Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

**Tomislav Fuzul**

STAROZAVJETNE *KNJIGE O MAKABEJCIMA* I HRVATSKA USMENA EPIKA: IMAGOLOŠKI PRISTUP

Zagreb, travnja 2016.

*Ovaj rad izrađen je na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu pod vodstvom dr. sc. Davora Nikolića i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2015/2016.*

Sadržaj rada

[1. Uvod 1](#_Toc449700853)

[2. *Biblija* i hrvatska usmena književnost 2](#_Toc449700854)

[3. *Knjige o Makabejcima* 3](#_Toc449700855)

[3.1. *Prva knjiga o Makabejcima* 5](#_Toc449700856)

[3.2. *Druga knjiga o Makabejcima* 6](#_Toc449700857)

[3.3. *Treća* i *Četvrta* *knjiga* *o* *Makabejcima* 6](#_Toc449700858)

[4. O imagologiji 7](#_Toc449700859)

[4.1. Imagološki pristup i epski žanr 9](#_Toc449700860)

[4.2. Imagološki pristup i *Knjige o Makabejcima* 10](#_Toc449700861)

[5. Usporedni prikaz *Knjiga o Makabejcima* i hrvatske usmene epike 13](#_Toc449700862)

[5.1. Mučeništvo za vjeru 13](#_Toc449700863)

[5.2. Vrijeđanje Protivnika 17](#_Toc449700864)

[5.3. Komunikacija pismima 21](#_Toc449700865)

[6. Zaključak 25](#_Toc449700866)

[7. Popis literature 27](#_Toc449700867)

[8. Sažetak 29](#_Toc449700868)

# 1. Uvod

Ovaj rad u najširemu smislu tematizira odnos *Biblije* kao temeljnoga civilizacijskoga djela i hrvatske tradicijske kulture. U užemu smislu, riječ je ponajprije o izučavanju interferencijskoga odnosa *Prve* i *Druge knjige o Makabejcima* i hrvatske usmene književnosti, konkretnije hrvatskih usmenih epskih pjesama. Imajući u vidu važnost *Biblije* kao pisanoga spomenika, njezin transnacionalni i transkulturni karakter zanima nas u kojoj su mjeri *Knjige o Makabejcima* utkane u hrvatsku tradicijsku kulturu, odnosno u prostor hrvatske usmene epike. Također, koje su sve razine na kojima se tekstovi međusobno dodiruju, koje forme i reprezentacije dijele te koje je konstrukte narodni kazivač uvijek rado baštinio i vješto implementirao u svoje stilizacije na narodnu pitanja su koja čine okosnicu rada. Cilj je rada stoga posvijestiti neprekinutu spregu hrvatske usmene epike i *Biblije*, kao nepresušna izvora s kojega se hrvatska tradicijska kultura redovito napajala. Usto, rad pretendira na status relevantne literature svima koji se pomnije zanimaju odnosom *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture, želeći time pružiti doprinos u spomenutome području izučavanja.

 Metodološki, u radu je dosljedno primijenjivan imagološki pristup. To znači da nas ponajprije zanimaju predodžbe, i to predodžbe nacionalnih karaktera, odnosno konstrukcije kolektivnih identiteta, što samo po sebi podrazumijeva različite ideologeme te odnose između autopredodžbi i heteropredodžbi.

 Na samome početku, u poglavlju *Biblija i hrvatska usmena književnost*, zacrtavamo okvir dominantnoga proučavanja te u najznačajnijim crtama progovoramo o povijesnome suodnosu usmene i pisane književnosti kao dvama različitim medijima, gdje se dotičemo i momenta biblijskoga uviranja u svijet naše tradicijske kulture. Poglavljem *Knjige o Makabejcima* sužavamo i konkretiziramo široki semantički opseg leksema *Biblija* te dajemo opći uvod o statusu *Knjiga o Makabejcima* u stručnoj i relevantnoj literturi, a potom svaku od knjiga sadržajno približujemo, s težištem na prvim dvjema knjigama. Četvrto poglavlje, *O imagologiji*, razrađuje metodološki nacrtak, odnosno daje opću sliku o tome što to imagologija jest, čime se zanima i tko su imagolozi-prvijenci na svjetskoj imagološkoj sceni. Potpoglavlja koja slijede svojevrsna su metodološka legitimacija jer putem njih prokazujemo i dokazujemo zašto se odlučujemo za imagološki pristup te koliko je on uopće primjenjiv na materiju koju izučavamo. I posljednje poglavlje, *Usporedni prikaz 'Knjiga o Makabejcima'* *i hrvatske usmene epike* ujedno je mjesto koordinativne analize obrađivanih tekstova, unutar kojega se na temelju pomno odabranih i prokazanih primjera, a opet vodeći se zacrtanim parametrima, nastoji poduprijeti osnovna teza o interferencijskome potencijalu *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture.

# 2. *Biblija* i hrvatska usmena književnost

Govoreći o *Bibliji* i promišljajući je, vrlo je teško domisliti segment čovjekova života i bivstvovanja uopće u koji ona, posredno ili neposredno, nije utkana. Taj velebni pisani spomenik što objedinjuje stare židovske usmene i pisane predaje svojim je što teološkim što literarnim osobitostima poodavno nadišao granice matičnoga prostora, kao što su i pojedine preskriptivne prakse koje u njemu srećemo odavna nadišle granice domicilnoga naroda. To njezino snažno – lingvističkim rječnikom rečeno – svojstvo perkolacije (prelijevanja, prijenosa) dovelo je do toga da *Biblija* nije utjecala samo na život i kulturu Židova nego i na osnove cjelokupne europske kulture i civilizacije (usp. Werber 1982: 59).

 Riječ *kultura* ovdje nam je od iznimnoga značaja jer svojim sadržajem upravo zacrtava okvir dominantnoga područja biblijskih refleksija, stoga kada govorimo o biblijskim odjecima valja uvijek promišljati cjelinu i značenje *kulture*, kako bismo tu spregu *Biblije* i kulture mogli sagledati i tumačiti kao potpunu datost. Što sve *kultura* podrazumijeva vrlo je lijepo i koncizno sročeno u prvoj znanstvenoj definiciji kulture Edwarda Burnetta Tylora, koji kaže da je kultura „složena cjelina koja uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, pravo, običaj i sve druge vještine i običaje koje je čovjek stekao kao član društva“ (Burnett Tylor 1871: sv. 1: 1 prema Botica 2011: 12). Tako je književnost kao umjetnost (*umjetnost riječi*), dakle kao jedan od konstituensa kulture, u fokusu ovoga rada.

 Kada govorimo o interferencijama *Biblije* i hrvatske usmene knjževnosti, imamo posla prije svega s dvama različitim medijima – pisanim i usmenim.[[1]](#footnote-2) S tim u vezi u obzir valja uzeti i povijesni suodnos usmene i pisane književnosti, iz čega se dade zaključiti da je utok jedne književnosti u drugu u pravilu uvijek tekao od usmene prema pisanoj i to iz triju razloga: *kronološkog*, *sociološko-komunikacijskog* i *poetičkog*, odnosno *estetičko-kvalitativnog* (više o tome v. u Kekez 1986: 135). No u ovakvu interferentnu suodnosu ipak postoji iznimka koju Kekez (1986: 135) jasno detektira – riječ je, naime, o srednjovjekovlju, kao jedinoj stilskoj formaciji u kojoj je interferentni proces tekao obostrano. Premda Kekez dalje ne govori eksplicite putem kojih je to tekstova pisana književnost utjecala na stvaralačku praksu usmene književnosti, nije odveć teško zaključiti da je jedan od njih upravo *Biblija*. Naime, za medievalne epohe i pisana su i usmena poetika bile namijenjene auditivnoj percepciji, a s obzirom na to da je u to vrijeme pismenih ljudi bilo izrazito malo, onaj koji bi znao čitati, kolektivu bi prenosio biblijske misli te su tako konkretni biblijski obrasci i primjeri „putem slušne percepcije dospjeli u redovitu pučku usmenu izvedbu, pa tako postadoše narodnima i adaptiranim dijelom usmene književnosti ili inicijatorom daljnjoj kreaciji“ (Kekez 1986: 135).

 Proces interferencije *Biblije* i hrvatske usmene književnosti uvijek je tekao jednosmjerno, dakle u takvu mogućemu transferu *Biblija* je uvijek bila izvorište s kojega se hrvatska tradicijska kultura napajala, ne utječući pritom na koncepciju i strukturu biblijskih knjiga (Botica 2011: 7–8). Pri utjecaju *Biblije* na hrvatsku tradicijsku kulturu, Botica (2011: 8) izdvaja dvije važne stavke u takvu odnosu: *dugovječni prijevod biblijskih knjiga na hrvatski jezik* te *samo odabrane* *biblijske paradigme*. Glede prve stavke jasno se, putem povijesti prijevoda *Biblije* u Hrvata, razabire činjenica da je *Biblija* prožela cjelokupan život hrvatskoga puka, dok druga stavka podrazumijeva pomnije čitanje i poznavanje *Biblije*, ali isto tako svjedoči o tome da su u usmenoknjiževni optjecaj ušli samo oni obrasci koji su usmenome kazivaču bili posebno inspirativni i zanimljivi za stilizaciju na narodnu. Najčešće su to bili oni dijelovi koji su oblikovani narativno, pjesmom ili mudrom izrekom jer su se najlakše pamtili i prepričavali, a odlikovao ih je i veliki stupanj imitabilnosti. Svi usmenoknjiževni kazivači redovito su nasljedovali tipične biblijske obrasce i likove, stvarajući time i hrvatsko kulturno obilježje, unutar kojega je istaknuto mjesto imao upravo *mali čovjek* (Botica 2011: 17), i to upravo onaj daroviti pojedinac (*sic!*) koji je i stvaralac usmenoknjiževnih struktura. Za nas će iznimno važan biti opseg biblijske motivacije u epskim pjesmama, koji je vrlo velik zbog povijesnih okolnosti Hrvata i Židova koje se onda mogu koordinativno promatrati i tumačiti na nekoj višoj, idejnoj, pa i ideološkoj razini.

