N., „The Twenty-Third Psalm“, *Michigan Oriental Studies in Honor of George G. Cameron*, The University of Michigan Press, 1976.

FREEDMAN, W., „Literary Motif: A Definition and Evaluation“, *Novel: A Forum on Fiction*, sv. 4, br. 2, Duke University Press, 1971.

FRYE, N., *The Great Code, The Bible and Literature*, Routledge&Kegan Paul, London, 1982.

FRYE, N., *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, Književni pogledi, Prosveta, Beograd, 1985.

FURLOTTI, B., „The performance of displaying: Gesture, behavior and art in early modern Italy“, *Journal of the History of Collections*, sv. 27, br. 1, Oxford University Press, 2015.

GARBER, P. L., „Sheep, Shepherd“, *The International Standard Bible Encyclopedia* (ur. Geoffrey W. Bromiley i Gerald H. Wilson), Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1988.

GEERAERTS, G. i CUYCKENS, H., *Cognitive Linguistics*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.

GEISLER, N. L., „Truth”, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books, Grand Rapids, 1999.

GELDENHUYS, J. N., *Commentary on the Gospel of Luke*, Marshall, Morgan&Scott, London, 1961.

GENTNER, D., „Metaphor as Structure Mapping: The Relational Shift”, *Child Development*, sv. 59, 1988.

GIBBS, J. M., „Purpose and Pattern in Matthew’s Use of the Title ‘Son of David’”, *New Testament Studies* (NTS), sv. 10, br. 4, 1964.

GIBBS, R. W., *The poetics of mind: Figurative thought, language and understanding*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1994.

GIBBS, R. W. i STEEN, G. (ur.), *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference*, Amsterdam, 1997., John Benjamins Publishing Company, Philadelphia – Amsterdam, 1999.

GIBBS, R. W., „Taking metaphor out of our heads and putting it into the cultural world“, *Metaphor in Cognitive Linguistics* John Benjamins Publishing Company, Philadelphia – Amsterdam, 1999.

GIBBS, R. W. – COSTA LIMA, P. L. – FRANCOZO, P., „Metaphor is grounded in embodied experience“, *Journal of Pragmatics*, sv. 36, br. 7, 2004.

GIBBS, R. W., *Cognitive Linguistics and Metaphor research*, DELTA, sv. 22, posebno izdanje, Sao Paolo, 2006.

GIBBS, R. W., „Embodied simulation in metaphor interpretation“, *Mind&Language*, sv. 21, 2006.

GILOT, F. i LAKE, C., *Life with Picasso*, McGraw-Hill, New York, 1964.

GLÜCK, J. J., „Nagid-Shepherd“, *Vetus Testamentum*, sv. 13, br. 1, 1963.

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium: I. Teil*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg, 1986.

GOATLY, A. *The Language of Metaphors*, Routlegde, London – New York, 1997.

GOLDING, T. A., „The Imagery of Shepherding in the Bible, Part I”, *Bibliotheca Sacra*, sv. 163, Dallas Theological Seminary, 2011.

GOMOLA, A., *Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Lingustic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature*, De Gruyter, Berlin – Boston, 2018.

GRADY, J., *Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes* (doktorska disertacija), University of California, Berkeley, 1997.

GRADY, J. „THEORIES ARE BUILDINGS revisited“, *Cognitive Linguistics*, sv. 8, br. 4, 1997.

GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 1997.

GROVES, J. A., „Syllabus: Old Testament Motifs (OT 791)“, Westminster Theological Seminary, 1997.

GRUBER, M. I., *Aspects of nonverbal communication in the ancient Near East*, Biblical Institute Press, Rim, 1980.

GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1981.

GUNDRY, R. H., *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope*, Novum Testamentum, Supplements, sv. 18, Brill, Leiden, 1967.

GUNDRY, R. H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.

GUNJEVIĆ, L., „Koncept proroštva u teologiji povijesti Gerharda von Rada i Waltera Brueggemanna“, *Bogoslovska smotra*, br. 1, Zagreb, 2008.

GUTZWILLER, K. J., *Theocritus' Pastoral Analogies: The Formation of a Genre*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1991.

HAENCHEN, E., *John*, sv. 2, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

HAGNER, D. A., *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 1, Word, Dallas, 1993.

HAGNER, D. A., *World Biblical Commentary: Matthew*, sv. 2, Word, Dallas, 1995.

HAGNER, D. A., „Matthew: Christian Judaism or Jewish Christianity?“, *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Baker Academic, Grand Rapids, 2004.

HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

HALLO, W. W., *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*, sv. I, Leiden, Brill, New York – Köln, 1997.

HALLO, W. W., *The Context of Scripture*: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, sv. II, Leiden, Brill, New York – Köln, 2000.

HARNER, P. B., *The 'I am' of the Fourth Gospel*: *A Study in Johannie Usage and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1970.

HARRINGTON, D. J., The Gospel of Matthew, Liturgical Press, Collegeville, 1991.

HARRIS, S., *The Davidic Shepherd King in the Lukan Narrative*, Library of New Testament Studies, Bloomsbury T&T Clark, London – New York, 2016.

HARRISON, V. S., „Seeing the Dao: Conceptual metaphors and the philosophy of religion“, *Religious Studies*, sv. 51, br. 3, 2015.

HAYS, R. B., „The Canonical Matrix of the Gospels“, *The Cambridge Companion to the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

HENDERSON, J. i GOOLD, G. P, *Philo*, The Loeb Classical Library 227, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London, 1994.

HEDRICK, T. J., *Jesus as shepherd in the gospel of Matthew*, Durham theses, Durham University, 2007., dostupno na Durham E-Theses Online; <https://www.etheses.dur.ac.uk /2536/>

HEIL, J. P., „Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew“, *The Catholic Biblical Quarterly*, sv. 55, br. 4, 1993.