# 3. *Knjige o Makabejcima*

 Kada se govori o četirima knjigama o Makabejcima, u literaturi, posebice anglosaksonskoj, uobičajena je praksa promatratiti ih u okviru apokrifa.[[2]](#footnote-3) Termin *apokrif* dolazi od grčkoga *apokrýptein*, što znači „sakriti“, a dio njegova semantičkoga opsega – koji nas ovdje zanima – odnosi se na one biblijske knjige koje Židovi u cjelini, a i mnogi kršćani, ne smatraju dijelom svetopisamskoga kanona. U širemu smislu termin označava i one knjige koje ne nalazimo u *Novome zavjetu*, dok u užemu smislu – u kakvu se najčešće rabi – podrazumijeva tekstove koji nisu dijelom hebrejske *Biblije* (tzv. *Masoretskoga teksta* /MT/), to jest *Staroga zavjeta*.[[3]](#footnote-4) Različite se crkve različito odnose spram apokrifa. Tako, primjerice, mjesto pojmom *apokrif,* Rimokatolička crkva operira pojmom *deuterokanonski,*[[4]](#footnote-5) većina protestanata jedva da je i svjesna apokrifnih knjiga, dok su Židovima one gotovo nepoznate (usp. Salvesen 2006: 489–491). Zaključno, kada je riječ o apokrifima, u obzir valja uzeti dvije činjenice. Prvo, apokrifne knjige skup su disparatnih tekstova koji zajedno dolaze ne zbog zajedničkih sličnosti, zajedničkih elemenata ili svojih intrinsičnih vrijednosti nego zbog izvanjskih čimbenika. Drugo, apokrifne knjige nisu nužno postbiblijske; štoviše, većina je apokrifnih knjiga nastala prije same ideje svetopisamskoga kanona (usp. Grabbe 2007: 17).

 *Makabejske knjige* cjelina su od četiri spisa što se odnose na starohebrejsku povijest i religiju, koji postankom nisu ni u kakvoj vezi, no dijele istu tematsku i ideološku osnovicu. Nijedna od četiriju knjiga nije dijelom hebrejske *Biblije*, a Protestantska ih crkva smatra apokrifnima. *Prva* i *Druga* *knjiga o Makabejcima* za katolike su i pravoslavce deuterokanonske, *Treća* je za pravoslavce kanonska, dok je *Četvrta knjiga o Makabejcima* za sve apokrifna. Etimologija imenâ knjigâ, samim time i imena naroda, seže u kasno 14. stoljeće, od latinske riječi *Maccabæus*, što je zapravo nadimak trećega Matatijina sina iz dinastije Hasmonejaca – Jude. Također, postoje indicije da su imenâ knjigâ, odn. ime naroda nastali derivacijom hebrejske riječi *maqqabh* (‘čekić’, ‘malj’), što se vrlo često metaforički projicira na lik Jude Makabejca implicirajući time njegovu mesijansku ulogu, ulogu istaknutoga pojedinca u borbi protiv seleukidskog vladara Antioha IV. Epifana.[[5]](#footnote-6) U svim četirima knjigama pripovijedaju se događaji iz vremena tzv. međuzavjetnoga razdoblja,[[6]](#footnote-7) no jedino su prve dvije knjige povijesne, stoga ćemo se u ovome radu koncentrirati upravo na *Prvu* i *Drugu* *knjigu o Makabejcima*.

## 3.1. *Prva knjiga o Makabejcima*

 *Prva knjiga o Makabejcima* tematizira „povijest borbi što su ih Izraelci vodili protiv seleukidskih vladara radi postizanja vjerske i političke slobode svoga naroda“ (BJ 1996: 563).[[7]](#footnote-8) Dolaskom na vlast seleukidskoga vladara Antioha IV. Epifana. (169. pr. Kr.) otpočelo je vrlo teško razdoblje za Židove, stoga se u knjizi vrlo eksplicitno daje prikaz pustošenja i oskvrnjivanja Hrama, progonâ, političkoga terora i nemogućnosti obdržavanja vjerskih praksi s jedne strane, ali i tzv. Makabejskoga ustanka (166–160 pr. Kr.) kao kamena-temeljca židovske religije i nacije s druge strane. Već u prvim dvjema glavama (1 Mak 1 – 2) nailazimo na dvije suprotstavljene strane, to jest dva protovnička tabora: s jedne strane *osvajački helenizam*, a s druge *otpor nacionalne svijesti* (BJ 1996: 563). Prvome taboru pripada, dakako, Antioh sa svojom vojskom, ali i nekolicina odmetnutih, heleniziranih Židova (usp. npr. 1, 11–15); drugi tabor čine Židovi koji pristaju uz Zakon i Hram, predvođeni svećenikom Matatijom iz Modina i petoricom njegovih sinova, od kojih su najznačajniji Juda (*Makabej*), Jonatan (*Afus*) i Šimun (*Tasi*). Njih trojica jedan za drugim preuzimaju vodstvo židovskoga otpora, a središnji je dio knjige posvećen upravo njihovim podvizima. Knjiga završava Šimunovom smrću i dolaskom na vlast njegova sina Ivana Hirkana (135 pr. Kr.). Opseg radnje obuhvaća, dakle, kakvih četrdesetak godina (176–135 pr. Kr.).

 Knjiga je izvorno napisana na hebrejskome, no do nas je došla samo u grčkome prijevodu, a pisac je „neki palestinski Židov, koji je sastavio svoje dijelo poslije g. 134., ali prije no što je Pompej zauzeo Jeruzalem (63. pr. Kr)“ (BJ 1996: 563). Sudeći prema zadnjim redcima, u kojima se spominje Ivan Hirkan, knjiga je mogla nastati najranije potkraj njegove vladavine, oko 100. pr. Kr. Premda je stil vrlo često tipičan biblijski, Bog nije u prvome planu (Salvesen 2006: 504). Na njega se indirektno upućuje putem označitelja *Nebo*, koji u prostoru svoga označenoga implicira transcendentnu, božansku osobu (usp. Manser 2009: 258). Pripovjedač je odlučan protivnik helenizacije, on je „ljetopisac borbe u kojoj je spašeno židovstvo, nosilac Objave“ (BJ 1996: 563).

## 3.2. *Druga knjiga o Makabejcima*

 Kako je i gore bilo rečeno, *Druga knjiga o Makabejcima* nije u vezi s *Prvom*, nije njezin nastavak. Štoviše, prikaz događaja u ovoj knjizi počinje nešto ranije, potkraj vladavine Seleuka IV., Antiohova prethodnika. Usto, fabularni tijekovi dvjema su knjigama tek djelomično podudarni, i to do Nikanorove pogibije, odnosno prije smrti Jude Makabejca. Protežnost je radnje u ovoj knjizi znatno manja, obuhvaća svega petnaestak godina, što je zapravo sadržano u prvih sedam glava *Prve knjige*. Dok su u *Prvoj knjizi* svoje mjesto u fabularnom tijeku našli svi članovi makabejske obitelji, opisani kao spasitelji i osloboditelji Izraela, u 2 Mak ti se likovi reduciraju, pa su u prvome planu Juda Makabejac i pitanje Hrama (Salvesen 2006: 505).

 U radnju 2 Mak uvodi nas svojevrsni prolog u vidu dvaju pisama jeruzalemskih Židova svojoj egipatskoj braći, s pozivom na proslavu blagdana na spomen ponovnoga posvećenja jeruzalemskoga hrama ­– Hanuke (2 Mak 1; 2, 1–18). Ostatak knjige zapravo je sažetak djela nekog Jasona iz Cirene (usp. 2 Mak 2, 23) i svojevrsna je epitoma iz koje doznajemo o Heliodorovu dolasku u Jeruzalem i njegovoj kazni, koja naglašava nepovredivost i sakralnost Hrama, Antiohovoj smrti, a Nikanorova smrt posljednji je izvještaj ove knjige.

 Za razliku od 1 Mak u kojoj je božanska uloga drugotna u odnosu na ulogu Matatije i sinova (v. gore), u 2 Mak oslobođenje Izraela prikazano je kao stvar božanske intervencije, ali i kao nužna posljedica židovske ustrajnosti u obdržavanju vjerskih običajnih praksi i nagrada za to. Takva deuteronomijska teologija iznimno je važna, a dodatno je podcrtavaju iskazi o uskrsnuću mrtvih (2 Mak 14, 46), kaznama na drugom svijetu (6, 26), molitvi za pokojnike (12, 41–46), zasluzi mučenika (6,18 – 7, 41) i zagovoru svetih (15, 12–16). Pripovjedač vrlo detaljno opisuje kako čuda tako i mučeništva, želeći prije svega djelovati didaktički, a ne historiografski (Salvesen 2006: 505).

## 3.3. *Treća* i *Četvrta* *knjiga* *o* *Makabejcima*

Ove su dvije knjige, zajedno s *Prvom* i *Drugom* *knjigom o Makabejcima*, uvrštene u sastav grčkog prijevoda *Biblije* – *Septuagintu*, što je posljedično i dovelo do njihova kanoniziranja, odnosno djelomičnoga kanoniziranja.

 *Treća knjiga o Makabejcima* radnju smješta u vrijeme vladavine Ptolemeja IV. Filopatora (221–205 pr. Kr.). U prvome dijelu riječ je o njegovoj pobjedi u Rafi nad neprijateljskim vojskovođom Antiohom III. U drugome dijelu Filopator nastoji ući u jeruzalemski hram, no svećenici i ostali Židovi uz Božju ga pomoć sprječavajau u naumu. U završnome dijelu, koji je ujedno i najopsežniji, doznajemo kako se Filopator planira osvetiti Židovima, no i tada božanska ga intervencija sputava (Manser 2009: 257). *Treća knjiga* s *Drugom* dijeli vjeru u svetost Hrama i deuteronomijsku perspektivu – vjerujući bit će nagrađeni, a oskvrnitelji kažnjeni od Boga (Salvesen 2006: 506).

 *Četvrta knjiga o Makabejcima* pripovijeda o mučeništvu svećenika Eleazara, sedmero braće i njihove majke, a započinje uvodom u kojemu se analepsama evociraju slike iz Mojsijeva i Davidova života (Manser 2009: 257). Lik Antioha Epifana jedina je veza ove knjige s 1 Mak i 2 Mak, a žanrovski mogla bi se odrediti kao filozofska rasprava s retoričkim vrednotama koje katkada neotuđivo podsjećaju na stil propovijedi (Manser 2009: 258).

# 4. O imagologiji

 Termin je *imagologija* latinsko-grčka kovanica (lat. *imago* – slika, predožba, misao; grč. *logos –* riječ, govor, pojam, razum), kojim se od druge polovice 20. st, točnije od 1960-ih, označava „kritičko-analitički smjer koji se javlja u okviru znanosti o književnosti te se bavi interpretativnom analizom diskurzivnih konstrukcija i reprezentacija kolektivnih identiteta, poglavito etničkih i nacionalnih, ali i konfesionalnih, socijalnih i rodnih, odnosno fenomenom alteriteta i alijeniteta“ (Blažević 2009: 327). Uže određeno, imagologija je komparatistička istraživačka grana koja u polju svojega djelovanja operira trima osnovnim pojmovima: pojmom *autopredodžbe*, što podrazumijeva predodžbe o sebi, tj. vlastitoj zemlji i narodu; pojmom *heteropredodžbe* kao predodžbe o drugome, tj. stranim zemljama i narodima te pojmom *metapredodžbe*, što bi označavalo predodžbe o predodžbama drugih o sebi, dakle o tome kako mi gledamo na autopredodžbe stranih zemalja i naroda. Sam termin preuzet je iz etnopsihologije, a inaugurirao ga je Oliver Brachfeld g. 1962. Premda bi se, uzevši u obzir etimološke argumente, značenjski opseg toga termina mogao širiti (znanost o imaginarijima), on se ponajprije specijalizirao za istraživanje nacionalnih predodžbi u književnosti (Dukić 2009: 5).

 Kada je riječ o književnoj/komparatističkoj imagologiji, neumitno je spomenuti njemačkoga sveučilišnoga profesora flamanskoga podrijetla Huga Dysernicka, koji joj je svojim člankom „O problemu 'images' i 'mirages' i njihovu istraživanju u okviru komparativne književnosti“[[8]](#footnote-9) udario temelje. Dyserinck je jedno vrijeme bio i voditelj studija komparativne književnosti u Aachenu, odakle su kasnije potekli vrlo važni i etablirani imagolozi: Manfred S. Fischer, Karl Urlich Syndram i Joep Leerssen (Dukić 2009: 8). Za aachenske je imagologe vrlo upitno postojanje nacionalnoga karaktera kao koncepta, a heteropredodžbe i autopredodžbe shvaćaju se kao stvar diskurzivne prakse te se nastoji prodrijeti u mehanizam njihova funkcioniranja, pri čemu se, dakako, prekoračuje okvir književnoga, a zakoračuje u prostor društvenopovijesnoga. Usto, Dysernick poglavito zagovara nadnacionalni karakter imagoloških istraživanja, a on se ostvaruje „(...) međujezičnim komparacijama, prije svega uvažavanjem uzajamnih predodžbi naroda raznih jezičnih/književnih kultura“ (Dukić 2009: 9).

 Govoreći o nacionalnim predodžbama u književnosti, Leerssen (2009a: 178) ističe njihovu iznimno važnu crtu – intertekstualnu tropičnost:

 „One su tropi, opća mjesta, one postaju prisne pomoću ponavljanja i međusobne sličnosti, a to u svakom pojedinačnom slučaju znači da kad god naiđemo na pojedinu pojavu nacionalne karakterizacije, ona nas *ne* upućuje prvo na empirijsku stvarnost, nego na intertekst, na rezonator drugih, s njom povezanih, pojava.“

Iz ove je Leerssenove tvrdnje razvidno da su nacionalni karakteri, odnosno predodžbe na koje o njima nailazimo u književnim tekstovima zapravo toposi, opća mjesta, tradirani stereotipni konstrukti, a ne odslik empirijskih opažanja ili tvrdnji o objektivnim činjenicama. Imagologija se, dakle, zanima istraživanjem reprezentacijskih formi i sociopolitičkih funkcija različitih identifikacijskih mehanizama, ali svjesno pritom zanemarujući njihovu objektivnu obavijesnu vrijednost (Blažević 2009: 327). U metodološkome smislu imagologija se oslanja na tekstološke analitičke modele kao što su historijska i kritička analiza diskursa, pri čemu se tekst simultano analizira na trima razinama: tekstualnoj, analizirajući njegovu topološku i tropološku strukturu; intertekstualnoj, ispitujući poetičke, retoričke i žanrovske dispozicije i, nakraju, interdiskurzivnoj, radi detektiranja modaliteta transkulturnoga optjecaja pojedinih imagoloških tropa – *imagema* (Blažević 2009: 327).[[9]](#footnote-10) Predmet su imagologije, dakle, nacionalni i kulturni stereotipi, dok joj referencijalni okvir čine upravo tekstovi, a ne povijesna i društvena stvarnost. Moguće je razlikovati izvještajne od imaginarnih (stereotipizirajućih) iskaza i u fokusu su imagologije samo potonji.

## 4.1. Imagološki pristup i epski žanr

 Definicija epskoga kao prostora unutar čijih se okvira pripovijeda „o povijesnim (osobito ratnim), mitskim, biblijskim ili legendarnim događajima, važnima i prijelomnima za cijelu zajednicu“ (Fališevac 2009: 484) već sama po sebi implicira njegov imagološki potencijal te podatnost i opravdanost imagološkoga pristupa u analizi epskoga žanra. Naime, u navedenu određenju epskoga imagološki najintrigantnija svakako je sintagma *cijela* *zajednica*, osobito njezin drugi dio (*zajednica*) koji nedvojbeno u svijest priziva pojam *kolektivnoga*. Možemo, dakle, reći da je kolektivno upravo imanentno epskomu, i to „u smislu tradiranja ili iskazivanja duhovnih vrijednosti neke zajednice“ (Dukić 1998: 181). Epski žanr tako najbolje od svih književnih žanrova zrcali identitet zajednice kojoj pripada jer jasno prokazuje društvene, kulturne, vjerske prakse te, što nam je ovdje najvažnije, različite ideologeme koje pripadnici jedne zajednice dijele. F. Jameson, primjerice, ideologem tumači kao „povijesno određen pojmovni ili semički kompleks koji se može projicirati bilo u obliku 'vrijednosnog sustava', 'filozofijskog pojma' ili pak u obliku protopripovijesti, osobne ili kolektivne pripovjedne fantazije“ (Jameson 1981 prema Biti 1997: 134). U ovome radu zadržat ćemo se konkretno na aksiološkom i ideološkom potencijalu ideologemâ naše usmene epike. Treba napomenuti da konstrukcije kolektivnih identiteta, kojih su ideologemi neizostavni dio, nikada nisu jednosmjerni konstitutivni procesi, to jest predodžbe o vlastitoj zajednici (autopredodžbe) nužno pretpostavljaju postojanje tzv. Drugog, kao i predodžbi o Drugom (heteropredodžbi). Figura Drugoga (ili Protivnika, kako je Dukić /1998/ konkretizira) u epici je iznimno semantički potentna, do te mjere da ima status narativne figure epskoga žanra.

 Figura Drugoga u epskom tekstu načelno nije vezana isključivo uz jedan lik, već je dispergirana unutar kolektiva, koji se uobičajenom imagološkom terminologijom naziva *protivnički tabor*, dok nasuprot njemu stoji *Mi-tabor*. Identifikacija zajednice s Mi-taborom, odnosno zazor od protivničkoga, Oni-tabora prvi su korak u konstruiranju kolektivnih (nacionalnih) predodžbi. Postoje, međutim, slučajevi kada sȃm tekst sugerira jasnu imagološku dihotomiju Mi – Oni, točnije kada se jasno može razabrati koja je od sukobljenih strana Mi-tabor. To je prisutno onda kada u pripovjedačevu glasu pronalazimo identifikacijske elemenete i signale pristranosti, to jest kada pripovjedač nije tipičan sveznajući epski, koji afektivno ne zadire u epsku radnju i čija je dijegetička razina strogo odijelita od one koju svojim pripovijedanjem uspostavlja, nego je emotivno angažiran i jasno se opredjeljuje za jednu od sukobljenih strana. Taj postupak naziva se *legitimiranje pripovjedača*, a najizrazitije se očituje u slučajevima kada u prostoru pripovjedačeva govora nailazimo na neke od zamjeničkih oblika prvog lica množine, npr. *naš, mi* (izravno legitimiranje), na kletve i tomu slično (usp. Dukić 1998: 182). Valja kazati da je pripovjedač u takvu vrednovanju uvijek nadređen likovima, njegov je govor superioran u odnosu na govor likova, pa je to svojevrsno direktno vrednovanje, za razliku od govora likova kao indirektnog vrednovanja epske zbilje. Napomenimo još da postoje tri razine imanentnoga vrednovanja epske zbilje u hrvatskoj povijesnoj epici: vrednovanje na leksičkoj razini, vrednovanje na iskaznoj razini (konstatacijom) i vrednovanje na sižejnoj razini (radnjom) (više o njihovoj diferencijaciji v. u Dukić 1998: 16–22).

 S obzirom na to da ćemo se u analitičkome dijelu rada baviti junačkim i hajdučko- -uskočkim usmenim epskim pjesmama – vodeći se primarno mišlju o potencijalnoj interferenciji *Knjiga o Makabejcima* i hrvatske usmene epike – figura Drugoga/Protivnika često će biti eksplicitno prokazana etnonimom Turci. Kako je glavno distinktivno obilježje junačke epike tema borbe, „bilo kao dvoboj odnosno megdan dvojice junaka ili kao bitka dvaju suprotstavljenih tabora“ (Dukić 2004: 52), za pretpostaviti je da će imagološki pristup na kojemu ovdje inzistiramo u ovoj vrsti epskih pjesama pronaći svoje najplodnije tlo, što ćemo u analitičkome dijelu rada nastojati i pokazati.

## 4.2. Imagološki pristup i *Knjige o Makabejcima*

 Prije poniranja u bilo kakvu imagološku analizu *Knjiga o Makabejcima* – s težištem, kako je i najavljeno, na *Prvoj* i *Drugoj knjizi o Makabejcima* – svakako treba istaći da *Makabejci* nisu inherentno epski tekst. Pri pogledu na sam tekst, na grafičkome planu jasno je da on nije stihovan i da je to već prva distinkcija u odnosu na konvencionalni epski žanr. No ta površinska distinkcija ne treba zavesti ili odvratiti od pomnije analize tih tekstova. Naime, zagrebe li se dublje ispod njhove površine, vrlo se jasno može uočiti da je okosnica spomenutih tekstova tipična epska, kako na tematskome planu, planu likova, zatim u oblikovanju instancije pripovjedača tako i na sižejnome planu.

 Imagološka problematika u prvim dvjema knjigama tiče se helenizacije Židova i njihova podjarmljivanja, a već u prvim dvjema glavama *Prve knjige o Makabejcima* pripovjedač nam jasno sugerira imagološki polaritet, odnosno daje nam do znanja da imamo posla s dvama taborima. S jedne strane nalaze se, dakako, Židovi kao pripadnici Mi-tabora, dok su im, kao pripadnici protivničkoga tabora, suprotstavljeni potomci Aleksandra Makedonskoga, izdanci dinastije Seleukovića. Konkretnije govoreći, Mi-taboru, uz Židove kao kolektivni lik, neosporno pripada makabejska obitelj, koju čini veliki svećenik Matatija s petoricom svojih sinova (Ivanom, Šimunom, Judom, Eleazarom i Jonatanom), odnosno likovi poput velikoga svećenika Onije, jeruzalemskoga starješine Ruzisa i sl., koji nešto veći udio dobivaju u fabularnome tijeku *Druge knjige o Makabejcima*. Daleko najviše zastupljen je lik Jude Makabejca koji je oblikovan sukladno zakonitostima epskoga žanra. Naime, on je osobiti, izdvojeni pojedinac koji svoj narod vodi u borbi za vjersku i nacionalnu neovisnost, braneći pritom temeljne nacionalne vrijednosti: vjeru, zakon i običaje. Kao njegova protuteža na protivničkoj strani stoji Antioh IV. Epifan, ozloglašeni helenistički vladar.