HENDRIKSEN, W., *Gospel to Luke*, Banner of Truth, Edinburgh, 1978.

HENLE, P., *Language, Thought and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

HERA, M. P., „Christology and Discipleship in John 17“, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.

HERMANSON, E. A., *Metaphor in Zulu: Problems in the Translation of Biblical Metaphor in the Book of Amos*, Centre for Bible Interpretation and Translation in Africa, Sun Press, 2006.

HESIOD, *Homeric Hymns, Epic Cycle, Homerica*, Loeb Classical Library, sv. 57, William Heinemann, London – G. P. Putnam's Sons, New York, 1914.

HEYES, W. C., *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, Harvard University Press, 1960.

HILL, D., „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Response to Professor Kingsbury's Literary-Critical Probe“, Journal for the Study of the New Testament (21), 1984.

HOLME, R., *Mind, metaphor and language teaching*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire i New York, 2004.

HOMER, *Ilijada i Odiseja*, Katarina Zrinski, Varaždin, 1997.

HORSLEY, R. A., *Galilee: History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge, 1995.

HRNJAK, A., *Geste i mimika kao izvor frazeologije: (na primjeru hrvatske frazeologije)*, Filologija (44), Zagreb, 2005.

HUNTZINGER, J. D., „The End of the Exile: A short Commentary on the Shepherd/Sheep Metaphor in Exilic and Postexilic Prophetic and Synoptic Gospel Literature“ (dokt. disertacija), Fuller Theological Seminary, 1999.

HUNZIKER-RODEWALD, R., *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament – BWANT), Kohlhammer, Stuttgart, 2001.

IRELAND, D. J., *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16, 1 – 13*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1992.

ISER, W., *How to Do Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

JACKENDOFF, R., „Conceptual Semantics and Cognitive Semantics“, *Cognitive Linguistics*, sv. 7, br. 1, De Gruyter, 1996.

JAKOBSON, R. i HELLE, M., *Temelji jezika*, Globus, Zagreb, 1988.

JELASKA, Z., „Animalistički frazemi biblijskoga podrijetla u hrvatskome i drugim slavenskim jezicima“, *Životinje u frazeološkom ruhu, zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Animalistički frazemi u slavenskim jezicima*“, FF-press, Zagreb, 2014.

JEREMIAS, J., *The Parables of Jesus*, Charles Scribner's Sons, New York, [1963.] 1972.

JEREMIAS, J., „ποιμήν, ἀρχιποιμήν, ποιμαίνω, ποίμην, ποίμνιον“, *Theological Dictionary of the New Testament* (*TDNT*), (ur. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, prev. Geoffrey W. Bromiley), sv. 6, WM. B. Ferdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1968. i 1995.

JEREMIAS, J. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Fortress, Philadelphia, 1969.

JOHNSON, M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University Press, Chicago/London, 1987.

JOUBERT, J., „Johannine Metaphors/Symbols Linked to the Paraclete-Spirit and their Theological Implications“, *Acta Theologica*, sv. 27, br. 1, 2007.

JURIC, A., *Grčka od mitova do antičkih spomenika*, Andromeda, Rijeka, 2001.

JÄKEL, *O., Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen: Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.

JÜNGEL, E., *Theological Essays I*, T&T Clark, Edinburgh, 1989.

KEENER, C. S., *A Commentary on Gospel of Matthew*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

KEENER, C. S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2009.

KELLY, A. J. i MOLONEY, F. J., *Experiencing God in the Gospel of John*, Paulist Press, New York, 2003.

KENDON, A., „Andrea De Jorio – The First Ethnographer of Gesture?“, *Visusal Anthropology*, sv. 7, br. 4, 1995.

KENDON, A., „Gesture“, *Annual Review of Anthropology*, sv. 26, Annual Reviews, 1997.

KENDON, A., „Language and gesture: unity or duality“, *Language and gesture* (ur. D. McNEILL), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

KENDON, A., *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

KENDON, A., „On the Origins of Modern Gesture Studies“, *Gesture and the Dynamic Dimension of Language*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2007.

KINGSBURY, J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

KINGSBURY, J. D., „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-Critical Probe“, *Journal for the Study of the New Testament* (21), 1984.

KINGSBURY, J. D., „The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Rejoinder to David Hill“, Journal for the Study of the New Testament (25), 1985.

KINGSBURY, J. D., *Matthew As Story*, Fortress Press, Philadelphia,1988.

KIRBY, J. T., „Aristotle on Metaphor“, *American Journal of Philology*, sv. 118, br. 4, University of Miami, 1997.

KITTAY, E. F., *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

KLAIĆ, B., *Rječnik stranih riječi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2002.

KNOWELS M. i MOON, R., *Introducing metaphor*, Routledge, Taylor&Francis Group, London i New York, 2006.

KNOWLSON, J., R., „The Idea of Gesture as a Universal Language in the XVIIth and XVIIIth Centuries“, *Journal of the History of Ideas*, sv. 26, br. 4., University of Pennsylvania Press, 1965.

KOESTER, C. R. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 2003.

KOESTER, C. R., *The Word of Life*: *A theology of John's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. –STAMM, J. J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, sv. 4, Leiden, 1994. – 1999.

KOJEN, L. (ur.), *Metafora, figure i značenje, Z*bornik teorijskih radova, Beograd, 1986.

KORPEL, M. C. A., *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Ugarit-Verlag, Münster, 1990.

KORPEL, M. C. A. i DE MOOR, J. C., „The Human Nature of Religious Language“, *The Silent God*, Brill, Leiden – Boston, 2011.

KOSSLYN, S. M. i OSHERSON, D. N. (ur.), *An Invitation to Cognitive Science: sv. 2: Visual Cognition*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts i London, 1995.

KÖHLER-ROLLEFSON, I. U., „Sheep”, *Harper's Bible Dictionary* (ur. Paul J. Achtemeier), Harper Collins Publishers, San Francisco, 1985.

KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters: A Biblical Theology of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 2009.

KÖVECSES, Z., *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

KÖVECSES, *Z., Metaphor: A practical Introduction,* (2. izd.), Oxford University Press, New York, 2010.

KÖVECSES, Z., „The Biblical story retold. A cognitive linguistic perspective“, *Cognitive linguistics: Convergence and expansion* (prir. M. Brdar, S.T. Gries i M. Ž. Fuchs), John Benjamins, Amsterdam, 2011.

KRONEMAN, D., *The LORD is My Shepherd: An Exploration into the Theory and Practice of Translating Biblical Metaphor* (doktorska disertacija, Free University of Amsterdam), Amsterdam, 2004., str. 13; <https://www.academia.edu.documents/34573558/Shepherd_Text_4.pdf>

KUCZOK, M., „The biblical metaphors of sin: a cognitive-semantic perspective on the English version of the Bible“, *Linguistica Silesiana*, sv. 39, 2018.

KUCZOK, M., „Metaphorical interplay of words and gestures in the Catholic liturgy”, *Figurative Meaning Construction in Thought and Language*, sv. 9, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2020.

KURLANSKY, M., *Salt: A World History*, Walker&Company, New York, 2002.

KUZMIĆ, A. (ur. i prev.), *Aristotelova Poetika*, Tisak Kraljevske zemaljske tiskare, Zagreb, 1912.

KVINTILIJAN, *Institutio oratoria*, u: *The Institutio oratoria of Quintilian*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, William Heineman LTD, London, 1968.

KYSAR, R., „Johannine Metaphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10:1-8“, *Semeia*, sv. 53, Scholars Press, Atlanta, 1991.

LACH, S. T., *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew, Mark and Luke*, KTAV Publishing House, Hoboken, New Yersey – Anti-Defamation League of B'Nain B'irth, New York, 1987.

LAKOFF, G. i JOHNSON, M., *Metaphors we live by*, Chicago University Press, Chicago/London, 1980.

LAKOFF, G., *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1987.

LAKOFF, G. i KÖVECSES, Z., „The Cognitive model of anger inherent in American English“, *Cultural Models in Language and Thought* (ur. Dorothy Holland i Naomi Quinn), Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

LAKOFF, G. i TURNER, M., *More than cool reason: A field guide to poetic metaphors*, Chicago University Press, Chicago, 1989.

LAKOFF, G. i JOHNSON, M., *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York, 1999.

LAKOFF, G., *Moral politics: How liberals and conservatives think*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

LANGACKER, R. W., *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, Stanford, 1987.

LANGDON, S. H., „The Legend of Etana and the Eagle”, *Babyloniaca*, sv. 12, 1931.

LANIAK, T. S., *Shepherds After My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible* (New Studies in Biblical Theology), InterVarsity Press, Illinois, 2006.

LANIAK, T. S., *Finding the Lost Images of God: Uncover the Ancient Culture, Discover Hidden Meanings*, Zondervan, Grand Rapids, 2012.

LATHAM, J. E., *The Religious Symbolism of Salt*, Theologie historique, sv. 64, Pariz, 1982.

LECLERCQ, J., *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Fordham University Press, New York, 1982.

LEEZENBERG, M., *Contexts of Metaphor*, Elsevier Science, Amsterdam, 2001.

LESKY, A., *Povijest grčke književnosti*, Golden marketing, Zagreb, 2001.

LEVINSON, S. C., *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

LINCOLN, A. T., *Gospel according to Saint John*, Hendrickson Publishers, Continuum, London – New York, 2005.

LINDARS, B., *The Gospel of John*, New Century Bible Commentary (NCB), London, 1986.

LISIČAR, P., *Stari Istok: pregled istočnih naroda staroga vijeka*, Zagreb, 1972.

LONG, G. A, „Dead or Alive? Literally and God-Metaphors int Hebrew Bible“, *Journal of the American Academy of Religion*, 1994.

LOEWEN, J. A., *Workbook of drills for translator training*, United Bible Societies, Lusaka, 1973.

LOUW, J. P. i NIDA, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, sv. 1, United Bible Societies, New York, 1988.

LUCKENBILL, D. D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, University of Chicago Press, Chicago, 1926.

LUZ, U., *Matthew 1 – 7: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, sv. 1, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

LUZ, U., *Matthew 8 – 20*, sv. 2, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, sv. 1, Fortress Press, Minneapolis, 2001.

LUZ, U., *Studies in Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.

LYOTARD, J. F., *The Differend: Phrases in Dispute*, University Press, Manchester, 1988; *The Inhuman: Reflections on Time*, Polity Express, Cambridge, 1991.

LYOTARD, J. F., *The Postmodern Explained: Correspodence 1982 – 1985*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

MÁCHA, J., „Searle on Metaphor”, u *Organon F 19*, Masaryk University, Brno, 2012.

MACKY, P. W., *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible* (Studies in the Bible and early Christianity, sv. 19), Edwin Mellen Press, Lewiston – Quinston – Lampeter, 1990.

MAIER, J., *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Erträge der Forschung, sv. 82, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

MALINA, B. J., *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective* (48th Colloquy of the Centre of Hermeneutical), Protocol ot the Colloquy of the Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Berkley,1985.

MANDLER, J., *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

MANSON, T. W., „The Pericope de Adultera (Joh 7, 53-8,11)“, ZNW, sv. 44, 1952./1953.

MANSON, T. W., *The Gospel of Luke*, Hodder and Stoughton, London, 1955.

MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus*, SCM Press, London, 1974.

MARCOS, A., *The tension between Aristotele's theories and uses of metaphor*, Studies in History and Philosophy of Science, sv. 28, br. 1, 1997.

MARCUS, P., *In search of the Spiritual: Gabriel Marcel, Psychoanalysis, and the Sacred*, Karnac, London, 2013.

MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek New Testament, Paternoster Press, Exeter, 1978.

MARSHALL, I. H., *Luke: Historian and Theologian*, IVP, Downers Grove, 1988.

MARSHALL, J., „Connecting Art, Learning, and Creativity: A Case for Curriculum Integration", *Studies in Art Education: A Journal of Issues and Research*, sv. 46, br. 3, 2005.

MARSHALL, J., T., *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud: Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary*, J. Brill, Leiden, 1929. (ponovljeno izd. Eugene, Oregon, 2009.), str. 181.

MARTIN, F., „Image of the Shepherd in the Gospel of Saint Matthew", *Science et esprit*, sv. 27, 1975.

MASSON, R., *Without Metaphor, No Saving God: Theology after Cognitive Linguistics*, Peeters, Leuven, 2014.

MATTINGLY, G. L., „Shepherd", *Harper's Bible Dictionary* (ur. Paul J. Achtemeier), Harper Collins Publishers, San Francisco, 1985.

MAUCHLINE, J., *1 and 2 Samuel*, NCB, Oliphants, London, 1971.

MAXWELL, K. R., *Hearing Between the Lines: The Audience as Fellow-Workers in Luke-Acts and its Literary Milieu*, T&T Clark, Library of New Testament Studies, London, 2010.

McARTHUR, H. S., *The Revision of the New Testament in the Aguacatec Language: Notes on Translation*, Summer School of Linguistics, Dallas, sv. 6, br. 1, 1992.

McCARTER, P. K., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB, Doubleday, Garden City, New York, 1984.

McFAGUE, S., *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress, Philadelphia, 1982.

McFAGUE, S., *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

McKENZIE, J. L., „The Dynastic Oracle: II Samuel 7", *TS (Theological Studies) 8*, 1947.

McNEILL, D. i LEVY, E., „Conceptual representations in language activity and gesture", *Speech, place, and action*, New York, 1982.

McNEILL, D., „So You Think Gestures Are Nonverbal?“, *Psyhological Review*, sv. 92, br. 3, 1985.

McNEILL, D., *Hand and Mind: What Gestures Reveal about Thought*, Chicago University Press, Chicago – London, 1992.

McNEILL, D., *Gesture and Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

MENAC MIHALIĆ, M., „Hrvatski dijalektni frazemi s antroponimom kao sastavnicom“, *Folia onomastica Croatica*, sv. 12 – 13, HAZU, Zagreb, 2003./2004.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London – New York, 1994.

MICHAELS, J. R., *The Gospel of John*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2010.

MIKULIĆ, B., *Diskursi znanja: Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*, FF Press, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017.

MILNE, B., *The Message of John: Here Is Your King* (The Bible Speaks Today), InterVarsity Press, Leicester, 1993.

MINEAR, P. S., „Salt of the Earth“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, sv. 51, br. 1, 1997.

MOCERINO, R. P., „Gesture, Interjection and Onomatopoeia in Edward Burnett Tylor’s Theory of the Origin and Development of Language“, *The origins and development of language: a historical perspective*, u: Theoria et historia scientiarum, sv. XIII, Nicolaus Copernicus University, 2016.

MOOIJ, H. J. A., *A Study of Metaphor: On the Nature of Metaphorical Expressions, with Special Reference to their Reference*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam – New York – Oxford, 1976.

MOORE, C. A., *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, sv. 40, Doubleday, New York, 1985.

MOPSUESTIA, Th., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Gorgias Press, 2009.

MORRIS, L., *Luke: An Introduction and Commentary*, William B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, 1988.

MÜLLER, C., *Redebegleitende Gesten: Kulturgeschichte – Theorie – Sprachvergleich*, Berlin Velag A. Spitz, Berlin, 1998.

MÜLLER, C., „Gestik als Lebenszeichen 'toter Metaphern': Tote, schlafende und wache Metaphern“, *Zeitschrift für Semiotik*, sv. 1 – 2, 2003.

MÜLLER, C., „What gestures reveal about the nature of metaphor“, *Metaphor and Gesture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelpia, 2008.

MÜLLER, C., *Metaphors dead and alive, sleeping and waking: a dynamic view*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 2008.

MURPHY, G., „On metaphoric representation“, *Cognition*, sv. 60, 1996.

NEUSNER, J. *Introduction to Rabbinic Literature*, Anchor Bible Reference Library (ABRL), Doubleday, New York, 1994.

NEVILLE, R. C., *Symbols of Jesus: A Christology of Symbolic Engagement*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

NIDA, E. i TABER, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, Helps for Translator, sv. VIII, E. J. Brill Leiden, 1969.

NOETH, W., „Metafora“, (s njem. preveo A. Stamać), u: Republika: mjesečnik za književnost, umjetnost i društvo, br. 2, Zagreb, 2004.

NOLAN, B. M., *The Royal Son of God: The Christology of Mattew 1-2 in the Setting of the Gospel*, Éditions Universitaires, Fribourg/ Suisse i Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979.

NOLLAND, J., *Luke 1-9:20*, sv. 35 A, Word Biblical Commentary, Word, Dallas, 1989.

NOLLAND, J., *Luke 9:21-18:34*, sv. 35B, Word Biblical Commentary, Word, Dallas, 1993.

NOLLAND, J., *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.

NOVAKOVIĆ, L., *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Mattew*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, sv. 170, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

NUNEZ, R. i SWEETSER, E., „With the future behind them: Convergent evidence from language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time“, *Cognitive Science*, sv. 30, 2006.

ODEN, T. C. i HALL, C. A. (ur.), *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture, sv. II, InterVarsity Press, 1998.

OGDEN C. K. i RICHARDS, I. A., *The Meaning of Meaning*, New York, [1923.] 1946.