 Pozicija je pripovjedača imagološki vrlo zanimljiva. U obama tekstovima nailazimo na postupke legitimiranja pripovjedača – on je potpuno angažiran i pristran, a opredjeljuje se za židovsku stranu i progovara, dakle, kao pripadnik Mi-tabora. Takvi identifikacijski signali u prostoru pripovjedačeva govora najeksplicitniji su na leksičkoj razini, pa se Protivnika nerijetko određuje kao poganina, bezbožnika, ubojicu, oskvrnitelja, hulitelja, tuđinca, bogohulnika, grešnika (grešnog izdanka), stranca itd. (usp. npr. 2 Mak 10, 10). Najzastupljenije je, naime, vrednovanje na sižejnoj razini koje podrazumijeva detektiranje početnoga zlodjela ili napada, koji se definira kao „nasilan ulazak u prostor drugog tabora“ (Dukić 1998: 185). Takvo vrednovanje najviše do izražaja dolazi u prikazima oskvrnjivanja židovskoga Hrama i mučeništvâ za vjeru. Kada je riječ o autopredodžbama, nevolje židovskoga naroda shvaćaju se kao kazna za grijeh (2 Mak 6, 12–17), vjera pak kao zalog u borbi između poganskoga utjecaja i običaja otaca, a ne izostaju ni panegirički pasusi upućeni židovskim junacima (1 Mak 3, 1–9; 14, 1–16), kao ni tipični topos neizrecivosti[[10]](#footnote-11) karakterističan za epskoga pripovjedača (1 Mak 9, 22).

 Ni prostor govora likova nije lišen aksioloških iskaza kao konstituensâ aksiološkoga stajališta što ga pripadnici Mi-tabora zauzimaju spram Protivnika. Vrijednosno najpotentnija svakako su mjesta obraćanja junakâ puku, odnosno mjesta doslovnoga navođenja junakovih riječi (upravnoga govora) uopće, pa je tako, primjerice, Matatijina lamentacija nad zlom sudbinom mjesto koje vrvi auto- i heteropredodžbama:

 „7Jao, zar se zato rodih da gledam zator **svog** naroda i zator Svetoga grada pa da besposlen sjedim dok **nam** ga predaju u ruke **neprijateljâ** – Svetište **naše** u ruke **tuđinaca**? (...) 10Ima li naroda kojemu ne pripade dio / **našega** kraljevstva, / koji ne prigrabi sebi plijena / **našega**?! / 11Sav mu je nakit otet, / slobodu zamijeni s ropstvom. / 12Gle, Svetište **naše** – ljepota i slava / **naša** – opustje, / oskvrnuše ga **pogani**! / 13Čemu nam život?“ (1 Mak 2, 7–13).

Od polovine lamentacije rečenice se nižu u pjesničkoj formi, sredstvima opkoračenja i prebacivanja rečenične se i misaone cjeline razbijaju, što zasigurno nije tek puka slučajnost. Niz je sličnih mjesta u tekstovima, a sva su imagološki vrlo plodna (usp. npr. 1 Mak 4, 17–18).

 Na planu likova nekoliko je onih koji prelaze iz jednoga tabora u drugi, i to iz Mi- -tabora u tabor Protivnika. Oni se pokoravaju helenističkim vladarima, vođeni su niskim ljudskim porivima, žele spasiti vlastite glave i ne mare za Zakon i Hram, stoga su prikazani kroz prizmu moralnih odmetnika. Takva figura Izdajnika u 1 Mak prikazana je kolektivistički, dakle putem kolektivnoga lika – skupine Židova koja pristaje uz helenizam (helenizirani Židovi), dok se u 2 Mak figura Izdajnika, uz kolektivni lik, ponajprije ostvaruje individualizirano, i to putem nekoliko likova: Šimuna iz Bilgina, Jasona te Alkima. Ne treba posebno napominjati kakve predodžbe o takvim likovima – likovima-prebjezima – vladaju u njihovu primarnome, domicilnome taboru.

 Iz provedene analize razvidno je da je riječ o visokoideologiziranim tekstovima s veoma izraženom imagološkog potkom, premda nije riječ o epskome žanru. Također, ovim se tekstovima može pripisati još jedna dominantno epska karakteristika, a tiče se onoga što Frye (1957: 33–35) naziva *modus*, a pod čime podrazumijeva indikator kakvoće fikcionalnoga svijeta, koja nastaje omjeravanjem junaka o okolinu u tom svijetu ili pak o obične ljude izvan njega (čitatelje/gledatelje). S obzirom na Fryeovu tipologiju, ovi bi tekstovi išli u red *visokomimetičkoga* modusa jer je junak takva modusa nadmoćan u stupnju ljudima, ali ne i okolini. To je vrlo lako primjenljivo na lik Jude Makabejca kao prototipnoga epskoga junaka koji u čitatelja izaziva divljenje i poštovanje, ali kada je riječ o okolini, odnosno o likovima koji se javljaju unutar fikcionalnog prostora teksta, on pogiba. Međutim, smrt epskoga junaka ne znači i potiranje njegova značaja, štoviše njegova vrijednost i (po)štovanje njegova lika i njegovih djela mogu čak poprimiti i status narodnoga kulta.

# 5. Usporedni prikaz *Knjiga o Makabejcima* i hrvatske usmene epike

 U ovome poglavlju dosad pojedinačno prikazivane i obrađivane jedinice razmatrat će se u njihovu koordinativnome odnosu. To, dakle, podrazumijeva usporednu analizu *Prve* i *Druge knjige o Makabejcima* i pjesama hrvatske usmene epike, primarno tumačenih, dakako, u imagološkome ključu. Zajednički elementi razmatranih jedinica ishodišta su parametara naše analize, a oni su: mučeništvo za vjeru, vrijeđanje Protivnika te komunikacija pismima. Svaki od pojedinih parametara bit će razrađen u istoimenim potpoglavljima koja slijede.

## 5.1. Mučeništvo za vjeru

 U prostoru *Knjiga o Makabejcima* sintagma iz naslova ovoga potpoglavlja vezuje se isključivo uz Židove, a podrazumijeva upravo njihovo trpljenje i izdržavanje mučeništvâ, napadâ, najezdi i nasiljâ Protivnika zarad viših vrijednosti, u ovome slučaju zarad vjere. Takva mučeništva dominantan su aspekt obiju knjiga, s tim da je on ipak nešto frekventniji u *Drugoj knjizi o Makabejcima.* Razlog tomu treba tražiti u iznimno naglašenoj deuteronomijskoj teologiji 2 Mak kao neotuđivu dijelu dubinske postave teksta.

 Već u prvoj glavi *Prve knjige o Makabejcima* nailazimo na protivnički udar na židovske vjerske i običajne prakse. Naime, Antioh IV. Epifan, namećući poganske običaje, od Židova zahtijeva „da se podignu oltari, sveti gajevi i idoli pa da im se žrtvuju svinje i nečiste životinje; da se više ne obrezuju djeca, da se onečiste svakom nečistoćom i gnusobom i tako zaborave Zakon i izmijene sve običaje“ (1 Mak 1, 47–49). Ovakva nasilna opstrukcija dotad normalnoga vjerskoga života Židove ipak nije pokolebala (izuzev heleniziranih Židova kao figure Izdajnika) u pristajanju uz Zakon i Hram, štoviše, samo ih je u vjeri učvrstila, pa se takva mjesta redovito posebno ističu: „Uza sve to, mnogi od Izraela ostadoše postojani i pokazaše se hrabri te nisu jeli od nečistih jela. Radije su išli u smrt nego da se onečiste hranom ili da oskvrnu sveti Savez. I tako su umirali. Uistinu strašan gnjev bijaše nad Izraelom“ (1 Mak 1, 62–64). Oba citata tiču se pripovjedačeva govora. Promotrimo li ih pomnije, ne možemo ne uočiti njegovu angažiranost i vrednovanje Protivnika. Osim što se Protivnika, kao i sve što ulazi u prostor Protivnikova djelovanja i sve što je u vezi s njim, aksiološki negativno određuje na leksičkoj razini putem različitih oblika označitelja *nečist*, semantički je pak mnogo jače implicitno vrednovanje. Iz navedenih se citata indirektno može uočiti da je Protivniku dodijeljena uloga Nasilnika, konkretizirana u njegovim činima, no možemo reći da je ta uloga ipak u drugome planu. Naime, konstrukcija alteriteta ovdje se uspostavlja ponajprije na konfesionalnoj razini – na Protivnika se, dakle, gleda kao na konfesionalno drugo. To je, između ostaloga, i glavni razlog pripovjedačeva podcrtavanja židovske vjerske ustrajnosti, kakvo je prisutno u drugome citatu. Takva mjesta nisu rijetkost i gotovo se redovito javljaju u prostoru pripovjedačeva glasa nakon prikaza pojedinoga mučeništva, stoga imaju izražen topički potencijal.

 Na istome tragu valja tumačiti epizodu mučeništva u subotu. Riječ je o napadu helenističke vojske na skupinu Židova koja je pobjegla pred najezdom neprijateljâ. Sustigavši ih u pustinji, naređeno im je da se pokore kraljevoj propagandi, no oni su i dalje odlučni u svojim nastojanjima te se odupiru govoreći: „Ne izlazimo i nećemo se pokoriti kraljevu nalogu da skvrnemo dan subotnji“ (1 Mak 2, 34), nakon čega stradaju od neprijateljske ruke, a da se pritom nisu ni pokušali obraniti ili spasiti. Ovaj svojevrsni pasivni otpor signal je vjerske svijesti i zorno predočuje važnost subotnjega dana za Židove, čiji su temelji udareni još u Knjizi Izlaska.[[11]](#footnote-12) Premda se spomenuti otpor, odnosno ne-otpor, isprva može učiniti sporednim, drugotnim, on to nikako nije. Upravo je ta pasivnost ono što imagološki intrigira, ona je okidač za konstrukciju auto- odnosno heteropredodžbi. Možemo reći da je motiv pasivnosti ovdje zapravo motiv ambivalentne prirode – na njemu se grade autopredožbe pripadnikâ Mi-tabora kao nepokolebljivih, ustrajnih, nepotkupljivih, dapače ortodoksnih vjernika, dok istovremeno taj isti motiv konotira posve oprečna vrednovanja u konstrukciji heteropredožbi – on istom potire i najmanji znak ljudskosti Protivnika, štoviše njegov je imagološki potencijal toliko snažan da i ne ostavlja prostora za bilo kakav vid pozitivnoga aksiološkoga vrednovanja ili stava. Pasivni otpor tako snažnije posreduje konstrukciju predodžbi, kako predodžbi o vlastitoj zjednici tako i o Drugome, i to mnogo snažnije nego što to posreduje organizirani oružani otpor pripadnikâ Mi-tabora (Sveti rat) – kao primjerice u drugoj glavi knjige – koji neposredno slijedi nakon ove epizode.