OPAŠIĆ, M., „Zoonimske sastavnice u biblizmima hrvatskoga i pojedinih jezika“, *Životinje u frazeološkom ruhu, zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Animalistički frazemi u slavenskim jezicima*“, FF-press, Zagreb, 2014.

OTTO, R., *The Idea of the Holy*, Oxford, 1950.

OTZEN, B., *Tobith and Judith*, Sheffield Academic Press, London, 2002.

OVIDIJE, P. N., *Ovid's Fasti*, The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD, London – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959.

PARK, E. C., *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, sv. 81, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1995.

PAVELIN LEŠIĆ, B., *Vizualna obilježja govorenoga jezika*, FF-press, Zagreb, 2013.

PERRY, M., „Literary Dynamics: How the Order of a Text Creates Its Meaning“, *Poetics Today*, sv. 1, br. 1 – 2, Duke University Press, 1979.

PHILO, *Questions and Answers on Genesis* (prijevod na engl. R. Marcus), Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, London, 1953.

PIAGET, J., *Genetic Epistemology*, Columbia University Press, New York, 1970.

PLATON, *Protagora – Gorgija*, prev. A. Vihlar, Kultura, Beograd, 1968.

POPLUTZ, U., „Paroimia and Parabole: Gleichniskonzepte bei Johannes und Markus“, *Imagery in the Gospel of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

POWELL, M. A., *Introducing the New Testament: A Historical Literary, and Theological Survey*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009.

PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1969.

RAFFAELLI, I., *Značenje kroz vrijeme*: *Poglavlja iz dijakronijske semantike*, Disput, Zagreb, 2009.

RAFFAELLI, I., *O značenju: uvod u semantiku*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2015.

RAMSEY, I. T., *Christian Empiricism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974.

RATZINGER. J. – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta: Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011.

REDDY, M., „The Conduit Metaphor – A Case of Frame Conflict in Our Language about Language”, 1979., u A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thougth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

REILING, J. i SWELLENGREBEL, J. L., *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, E. J. Brill, Leiden, 1971.

REINECKER, F., *Das Evangelium des Lukas*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1976.

REPSCHINSKI, B., „For He Will Save His People from Their Sins” (Matthew 1:21): A Christology for Christian Jews, *Catholic Biblical Quarterly* (CBQ), sv. 68, br. 2, 2006.

RICHARDS, I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936.

RICHTER, J., *'Ani Hu und Ego Eimi'* (neobj. disertacija, University of Erlangen), 1956.

RICOEUR, P., *The Rule of the Metaphor*, University of Toronto Press, Buffalo, 1977.

RICOEUR, P., *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981.

RITHCIE, L. D., *Context and Connection in Metaphor*, Palgrave-Macmillan, Houndmills, Hampshire i New York, 2006.

ROTHFUCHS, W., *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums: eine biblisch-theologische Untersuchung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969.

ROWE, C. K., *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009.

RYKEN, L. – James C. WILHOIT, J. C. – LONGMAN, T. (ur.), eds. 1998. *Dictionary of Biblical Imagery*: *An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, InterVarsity Press, Illinois – Leicester, 1998.

SABBE, M., „John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels“, *The Shepherd Discourse of John 10 and ints Context* (ur. J. Beutler i R. T. Fortuna), Studies by member of the Johannine Writings Seminar, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

SAPIR, J. D. i J. CROCKER, J. C. (ur.), *The Social use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977.

SCHAFF, PH., *Ante Nicene Fathers* (ANF), sv. 2, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, 1985.

SCHAFF, PH. (ur.), *Augustine: Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John*, Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, T&T Clark, Edinburgh, 1888.

SCHAFF, PH. (ur.), *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrew* (*Homily LXXXVIII)*, Nicene and Post-Nicene Fathers I, sv. 14., Christian Classical Ethereal Library, Grand Rapids, 1889.

SCHAFF, PH. i WALLACE, H. (ur.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, sv. 1, Christian Literature Publishing Company, New York, 1890.

SCHIFFMAN, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The history od Judaism, the background of Christianity, the lost library of Qumran*, JPS (Jewish Publications Society), Philadelphia, 1994.

SCHILLEBEECKX, E., *Church: Human Beings as the Story of God*, Crossroad, 1990. (*Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989.).

SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium, II. Teil: Kommentar zu Kap. 5-12*, (Herders theol. Komm, zum Neuen Testament, Bd. IV/2.) Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1971.

SCHNACKENBURG, R., *The Gospel according to St. John, volume 1: Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, Burns and Oates, London, 1980. [1968.], str. 79 (izvornik na njem. *Das Johannesevangelium*, teil I, Herder, Freiburg, 1965.

SCHNACKENBURG, R., *The Gospel according to St. John, volume 2*: *Commentary on Chapters 5-12*, Burns&Oates, London, 1980.

SCHNACKENBURG, R., *The Gospel according to St. John*, volume 3: *Commentary on chapters 13 – 21*, Burns&Oates, London – Tunbridge Wells, 1982.

SCHNACKENBURG, R., *The Gospel according to St. Mark*, sv. 1, The Crossroad Publishing Company, New York, 1981.

SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium, 1, 1 – 16, 20*, Die Neue Echter Bibel, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, sv.1, Echter Verlag, Würzburg, 1985.

SCHNACKENBURG, R., *The Gospel of Matthew*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2002.

SCHNAPP, A., „Antiquarian studies in Naples at the end of the eighteenth century: From comparative archaelogy to comparative religion“, *Naples in the eighteenth century: The birth and death of a nation state*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

SCHNEIDER, T. R., *The Sharpening of Wisdom, Old Testament Proverbs in Translation*, Old Testament Essays, Old Testament Society of South Africa, Pretoria, 1992.

SCOTT, E. F., „The New Criticism of the Gospels“, Harvard Theological Reviw (HTR), sv. 19, 1926.

SCHOTT, A., *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1926.

SEARLE, J. R., „Metaphor“ (1979.), u A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thougth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

SEIBERT, I., *Hirt, Herde, König: Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Akademie Verlag, Berlin, 1969.

SENC, M., *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Po Bensler-Kaegijevu „Grčko-njemačkom rječniku“, Zagreb, 1910. (reprint 1991.).

SENIOR, D., *The Gospel of Mattew*, Abingdon, Nashville, 1997.

SIM, D. C., „The Gospel of Matthew and the Gentiles“, *Journal for the Study of the New Testament*, sv. 57, 1995.

SIM, D. C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1998.

SIMEON, R., *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, sv. I i II, Matica hrvatska, 1969.

SIMONIS, A. J., *Die Hirtenrede im Johannes Evangelium: Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung Hintergrund, und Inhalf*, Biblical Institute Press, Rim, 1967.

SIMPSON, J. i WEINER, E. S. C., *Oxford English Dictionary*, 2. izd., sv. 2, Oxford University Press, Clarendon, Oxford – New York, 1989.

SKINNER, C. W., „Another look at The Lamb of God“, *Bibliotheca Sacra*, sv. 161, 2004.

SKINNER, C. W., „The Good Shepherd Lays Down His Life for the Sheep (John 10:11, 15, 17): Questioning the Limits of a Johannine Metaphor“, *The Catholic Biblical Quaterly*, sv. 80, br. 1, The Catholic University of America Press, 2018.

SNELL, D. C., *Religions of the Ancient near East*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

SNELL, D. C., *Ancient near East*, The Basics, Routledge, New York, 2014.

SOGGIN, J. A., „רעה: to tend“, *Theological Lexicon of the Old Testament* (ur. E. Jenni i C. Westermann), sv. 3, Hendrickson, Peabody, 1997.

SOSKICE, J. M., *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, New York, 1985. (ponovljeno izd. iz 2002. godine).

SOUČEK, J. B., „The Good Shepherd and His Flock“, *Ecumenical Review*, sv. 9, 1957.

SOZOMEN, *Historia ecclesiastica*, III, 16 (prijevod na engl. Ph. Schaff, Eerdmans, Grand Rapids, 2014.

STAATS, R., „Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche“, Zeitschrift für Theologie und Kirche, sv. 84, br. 4, 1987.

STAMAĆ, A., *Teorija metafore*, Znaci, Zagreb, 1983.

STANOJEVIĆ, M. M., „Konceptualna metafora LJUBAV JE RAT u kolokacijama leksema 'ljubav'“, *Suvremena lingvistika* 25, br. 47 – 48, 1999.

STANOJEVIĆ, M. M., i PARIZOSKA, J., „Konvencionalne konceptualne metafore i idiomatičnost“, *Semantika prirodnog jezika i metajezik semantike* (ur. J. Granić), Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, Zagreb – Split, 2005.

M. M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije* (doktorski rad), Zadar, 2008.

STANOJEVIĆ, M. M., *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, Zagreb, 2013.

STANTON, G., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, John Knox, Louisville, 1992.

STANTON, G., *Gospel Truth?: New light on Jesus and the Gospels, Harper Collins, London, 1995.*

STANTON, G., *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

STENDAHL, K., *The School of St. Matthew: And Its Use of the Old Testament*, Fortess Press, Philadelphia, 1968.

STIENSTRA, N., *YHWH is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, 1993.

STOVELL, B. M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's eternal King*, Brill, Leiden – Boston, 2012.

STRACK, H. L. i STEMBERGER, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.

STRACK, H. L. i BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, C. H. Beck, München, [1924.] 2009.

STUDDERT-KENNEDY, M., „The phoneme as a perceptuomotor structure“, *Language Perception and Production: Relationships between Listening, Speaking, Reading and Writing*, Academic Press, London, 1987.,

ŠTRKALJ DESPOT, K., „Od neurona do metafore (i natrag): Neuralna teorija metafore u okviru neuralne teorije jezika i mišljenja“, *Suvremena lingvistika* 76, 2013.

ŠTRKALJ DESPOT, K., „Konceptualna metafora i dijakronija: o evoluciji metaforičkog uma u hrvatskom jeziku“, *Metafore koje istražujemo: suvremeni uvidi u konceptualnu metaforu* (ur. Mateusz M. Stanojević), Zagreb, 2014.

SV. AUGUSTIN, *In Evangelium Ioannis Tractatus centum viginti*, Patrologiae tomus XXXV., tomus tertius, Pariz, 1841.

SV. AUGUSTIN, *Ennaratio in Psalmum XXX*, (*Ennarationes in Psalmos Sancti Aurelii Augustini Hippo nensis episcopi*), PL, vol. 36, tomus quartus (pars prior), J. P. Migne, Pariz, 1861.

SV. AUGUSTIN, *Sermo 13*, *Opera omnia*, PL, vol. 38, tomus quintus, J. P. Migne, Pariz, 1865.

SV. AUGUSTIN, *St. Augustin: Lectures or Tractates on the Gospel according to St. John* (Tractate XXXIII, 5 – 6), Nicene and Post-Nicene Fathers, series I, vol. 7, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1888.

SV. AUGUSTIN, *The Harmony of The Gospels*, The Catholic Primer, 2004.; *De concordia Euangelistarum*; Ph. Shaff (ur.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*: *St. Augustine: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels*, Series I, sv. 6, Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, 1985.

SV. AUGUSTIN, *Tractates on the Gospel of John 112-24; Tractates on the First Epistle on John*, (123, 5), The Fathers of the Church, The Catholic University of America Press, Washington, 1995.

SV. GRGUR IZ NISE, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Patrologiae cursus completus, Partologiae Graecae, tomus XLIV (J. P. Migne), Pariz, 1863.

SV. GRGUR IZ NISE, *Homilies on the Song of Songs*, Writings from the Greco-Roman Word, Society of Biblical Literature (SBL), br. 13, Atlanta, 2012.