 *Druga knjiga o Makabejcima* bogata je sličnim prikazima. Spomenimo ponajprije opis Eleazarova mučeništva. Hoteći učiniti da se ogriješi, silom mu otvaraju usta da jede svinjetinu „ali je on više volio slavnu smrt nego sramotan život, pa sȃm dragovoljno pristupi mučilištu. Ali prije ispljunu ono što mu je bilo u ustima, kako treba da postupi onaj koji se odlučno čuva onoga što nije dopušteno okusiti“ (2 Mak 6, 19–20).[[12]](#footnote-13) I ovdje se ističe antitetički odnos život – smrt, a izbor potonjega u takvim situacijama nudi se kao jedini način nadvisivanja Protivnika, odnosno kao istinski i pravi put do moralne pobjede i zagovora kod Boga. Posljednje riječi umirućega Eleazara – „Gospodin, koji posjeduje sveto znanje, dobro zna da sam se mogao izbaviti od smrti, ali da na svom tijelu podnosim teške muke bičevanja jer u duši radosno sve to podnosim u strahopoštovanju prema njemu“ (2 Mak 6, 30–31) ­– dodatno posnažuju zagovarane vrijednosti. Posebno je snažan drugi dio navedena govora u kojemu vlada paralelizam između fizičkoga i duhovnoga tijela, a njime se posreduje i posebna poruka: krepost i božansko strahopoštovanje zalog su za besmrtnost duše, u odnosu na propadljivost fizičkoga tijela. Iz ovih implikacija nanovo se može zaključivati o predodžbi Protivnika kao bezdušnoga i bezbožnoga krvnika kojemu je fizičko tijelo *modus operandi*. Nije slučajno što su te riječi navedene kao posljednje koje lik izgovara, budući da je to semantički jedna od najvažnijih pozicija.

 Uz ovaj primjer ističe se i epizoda mučeništva sedmorice braće i njihove majke. Ponovno se pojavljuje motiv prisile na konzumaciju svinjetine, što svi redom, dakako, odbijaju. Epizoda je zanimljiva upravo zbog opetovanih mučeništvâ i otporȃ koji se nižu jedan za drugim. Funkcija je takvoga prikazivanja gradiranje motiva mučeništva, čime se opet raspiruju heteropredožbe, odnosno motiva ustrajnoga otpora, kao elementa konstrukcije autopredožbi. Lirski intonirano obraćanje majke posljednjemu sinu prije nego i on izgubi život vrlo je snažno mjesto i sažima dosad rečeno:

„'Sinko moj, smiluj se meni koja sam te devet mjeseci nosila u utrobi i dojila te tri godine, zatim te othranila i podigla do sadašnje dobi i odgojila. Molim te, dijete, pogledaj nebo i zemlju i sve što je na njima i znaj da je sve to Bog načinio ni od čega i da je tako nastao i ljudski rod. Ne boj se toga krvnika, nego budi dostojan svoje braće i prihvati smrt, da te s tvojom braćom u vrijeme milosti opet nađem!'“ (2 Mak 7, 27–29).

Spomenimo tek usputno da na isti način funkcionira i epizoda Ruzisova mučeništva (2 Mak 37–46), smještena pred sam kraj knjige.

 Iz navedene analize jasno se vidi da je figura Drugoga primarno građena putem konfesionalnoga alteriteta. Motiv koji se gotovo u svim primjerima ponavlja jest svinjetina, uz početni primjer svetkovanja subote. Ta su dva aspekta iznimno važna za židovsku zajednicu i upravo naglašavanjem tih vjerskih i običajnih praksi ovdje su građene autopredožbe, no treba reći da su te autopredodžbe zapravo rezultat određenja prema Drugome, Protivniku, a ono pak sa sobom nosi heteropredodžbe, stoga je ta sprega hetero- i autopredožbi zatvoreni krug, svojevrsni *perpetuum mobile*.

 Kada je riječ o hrvatskim usmenim epskim pjesmama, tijekom rada više je puta bilo govora da je u njima figura Protivnika gotovo redovito prokazivana etnonimom Turci, gdjegdje i etnonimom Arapi, no znatno rjeđe. U njima će također svoje mjesto naći nacionalni junaci s različitih južnoslavenskih prostora, no na umu trebamo imati da je kult nacije konstrukt 19. stoljeća, stoga taj aspekt ne možemo promatrati kroz prizmu nacionalnoga. Riječ je prije svega o nadnacionalnoj, točnije konfesionalnoj razini na kojoj se grade određene predodžbe. Konstrukcije nacionalnih identiteta uvijek će nastajati, dakle, na osnovici kršćanstvo – islam i to je temeljna imagološka dihotomija koja prožima naše usmene epske pjesme.

 Govoreći konkretno o motivima mučeništvâ za vjeru, hrvatska usmena epika njima ne obiluje, štoviše oni se nikada neće eksplicitno pojaviti u tekstu, kao što je slučaj s *Knjigama o Makabejcima*, nego će, ako se i pojave, to u pravilu biti latentne implikacije koje nikada ne kulminiraju u svoj puni oblik, već se uvijek doimaju nedovršenima ili poludovršenima. Takvu situaciju nalazimo u tipičnoj usmenoj epskoj pjesmi *Turci vojuju na Beč* koja tematizira tzv. Drugu bitku kod Beča iz g. 1683. Želeći, naime, udariti na Beč, turski car među svojm vezirima traži onoga koji bi se junački prihvatio toga čina, na što mu se javlja Asan-paša. Vidjevši to, car mu pribavi silnu vojsku, a na putu do Beča:

„Diže vojsku paša gospodine,

on udari kroz Liku k Ribniku,

probio Liku i Krbavu,

cesarovu diku i državu,

i Tounje do Karlovca bila,

od Karlovca sve do Varaždina;

**robi, pali, grdnu žalost radi**.

Tu je vojsku napojio vina,

pa on ode k Beču kamenome

i na Beča bila udario;

**robi, pali, grdnu žalost radi**.

Do po Beča paša osvojio,

baš do crkve svetoga Stipana,

**namistio džamiju od crkve**,

**na crkvi mu turski odža viče**,

a s njime se janjičari diče.“ (s. 36–51)

U navedenu citatu ustaljenim se epskim izrazima isprva daje prikaz napredovanja turske vojske, a potom se navode zlodjela koja čine, i to hijerarhijski, od svjetovnih do crkvenih dobara. Na osnovu repetitivnih stihova može se uočiti da je Protivniku i ovdje dodijeljena uloga Nasilnika ili Zulumčara[[13]](#footnote-14) (Dukić 1998), dok mu se potkraj citata pridaje uloga Vjerskoga Neprijatelja. Također, posljednji nam stihovi ne daju eksplicitne naznake o motivima mučeništvâ za vjeru, no jasno upućuju na skrnavljenje crkve – što je jedan od učestalijih motiva i u *Knjigama o Makabejcima* (npr. skrnavljenja i pljačke Hrama) – no za pretpostaviti je da sȃm čin konverzije kršćanske u muslimansku crkvu zasigurno nije prošao bez otpora. S obzirom na činjenicu da je pripovjedač usmenih epskih pjesama znatno suzdržaniji te osjetno manje angažiran u svome izrazu, izostavljanje podrobnijega prikaza mučeništvâ mnogo ne začuđuje. Usto, izostanak učestalijih prikaza i/ili signala mučeništvâ treba tražiti i u samoj tekstnoj formi. Naime, usmene epske pjesme svakako nisu cjeloviti epovi, one nemaju onaj puni potencijal što je imanentan epu. One su ponajprije znantno kraće od epova i upravo ih vlastite žanrovske norme sputavaju da u potpunosti i dokraja razrade svoj ideološki aspekt. S druge pak strane, *Knjige o Makabejcima*, premda, rekosmo, nisu inherentno epski tekst, svojom gradbom i interpolacijom ideoloških aspekata (nacionalnih predodžbi, ideologema) poprimaju snagu nacionalne epopeje.

## 5.2. Vrijeđanje Protivnika

 Kada je riječ o aspektu vrijeđanja Protivnika, na tome planu odnos je *Knjiga o Makabejcima* i hrvatske usmene epike potpuno oprečan onome u slučaju mučeništvâ, tj. prevaga motiva vrijeđanja Protivnika apsolutno je na strani usmene epike.

 Premda smo u više navrata isticali izuzetnu angažiranost i legitimacijski karakter instancije pripovjedača u *Knjigama o Makabejcima*, očekivalo bi se da će se upravo u takvu afektivnu prostoru njegova govora pojaviti snažnije pogrde upućene Protivniku, pa čak i kletve, s obzirom na inicijalnu premisu ovoga rada o interferenciji *Knjiga o Makabejcima* i hrvatskih usmenih epskih pjesama. Iskazi vezani uz vrednovanje Protivnika na leksičkoj i konstatacijskoj razini uglavnom su pobrojani i detektirani u potpoglavlju 4.2. Vratimo li im se načas (bogohulnik, oskvrnitelj, bezbožnik, zločinac, neprijatelj, neprijateljsko gnijezdo, grešnik, grešni izdanak), jasno možemo uočiti da je u njima stupanj vređalačkoga minimalan, odnosno znatno manji u odnosu na usmenu epiku, o čemu će nešto dalje biti više riječi. Naime, spomenuti označitelji funkcioniraju isključivo na konfesionalnoj razini, dakle kao gradbene sastavnice predodžbi konfesionalnog drugog i nemaju nikakvu osobniju konotaciju. Kletve pak u *Knjigama o Makabejcima* ne postoje. Jedan od razloga tomu svakako može biti sadržan u podlozi deuteronomijske teologije, odnosno poštivanja Božjih zapovijedi, prema kojima je takvo što nedopustivo.