SV. IVAN ZLATOUSTI, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist: Homilies 48 – 88* (Homily LIX), Catholic University of America Press, Washington, 2000.

SV. JERONIM, *De viribus illustrisibus*, 115, PL 23.745

SV. JERONIM, *Dialogus contra Pelagianos*, (*Sancti Eusebii Hieronymi Strydonensis Presbyteri Opera omnia*), PL, sv. 23, Pariz, 1883.

SV. JERONIM, *Dijalog prtiv pelagijevaca*, Verbum, Split, 2019.

SWEETSER, E., *From Etimology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantics structure*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

E. SWEETSER, E. i DesCAMP, M. T., „Motivating Biblical Metaphors for God: Refining the Cognitive Model“, *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, Walter De Gruyter, Berlin – München – Boston, 2014.

SZTAJER, S., „How is Religious Discourse possible? The Constitutive Role of Metaphors in Religious Discourse”, *Lingua ac Communitas*, br. 16, 2006.

ŠONJE, J. i NAKIĆ, A. (ur.), *Rječnik hrvatskoga jezika*, Leksikografski zavod *Miroslav Krleža* i Školska knjiga, Zagreb, 2000.

TACEY, D., *Religion as Metaphor: Beyond Literal Belief*, Routledge, New York, 2015.

TAFRA, B., *Od riječi do rječnika*, Školska knjiga, Zagreb, 2005.

TAYLOR, J. R., *Linguistic categorization: Prototypes in Linguistic Theory*, Oxford University Press, New York, 1995.

TAYLOR, J. R., *Cognitive Grammar*, Oxford University Press, New York, 2002.

THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War (Books I and II)*, Harvard University Press, London – Cambridge – Massachusetts, 1956.

TOOLEY, W., „Shepherd and sheep image in the teaching of Jesus“, *Novum Testamentum* (An International Quarterly for New Testament and Related Studies), sv. 7, br. 1, Brill, 1964.

TRACY, D., „Metaphor and Religion“, *On Metaphor*, Chicago University Press, Chicago, 1979.

TRASK, R. L., *Temeljni lingvistički pojmovi*, Školska knjiga, Zagreb, 2005.

TUCKETT, C. M., „The Christology of Luke-Acts“, *The Unity of Luke-Acts*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (BETL), sv. 142, Leuven University Press, Leuven, 1999.

TURKALJ, N., „Kenoza križa u teološkoj misli Hansa Ursa von Balthasara“, *Studia lexicographica*, god 7, br. 1, 2013.

TURNER, D. L., *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 2008.

TYLOR, E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philospohy, Religion, Language, Art, and Customs*, sv. 1, John Murray, London, 1871.

URANIĆ, I., *Stari Egipat: Povijest, književnost i umjetnost drevnih Egipćana*, ŠK, Zagreb, 2002.

URANIĆ, I., *Ozirisova zemlja: Egipatska mitologija i njezini odjeci na Zapadu*, ŠK, Zagreb, 2005.

URS VON BALTHASAR, H., *Theodramatik (III, II i IV)*, Einsiedeln, 1980., 1982. i 1983.

URS VON BALTHASAR, H., *Ti kruniš godinu dobrotom svojom*, UPT, Đakovo, 2004.

VAN BELLE, G., „Prolepsis in the Gospel of John“, *Novum Testamentum*, sv. 43, br. 4, Brill, 2001.

VAN DER WATT, J. *Family of the King: Dynamics of metaphor in the gospel according to John*, Brill, Leiden, 2000.

VAN HECKE, P. (ur.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven University Press, Leuven, 2005.

VANCIL, J. W., „Sheep, Shepherd”, *The Anchor Bible Dictionary*, sv. 5 (ur. David Noel Freedman), Doubleday, New York, 1992.

VARDY, C., „Religious Language“, Extract from the ‘Out of Nothing’ Study Notes 2010., Candle Conferences Ltd; <http://www.peped.org/philosophicalinvestigations/wpcontent/uploads/sites/2/2012/10/Article-Religious-Language.pdf>.

VERMEER, H. J., *Skopos und Translationsauftrag* – Aufsätze, Universität, Heidelberg, 1989; prijevod na engl. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, St. Jerome Publishing, Manchester – New York, 1997.

VERSEPUT, D. J., *The Rejection of the Humble Messianic King: A Study of the Composition of Matthew 11–12*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

VERSEPUT, D. J., „The Davidic Messiah and Matthew's Jewish Christianity“, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (SBLSP), sv. 34, Scholar Press, Atlanta, 1995.

VIŠATICKI, K. i MILIŠIĆ, S., „Ujedinjena monarhija i Jeroboamova šizma“, *Diacovensia*, sv. 20, br. 2, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Đakovo, 2012.

VOLOS, R., „Veza između geste i frazeologizma“, *Iz frazeološke problematike*, Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1980.

VOLOS, R., „Geste u ruskom jeziku u usporedbi s hrvatskim“, *Strani jezici*,sv. 8, br. 4, Zagreb, 1979.

VOJVODIĆ, J., *Gesta, tijelo, kultura*, Disput, Zagreb, 2006.

VON SONDEN, W., *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.

VRGOČ, D. i FINK ARSOVSKI, Ž., *Hrvatsko-engleski frazeološki rječnik/Croatian-English dictionary of idioms*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008.

VUGDELIJA, M., *Put do sreće: Isusova blaženstva (Mt 1, 1-16)*, Biblioteka Službe Božje, Split, 2011.

WALLIS, J., *Theological Dictionary of the Old Testament* (*TDOT*), sv. 13 (ur. G. J. Botterweck, H. Ringgren i H. J. Fabry), Grand Rapids – Cambridge, 2004.

WATTS HENDERSON, S., *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2006.