 Za razliku od *Knjiga o Makabejcima*, hrvatska usmena epika osobito je bogata kletvama. Naime, koristeći se kletvom vjeruje se u magijsku moć njezina sadržaja, riječi, koji će ostvariti namjeru, a namjera je uglavnom nanošenje zla drugomu (Nikolić 2010: 147). Struktura kletve najčešće podrazumijeva adresanta (pošiljatelja) i adresata (primatelja), a u složenijim slučajevim i izvršitelja. Opetovani motiv u kletvama je usmenih epskih pjesama uglavnom guja/zmija. Primjere toga tipa nalazimo u pjesmama *Franjo Matiević i požeški paša* („ali paša, ujila ga guja“; „Vjerovo mu paša gospodine, / vjerovo mu, ujede ga guja“), *Senjanin Ivan izvadi Desančića Luku iz tavnice* („Prevara se, ujede je zmija“) te *Mijat Tomić, od kuma izdat, pogibe* („prevari se, ujede ga zmija). Sve navedene kletve izgovara pripovjedač i sve su redom upućene Protivniku. Premda smo napomenuli da je usmena epika donekle suzdržana kada je riječ o unutartekstovnome vrednovanju, ovi primjeri ipak nam signaliziraju za koju se od sukobljenih strana pripovjedač opredjeljuje. Također, poveći je broj kletvi-formula, dakle onih koje ispunjaju čisto svoju formalnu funkciju proklinjanja, a postoje tek kao isprazne forme, tj. njihovo je semantičko polje prazno ili pak vrlo osiromašeno. Takav primjer nalazimo u pjesmi *Marko kraljević pogazio vjeru zadatu Arapci, koja ga izbavi sužanjstva*. Ostavivši djevojku protivničkoga tabora, koja se pritom u nj zaljubila, pored vode i odlazeći, ona ga proklinje riječima:

„'Ajme, Marko, milo moje drago!

A gje si me jadnu ostavio

u gorici na vodi studenoj

da me jede od gore zvjerenje!

**Gje je vjera, ubila da bi te!**'“ (s. 152–156)

Iz navedenoga jasno je da adresatu nije namjera da se sadržaj kletve ostvari, tj. zaljubljena Arapkinja zasigurno ne želi smrt svome ljubljenome. Tu stoga kletva funkcionira kao tipična epska formula. Razlika u odnosu na kletve koje joj prethode jest na realaciji adresata i adresanta, s obzirom da je ovdje adresant Arapkinja, dakle muslimanska djevojka, a adresat Marko Kraljević, kršćanski junak. Iste vrste kletvi nalazimo i u pjesmama *Zrinjanin ban i Begzada djevojka* („Bog t' ubio, beže gospodine!“), kao i u *Divan čini care sulejmane* („a kakva je, odnili je đavli“). Nemali je broj ovakvih kletvi u hrvatskim usmenim epskim pjesmama koje sadržanu namjeru pokazuju samo na planu izraza, bez stvarne želje za nanošenjem zla. Takva funkcija kletvi sukladna je današnjoj uporabi psovki (Nikolić 2010: 148). Koliki je pak raspon u stilizaciji usmenoknjiževnih kletvi te koliko katkada kletve u svojoj punoj snazi znaju biti začuđujuće i šokantne, vrlo zorno pokazuje još jedan primjer iz potonje pjesme:

„Sve on vidi i suze prolije

i spominje starca babu svoga,

**A Arapin, psi mu grebli majku!**

On prifati nejakoga Matu,

pa ga baca konju u podrume

da ufati konja od megdana.“ (s. 99–104)

Navedena kletva zapanjuje svojom ubojitom snagom, ona je odsječna, brza, a odnos na relaciji pošiljatelj (Arapin) – primatelj (majka) – izvršitelj (psi) doima se kao postvaren u trenutku govorenja, performativno. Ovo je samo dokaz koliko je kletva kao retorički oblik potpuno neograničena kada je riječ o motivima, temama i odnosima. Ona čak ne preza ni pred najsvetijim ljudskim vrijednostima kada se njome vrednuje Protivnik.

Najveći broj kletvi nastaje na relaciji Mi-tabor – Protivnik, konkretnije kršćani – muslimani, no proklinjanja ima i među pripadnicima istoga tabora, pa tako susrećemo kletve na relaciji kršćanin – kršćanin, primjerice u pjesmi *Kad je Nikola Tomanović nevjerno ubio kralja budimskoga*:

„Kad vidio Nikola sv'jetla kralja svete križe,

bješe ti ga nevoljna huda sreća nadahnula,

i bješe se Nikola na križe polakomio,

i on sablju povadi osječe mu rusu glavu.

Mrtva glava poleće u hladenac hladne vode,

tri se puta provrže, a četvrtom progovara:

'**Što ovo, slugo, učini, vidio ti Bog veliki!**

Za što danas pogubi kralja tvoga gospodara?

Da bi za što, slugo moja, neg za moje svete križe?

Da mi si ih ti pito, ja bih ti ih darovao,

ali bih ti pobolje od ovih sakovao.

**Da bi, slugo, bolovo na puno devet godina,**

**niti mogao umr'jeti, ni se od gr'jeha ispoviđet,**

što god, slugo, pravedno ne poviješ svekoliko,

kako jesi pogubio kralja tvoga gospodara!'“ (s. 62–76)

Istu vrstu kletve, dakle odnos kršćanin – kršćanin, nalazimo u pjesmi *Smrt Grgura Senjanina i sestre mu Marge* u kojoj se pojavljuje ptica-glasnik (gavran) te Margi dojavljuje da joj je brata Grgura napao i ubio vuk, na što ona proklinje pticu riječima:

**„'Crni vrane, da bi i to bilo,**

**i to bilo, al tebe ne bilo!'“**

Razlog je izricanja kletve u prvome primjeru adresatova nevjera/izdaja, dok je u potonjemu primjeru riječ ponovno o semantički ispraznoj kletvi. Također, treba napomenuti da se u potonjoj pjesmi ne eksplicira konkretno protivnički tabor, no signal Kosovske bitke dovoljan je za uspostavu imagološke dihotomije. Premda je u primjeru riječ o ptici-glasniku, ona je u pjesmi pomoćnik kršćanskoga tabora, stoga je kletva tumačena putem kršćansko-kršćanskoga odnosa.

 Na razini vrijeđanja Protivnika valja još spomenuti primjere njegova etiketiranja, odnosno kvalifikacije. Takva mjesta također mnogo govore o predodžbi Drugoga i upravo na to misli Schopenhauer (2002: 34) kada kaže da „imena stvari imaju veću ulogu od stvarne“. Kaže on dalje: „Ono što hoćemo prvo izložiti unaprijed ugradimo u riječ, u naziv iz kojega, iz čistog analitičkog suda, potom proizlazi ono što smo smjerali“ (Schopenhauer 2002: 35). To znači da je u svakom etiketiranju ili svakoj kvalifikaciji koju pridajemo Drugomu već ugrađena naša vlastita namjera, što će reći da takvo vrednovanje izražava naš aksiološki stav prema Drugome, ali ujedno govori i o nama samima, dakle mi sami vlastitim načinima vrednovanja Drugoga posredujemo i autopredodžbe. Od primjerâ etiketiranja najčešće nailazimo na izraze *poturica roda krstjanskoga* (br. 8), *poturice* (br. 15, 34), *kurvo* (br. 22), *zulum* (zulumčar). Kada je pak riječ o muslimanskome etiketiranju kršćana, tada je redovito u optjecaju leksem *kauri*, što bi ovdje podrazumijevalo primarno kršćane, ali u širemu smislu i sve nemuslimane. Što se tiče kvalifikacija Protivnika, nailazimo na sljedeće primjere: *viro nekerštena/nekršćena* (br. 8 / br. 25), *car kao žena, Zrinović kao junak* (br. 8), *crni Arapine* (br. 17, 20, 22, 26). Također, kada muslimani kvalificiraju kršćane redovito je to *crni kaurine*, što upućuje na paralelizam u odnosu na *crni Arapine*. Spomenimo još da su autopredodžbe kršćana u nekim pjesmama prokazane leksemom *Vlah*, odnosno sintagmom *vlaška vjera*, što je još jedan od izraza za kršćanstvo, dakako.

 Kletve, kao i prikazana vrednovanja etiketiranjem i kvalifikacijom neizravne su potvrde jasno izražena stava naše usmene epike. Tako se Drugome (č. Turcima, muslimanima) nikada ne daje pravo izvršitelja kletve te ih se potpuno afektivno ograničava. Može se zaključiti da kletve naše usmene epike, premda katkada mogu očuditi i šokirati svojim izrazom i sadržajem, nisu inherentno negativne. Također prevagom kršćanskih adresanata one postaju oblik umjetničkoga sredstva koji odslikava likove iskazivanjem njihova trenutačnoga afektivnoga stanja (Nikolić 2010: 152).

## 5.3. Komunikacija pismima

 Komunikacija pismima treći je i posljednji aspekt naše analize. I premda je, s obzirom na zastupljenost razmatranih parametara, u prethodnim dvama potpoglavljima uvijek bilo prevage na jednu od strana, bilo u korist *Knjiga o Makabejcima* bilo na stranu usmenih epskih pjesama, kada je riječ o komunikaciji pismima, gotovo da vlada ravnoteža. Naime, pojava pisama kao vida komunikacije vrlo je frekventna pojava, kako u *Knjigama o Makabejcima* tako i u hrvatskoj usmenoj epici.

 U *Prvoj knjizi o Makabejcima* prvo pismo susrećemo u petoj glavi. Pišu ga Židovi iz Galaada koji su se pred najezdom pogana skrili u tvrđavu Datemu. Ovako pišu Judi Makabejcu:

„**Pogani** koji nas okružuju udružili se protiv nas da nas unište. Spremaju se da osvoje tvrđavu u koju smo se sklonili. Timotej zapovijeda njihovom vojskom. Dođi sad i izbavi nas iz **njihovih** ruku jer je mnogo **naših** već palo. Pogubili su svu **našu** braću naseljenu u Tobijinoj zemlji, odveli u ropstvo žene i djecu, imanje im oduzeli i ondje pogubili oko tisuću ljudi“ (1 Mak 5, 9–13).

Navedeno pismo svojevrsni je vapaj upomoć. Kao što se može primijetiti, predodžbe Protivnika postojane su i u formi pisma. Naime, istaknute riječi jasno sugeriraju polaritet dvaju tabora, i to eksplicitno, leksički. Protivnik preuzima ulogu Nasilnika koji ulazi u prostor Mi-tabora i ondje čini strašna zlodjela.

 Sljedeći splet pisama javlja se od desete glave, a u tu komunikaciju uključene su tri strane: Demetrije I., makedonski vladar, Aleksandar Balas, seleukidski vladar, a negdje na razmeđu nalaze se Židovi. Teritorij na kojemu se Židovi nalaze postaje političkim subjektom i bitan je čimbenik obojici vladara žele li održati suverenitet i vlast. S obzirom na to da je Demetrije I. počinio mnoga zlodjela nad Židovima, oni odbijaju njegove ponude, a pristaju uz Aleksandra Balasa. Tako je Demetriju I. dodijeljena uloga Nasilnika i Vjerskoga Neprijatelja, dok Aleksandar poprima ulogu Pomoćnika.

 Nekoliko pisama tiče se pak saveza Židova s Rimom i Spartom. Isprva Jonatan inicira povezivanje te zaštitu i savez, upućujući pritom na zajedničke korijene: „Našlo se u spisu o Spartancima i Židovima da su braća i da su od Abrahamova roda“ (1 Mak 12, 21). Nakon Jonatanove smrti, na vlast dolazi Šimun koji od Rimljana dobiva pismo o obnovi saveza te se time još jednom učvršćuju temelji njihova odnosa, a Rimljani dobivaju ulogu Saveznika, Pomoćnika, dapače pripadnika istoga sabora. Obnova saveza s Rimljanima u sjećanje priziva motiv *Ponovljenoga zakona*.

 *Druga knjiga o Makabejcima* otvara se upravo formom pisma. Naime, na njezinu početku, kao svojevrstan prolog, nalaze se dva pisma. Riječ je o pismima jeruzalemskih Židova upućenih Židovima u Egiptu, s pozivom na svetkovanje Hanuke – blagdana ponovnoga posvećenja Hrama. Osim što nas uvode u radnju *Druge knjige*, pisma također kreiraju predodžbu Protivnika kao Vjerskoga Neprijatelja, no ipak u prvome planu integracija je židovske zajednice te obdržavanje običajnih praksi i to je osnovna funkcija ovih pisama.

Sljedeće pismo upućuje Antioh IV. Epifan Židovima. Budući da ga piše pred smrt, od Židova traži milost i oprost. U ovome je aspektu naglašena deuteronomijska teologija te svojevrsna konverzija Protivnika koji od uloge Nasilnika i Vjerskoga Neprijatelja poprima ulogu pokajnika.

Posljednja pisma u 2 Mak jesu svojevrsni ugovori Antiohova nasljednika sa Židovima u kojima im tobože omogućuje obdržavanje vjerskih i običajnih praksi.

Sva pisma započinju tipičnim formulativnim obraćanjem u trećemu licu (npr. *Kralj Antioh pozdravlja židovsko starješinstvo i ostale Židove*), a nerijetko završavaju pozdravom *Da ste zdravo!*

 U prostoru usmene epike komunikacija pismima vrlo je frekventna, međutim nekoliko je razina motivacije takve komunikacije. Najčešće je riječ o pozivu na megdan (boj, dvoboj), a taj motiv nalazimo u pjesmama:

a) *Smrt bana Derenčića*:

„'Kùpi, bane, Hàrvaćane tvoje,

ja ću junak sokoliće svoje,

pa ću doći pod Udbinu ravnu,

Ondi ćemo poigrati konje,

naše britke ogledati ćorde,

ko dobije, vesela mu majka!'“ (s. 19–24)

b) *Krčmarić Luka oženi Vladukića Mihajla*

 „'Da si zdravo, Janković Stojane,

 koj odvede Krčmariću Luka

 sestru Zlatu sa Udbine bile,

 sestru Zlatu Sokolović Ibre,

 kad ujutro bio dan osvane,

 nek izlazi on na Plavno ravno,

 nasred Plavna na megdan junački;

 pozivlje ga Sokolović Imbro.“ (s. 602–609)

c) *Kad se ženi Ago Jugovića:*

„'Čuo jesam, di mi drugi kažu,

da si largo isprosi' divojku

ćak na largo u ramno Zagorje,

lipu ćercu starca Džemi-age.

Ti se proji od one divojke,

er nȋ ono uzgojeno za te,

nego za me, virna slugo moja!

(...)

I pošji mi zope navezene,

sa čim vilu ti ogrčeš konja,

što su vezle tri divojke mnade,

tri divojke u tri godinice!

Ako mi ih ti poslati nećeš,

izaji mi na mejdan junaški,

baš na mejdan, na Kosovo poje!'“ (s. 12–29)

Treba napomenuti da se poziv na megdan u pismu ne javlja tek tako, iznebuha, već je uvijek u pozadini poziva na boj kakav uzrok. U prvoj pjesmi to je odbijanje carevih naredbi s kršćanske strane i ne pristajanje na uvjete, dok je u drugoj i trećoj pjesmi generator sukoba djevojka, odnosno ljubav. Prva je pjesma tipična epska junačka, stoga i nema primjesa ljubavnih motiva, u fokusu su isključivo junaci koji biju boj za obranu vjere, časti i teritorija.

U dvjema pjesmama komunikaciju pismima generira motiv pisanja majci. Tako u pjesmi *Ljuba i sestra izbavljaju Sekulu iz robstva* kršćanski junak Sekula piše majci da mu pošalje sve ono što car od njega traži, uključujući i njegovu sestru i djevojku. U pjesmi *Zrinjanin ban i Begzada djevojka* Zrinjanin ban majci piše s namjerom da se oprosti od nje prije nego skonča život, a to dodatno raspiruje tužaljka koju pjeva uz tamburicu. Obje pjesme, osim adresata pisma, vezuje i motiv izbavljenja kršćanskog junaka iz turske tamnice uz pomoć ženske ruke.

Također, u potonjoj se pjesmi javlja još jedno pismo konfesionalne naravi. Naime, Begzada piše svomu bratu, Mustaj-begu, sljedeće:

 „'O, moj brate, novski Mustaj-beže!

Da ti znadeš, o, moj brate dragi,

kako j' lipo Zrinju na Krajini

Isusovu viru virovati

i svojim se krstom pokrstiti,

sav bi, brate, Novi ostavio,

a iša bi Zrinju na Krajinu!'“

Na isti se način gradi i motiv kršćanstva u pjesmi *Hvalio se Tanković Osmane*:

„'Da znaš, Ile, tuge i nevolje;

jȁ se meni za Turčina neće,

nije Ajka Turkinja djevojka,

već je Ajka rođena kršćanka.'“ (s. 33–36)

U objema pjesmama na antitetičkoj se matrici grade kršćanski ideologemi, a recimo i to da je u takvim pjesmama vrlo čest motiv pokrštavanja muslimanske djevojke, dok nema nijedne pjesme u kojoj kršćanski junak prelazi na islam. To samo dodatno govori u prilog tezi da je naša usmena epika visoko ideologizirani žanr.

Na tragu konfesionalnoga pismo je i u pjesmi *Zrinović i Sulejman god. 1586. 8. rujna*:

„'Kurvo, kučko, Zrinoviću bane!

Ili sada ili već nikada,

osvetit ću sveca Muhameda

i prolitu Osmanliah kervcu,

pogubit ću ponajprije bana

i tebi ću rusu glavu sići,

ako meni ne pošalješ ključe

od tog gnijezda gdi s' gavrani legu...'“ (s. 7–14)

Ovdje se pak javlja muslimanski ideologem te ponovno formula postavljanja uvjeta, jednako kao i kod opomene pred megdan.

 Pjesama u kojima se javlja komunikacija pismima ima još nekoliko, no ovdje su izdvojeni imagološki najzanimljiviji primjeri, a i taj ostatak pjesama uglavnom su varijacije na slične ili iste teme.

 Neupitno je, dakle, da epistolarnom formom obiluju kako *Knjige o Makabejcima* tako i naša usmena epika. U obama slučajevima nema prenošenja sadržaja pisama indirektno, neupravnim govorom, štoviše svako od pisama u svim obrađenim tekstovima doneseno je isključivo u formi upravnoga govora, a upravo su ta mjesta imagološki vrlo potentna.

# 6. Zaključak

 Hrvatsku tradicijsku kulturu gotovo je nemoguće tumačiti bez poznavanja *Biblije*. Onaje ta koja pojavnostima tradicijske kulture daje kontekst i okvir te osigurava opstojnost tijekom vremena. Hrvatska usmena književnost, odnosno hrvatska usmena epika, kao jedan od konstituensa kulture, neupitno je kontaminirana biblijskim. To zorno predočuju i rezultati ovoga rada koji, kada je riječ o *Prvoj* i *Drugoj knjizi o Makabejcima* i hrvatskim usmenim epskim pjesmama, pokazuju osjetnu sličnost na tematsko-motivskoj razini, zatim u načinu gradnje likova, ali i na – ovdje smo se time najvećma zanimali – imagološkoj razini. Naime, konstrukcije kolektivnih identiteta, konstituiranje alteriteta te općenito odnos Mi – Drugi, tj. odnos između autopredodžbi i heteropredodžbi mogu se potpuno koordinativno promatrati. To ne znači da se imagološka potka *Knjiga o Makabejcima* i tekstova naše usmene epike uvijek podudaraju u velikoj mjeri. Podudarnost ovisi prije svega o pojedinim aspektima tekstova koji se analizom ispituju, kao i o parametrima analize putem kojih se tekstovi rezoniraju. U našoj analizi vrlo se lijepo vidi da imagološki potencijali u različitim aspektima nisu uvijek posve podudarni, tako primjerice *Knjige o Makabejcima* obiluju prikazima mučeništvâ, što u epskim pjesmama nije slučaj; zatim obrnuta je situacija kada je riječ o vrijeđanju Protivnika – u tom je naša epika bez premca, a *Makabejci* time oskudijevaju, dok i *Knjige o Makabejcima* i hrvatska usmena epika pokazuju gotovo podudaran imagološki potencijal u prostoru komunikacije pismima.

# 7. Popis literature

1. Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
2. Blažević, Zrinka. 2009. „Imagologija“. U *Leksikon Marina Držića*, ur. Slobodan Prosperov Novak et. al., 327. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
3. Botica Stipe. 2011. *Biblija i hrvatska tradicijska kultura*. Zagreb: Školska knjiga.
4. Curtius, Ernst Rober. 1998. *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*. Zagreb: Naprijed.
5. „Deuterokanonske knjige“. 2016. *Hrvatska enciklopedija*,

<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=14838>

(stranica aktualizirana: 27. travnja 2016.)