WATSON, D. F., „Gehenna“, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (ABD), sv. 2, Doubleday, New York, 1992.

WAY, E. C., *Knowledge Representation and Metaphor*, Cromwell, Wiltshire, 1994.

WENDLAND, E. R., *The Cultural Factor in Bible Translation: A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context*, United Bible Societies, London – New York – Stuttgart, 1986.

WESSELL, B. E. i LLEWELYN, S. R., „'Fishers of Humans', the Contemporary Theory of Metaphor, and Conceptual Blending Theory“, *Journal of Biblical Literature*, sv. 133, br. 3, 2014.

WESTERMANN, C., *Genesis 37-50* (Biblischer Kommentar Altes Testament 1/3), Neukirchener Verlag, 1982.

WHATELY, R., *Elements of Rhetoric*, London, 1846.

WILLITS, J., *Matthew's Messianic Shepherd-King*: *In search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007.

WILT, T., *Bible Translation: Frames of Reference*, St. Jerome Publishing, Manchester – Northampton, 2003.

WOLLOCK, J., „John Bulwer (1606-1656) and the significance of gesture in the 17th-century theories of language and cognition“, *Gesture*, sv. 2, br. 2, John Benjamins Publishing Company, 2002.

WOLLOCK, J., „Renaissance philosophy: Gesture as universal language“, *Body – Language – Comunication: An International Handbook on Multymodality in Human Interaction*, sv. 1, De Gruyter Mouton, Berlin – Boston, 2013.

WOLTER, M., *Das Lukasevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 5, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

WOOLEY, L., *Počeci civilizacije, Historija čovječanstva: kulturni i naučni razvoj*, Naprijed, Zagreb, 1966.

W. WREDE, *The Messianic Secret*, James Clarke, Cambridge, 1971., (izvornik na njemačkome: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.)

WRIGHT, G. E., „The Good Shepherd”, *The Biblical Archaeologist*, sv. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1939.

WRIGHT, W. M., „Hearing the Shepherd’s Voice: The παροιμία of the Good Shepherd Discourse and Augustine’s Figural Reading”, *Journal of Theological Interpretation*, sv. 6, br. 1, 2012.

WUNDT, W., *Völkerpsychologie*: *Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, sv. 2, Die Sprache, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922.

ZIMMERMANN, R., *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis, 2015.

ZINK, J., *Das Neue Testament*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1961.

ŽIC-FUCHS, M., *Znanje o jeziku i znanje o svijetu: semantička analiza glagola kretanja u engleskom jeziku*, Filozofski faklutet, Odsjek za opću lingvistiku i orijentalne studije, Zagreb, 1991.

ŽIC-FUCHS, M., *Konvencionalne i pjesničke metafore*, Filologija (20-21), Zagreb, 1992. – 1993.

O AUTORU

Frano Musić rođen je 10. svibnja 1976. u G. Brišniku pokraj Tomislavgrada, gdje je svršio osnovnu školu. Franjevačku klasičnu gimnaziju pohađao je u Visokome i Sinju, a nakon gimnazije stupio u novicijat Hercegovačke franjevačke provincije. Filozofsko-teološki studij svršio je na Katoličkome bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 2002. godine te je zaređen za svećenika. Nepune tri godine službovao je kao duhovni pomoćnik u župi sv. Jakova u Međugorju. Potom je upisao studij Hrvatskoga jezika i književnosti i Opće lingvistike na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu koji je uspješno svršio i stekao akademski naziv magistra Hrvatskoga jezika i književnosti i Opće lingvistike. Na istome je fakultetu, na Odsjeku za kroatistiku, upisao poslijediplomski doktorski studij, izvršio sve obveze, položio ispite i napisao doktorski rad. Od rujna 2011. djeluje kao policijski kapelan na Policijskoj kapelaniji sv. Mihovila na Policijskoj akademiji u Zagrebu, a u studenome 2016. imenovan je biskupskim vikarom za Ministarstvo unutarnjih poslova Republike Hrvatske. Dugogodišnji je lektor u katoličkome mjesečniku *Naša ognjišta*, a osim toga lektorirao je brojne knjige i časopis *Hercegovina franciscana*. Kao vanjski suradnik, u ljetnome semestru ak. god. 2014./2015., sudjelovao je u pripremi i izvedbi kolegija *Prijevodne inačice Biblije* na Odsjeku za kroatistiku Filozofskoga fakulteta u Zagrebu. Objavio je radove:

– „Duhovno očinstvo starca Zosime u romanu F. M. Dostojevskog »Braća Karamazovi«", *Kateheza*: *Časopis za vjeronauk u školi, katehezu i pastoral mladih = Zeitschrift für Religionsunterricht, Katechese und Jugendpastoral*, god. 26 (2004.), br. 3, str. 276 – 287.

– „Faraon: uloga, kult, znamenje i simboli", *Hercegovina Franciscana: Časopis za duhovnost, znanost i umjetnost*, god. III (2007.), br. 3, str. 253 – 257.

– „Zrnca iz škrinje hrvatske srednjovjekovne književnosti", *Hercegovina Franciscana: Časopis za duhovnost, znanost i umjetnost*, god. III (2007.), br. 3, str. 258 – 260.

– „Suzana čista Mavre Vetranovića", *HUM: Časopis Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, br. 2 (2007.), str. 346 – 358.

– „Poučna proza: Lucidar", *Hercegovina franciscana: Časopis za duhovnost, znanost i umjetnost*, god. IV (2008.), br. 4, str. 375 – 376.

– „Prijevodne inačice teksta «Isus kod Zakeja»", *Hercegovina franciscana: Časopis za duhovnost, znanost i umjetnost*, god. VI (2010.), br. 6, str. 148 – 158.

– „Metafore u evanđeoskome kodiranju: primjer Lukina Evanđelja", *HUM: Časopis Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, br. 24 (2020.), str. 180 – 202.