1. Dukić, Davor. 1998. *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
2. Dukić, Davor, prir. 2004. *Usmene epske pjesme I*. Zagreb: Matica hrvatska. [Stoljeća hrvatske književnosti].
3. Dukić, Davor. 2009. Predgovor: „O imagologiji“. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Zagreb: Srednja Europa.
4. Fališevac, Dunja. 2009. „Ep“. U *Hrvatska književna enciklopedija*, ur. V. Visković, 484–488. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
5. Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism*. *Four essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
6. Grabbe, Lester L. 2007. „Apocrypha“. U *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ur. Stanley E. Porter, 17–21. New York: Routledge.
7. Jameson, Fredric. 1974. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act.* New York: Cornell University Press.
8. *Jeruzalemska Biblija*: *Stari i Novi zavjet s bilješkama iz „La Bible de Jerualem“*. 1996. Ur. A. Rebić, J. Fučak i B. Duda, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
9. Kekez, Josip. 1986. „Usmena književnost“. U *Uvod u književnost*, ur. Z. Škreb i A. Stamać, 133–192. Zagreb: Globus.
10. Leerssen, Joep. 2009a. „Imagologija: povijest i metoda“. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, ur. D. Dukić et. al., 169–185. Zagreb: Srednja Europa.
11. Leerssen, Joep. 2009b. „Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled“. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, ur. D. Dukić et. al., 99–124. Zagreb: Srednja Europa.
12. „Maccabees“. 2016. *Online Etymology Dictionary*.

<http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Maccabees> (stranica aktualizirana: 27. travnja 2016.)

1. Manser, Martin H. 2009. *Critical Companion to the Bible. A Literary Reference.* New York: Infobase Publishing.
2. Nikolić, Davor. 2010. „Struktura i funkcija kletvi u usmenoj i pisanoj epici“. U *Narodna umjetnost* 47 (2): 147–162.
3. Salvesen, Alison. 2006. „The Growth of the Apocrypha“. U *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ur. J. W. Rogerson i Judith M. Lieu, 489–517. New York: Oxford University Press.
4. Schopenhauer, Arthur. 2002. *Eristička dijalektika*. Split: Marjan tisak.
5. *Što je bilo u međuzavjetnom razdoblju?*

<http://www.gotquestions.org/Hrvatski/meduzavjetno-razdoblje.html>

(stranica posjećena: 27. travnja 2016.)

1. Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Art and Custom*, sv. 1. London: John Murray.
2. Werber, Eugen. 1982. „Stara hebrejska književnost“. U *Povijest svjetske književnosti*, knj. 1, ur. Svetozar Petrović, 53–88. Zagreb: Mladost.

# 8. Sažetak

**Tomislav Fuzul: Starozavjetne *Knjige o Makabejcima* i hrvatska usmena epika: imagološki pristup**

U širemu smislu rad tematizira odnos *Biblije* kao temeljnoga civilizacijskoga, transnacionalnoga i transkulturnoga djela i hrvatske tradicijske kulture. U užemu smislu u središtu je rada ponajprije interferencijski odnos *Prve* i *Druge knjige o Makabejcima* i hrvatske usmene epike. Na kojim se sve razinama može uočiti sličnost među tim dvama polovima, u kojoj je mjeri ona izražena te je li uopće moguće govoriti o značajnijemu baštinjenju biblijskih motiva, konstrukata i predodžbi u prostoru hrvatske usmene epike bila su samo neka od problemskih pitanja ovoga rada. U analizi spomenutih biblijskih tekstova te usmenih epskih pjesama iz prve knjige Matičine edicije *Stoljeća hrvatske književnosti* primarno je korišten imagološki pristup. Kriteriji analize bili su stoga predodžbe o vlastitoj zajednici (autopredodžbe) te predodžbe figure Drugoga/Protivnika (heteropredožbe). Dobiveni rezultati upućuju na visok stupanj biblijske motivacije u prostoru hrvatske usmene epike, kako na tematsko-motivskoj razini, razini likova i njihovih odnosa tako i na razini konstrukcija kolektivnih identiteta, uz napomenu da je imagološki pristup primijenjen koordinativno, u skladu s povijesnim okolnostima Hrvata i Židova, pa ne treba čuditi činjenica da epske pjesme figuru Protivnika najčešće prokazuju etnonimom Turci. Svrha je rada doprinos izučavanju interferencija *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture.

Ključne riječi: epika, hrvatska tradicijska kultura, *Makabejci*,imagologija

**Summary**

**Tomilav Fuzul: Old Testament *Books of the Maccabees* and Croatian oral epic: an imagological approach**

Broadly, the thesis deals with the relationship between the *Bible,* a basic work of civilization, transnational and trans-cultural act, and Croatian traditional culture. In a more narrow sense, the center of the thesis is primarily the interferential relation between the *First* and *Second Book of the Maccabees* and Croatian oral epic.The levels of similarity which can be observed between these two poles, the extent to which they are expressed and if it is even possible to speak of a significant inheritance of biblical motifs, constructions and ideas in the area of Croatian oral epic were just some of the issues that were dealt with in this paper. In the analysis of the mentioned biblical texts and oral epic poems from the first book of the edition by Matica hrvatska *Stoljeća hrvatske književnosti* (*Centuries of Croatian Literature)* an imagological approach was primarily used. The criteria of the analysis were therefore perceptions of our own community (auto-perceptions) and perceptions of the figure of The Other/Enemy (hetero-perceptions). The obtained results indicate a high degree of biblical motivation in the area of Croatian oral epic, both at a thematic-motif level, level of characters and their relationships and also at the level of constructions of collective identity, noting that the imagological approach was applied in a coordinative manner, in accordance to the historical circumstances of the Croats and Jews, so we should not be surprised by the fact that epic poems commonly display the figure of the Enemy as an ethnonym of the Turks. The purpose of this paper is to contribute to the study of the interferences of the *Bible* and Croatian traditional culture.

Key words: epic, Croatian traditional culture, *Maccabees*, imagology

1. Premda je *Biblija* (č. biblijski tekstovi) inherentno usmene provenijencije, tek je kao pisani medij utjecala na hrvatsku usmenu književost i hrvatsku tradicijsku kulturu u cjelini, stoga će se ovdje o njoj govoriti kao o reprezentantu pisane književnosti. [↑](#footnote-ref-2)
2. Govoreći o apokrifima Grabbe (2007: 17) napominje sljedeće: „Iz praktičnih razloga – te kako bih izbjegao duge rasprave – tekstove donosim onako kako se obično nalaze u engleskim Biblijama koje sadrže odlomak 'Apokrifi'“. [↑](#footnote-ref-3)
3. N. B. Židovi kao „plod objave i božanskog nadahnuća“ prihvaćaju samo Stari zavjet, tzv. *T'nah.* Više o tome v. u Werber 1982: 59–61. [↑](#footnote-ref-4)
4. *Deuterokanonske knjige* – često znane i kao knjige *drugoga kanona* (grč. *deutero-*; *deúteros* ‘drugi, slijedeći’) – biblijske su knjige *Staroga zavjeta,* koje je kršćanska tradicija pripojila knjigama židovskoga kanona. Popis je deuterokanonskih knjiga utvrđen g. 382. na sinodu u Rimu, a potvrđen g. 1546. na Tridentskome saboru. Deuterokanonske su knjige: *Tobija, Judita, Prva knjiga o Makabejcima, Druga knjiga o Makabejcima, Knjiga Mudrosti, Knjiga Sirahova* i *Baruh*. Termin *deuterokanonski* uvijek je u relaciji s terminom *protokanonski* (grč. *proto-*; *prȏtos* ‘prvi’), a *protokanonske* su *knjige,* dakle, one koje nalazimo u hebrejskome kanonu kao dio *Masoretskoga teksta* (v. npr. natuknicu u *Hrvatskoj enciklopediji* LZMK-a). [↑](#footnote-ref-5)
5. O etimologiji imenâ vidi npr. u *OED-u*

(<http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Maccabees>). [↑](#footnote-ref-6)
6. *Međuzavjetno razdoblje* podrazumijeva vrijeme između posljednjih zapisâ *Staroga zavjeta* i Kristova pojavljivanja, tj. između *Staroga* i *Novoga zavjeta*. Budući da tada nije bilo proročkih riječi od Boga, neki to razdoblje nazivaju i razdobljem *četiristo tihih godina*

(v. <http://www.gotquestions.org/Hrvatski/meduzavjetno-razdoblje.html>). [↑](#footnote-ref-7)
7. Ovdje se, kao i dalje u tekstu, služimo oznakom *BJ*, što je kratica za francuski biblijski izvornik pod nazivom *La Bible de Jérusalem*. [↑](#footnote-ref-8)
8. Izvorni je naziv rada „Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der Verlegeichenden Literaturwissenschaft“, a pojam *mirages* označava iskrivljenu sliku, opsjenu, mit ili predrasudu. [↑](#footnote-ref-9)
9. *Imagem* je, naime, Leersenov pojam dubinske strukture nacionalnoga stereotipiziranja shvaćen kao „'otisak' koji je u temelju raznolikih konkretnih, pojedinih aktualizacija koje se mogu sresti u tekstu“ (Leerssen 2009b: 110). Obilježava ga ambivalentan polaritet te tzv. janusovska podvojenost i proturječna priroda. [↑](#footnote-ref-10)
10. O topici v. npr. u Curtius 1998: 90–118. [↑](#footnote-ref-11)
11. Židovima je bilo zabranjeno izlaziti u subotu: „'Pogledajte! Zato što vam je Jahve dao subotu, daje vam hrane šestoga dana za dva dana. Neka svatko stoji gdje jest; neka nitko u sedmi dan ne izlazi iz svoga stana.' Tako se sedmog dana narod odmarao“ (Izl 16, 29–30).

Subotnji dan reguliran je i u okviru deset zapovijedi: „Sjeti se da svetkuješ dan subotnji. Šest dana radi i obavljaj sav svoj posao. A sedmoga je dana subota, počinak posvećen Jahvi, Bogu tvojemu. Tada nikakva posla nemoj raditi: ni ti, ni sin tvoj, ni kći tvoja, ni sluga tvoj, ni sluškinja tvoja, ni živina tvoja, niti došljak koji se nađe unutar tvojih vrata. Ta i Jahve je šest dana stvarao nebo, zemlju i more i sve što je u njima, a sedmoga je dana počinuo. Stoga je Jahve blagoslovio i posvetio dan subotnji“ (Izl 20, 8–11). [↑](#footnote-ref-12)
12. Obredna čistoća i nečistoća regulirane su *Levitskim zakonikom*, pa tako i konzumacija svinjetine: „A svinja, iako ima papak, i to papak razdvojen, ne preživa – za vas je nečista. Njihova mesa nemojte jesti niti se njihove strvine doticati – za vas su one nečiste“ (Lev 11, 7–8). [↑](#footnote-ref-13)
13. *zulum* (tur.), nasilje, teror; nepravda, bezakonje [↑](#footnote-ref-14)