



Josef Faur

ZLATNE GOLUBICE
SA SREBRNIM
TAČKAMA

KNJIŽEVNO DRUŠTVO *PISMO*

GLAVNI UREDNIK
RAŠA LIVADA

**BIBLIOTEKA
NER MICVA**

UREDNIK BIBLIOTEKE
ISAK ASIEL

"Jer je zapovest žižak, i Tora vidjelo."

"פִּי נֵר מְצוּה וְתוֹרָה אֹר" (מְשָׁלִי ו')

(Priče Solomonove 6:23)

Josef Faur

**ZLATNE GOLUBICE
SA SREBRNIM
TAČKAMA**

Semiotika i tekstualnost
u rabinskom predanju

S engleskog prevela

Ermoza Bahar

**KNJIŽEVNO DRUŠTVO PISMO
ZEMUN
5763/2002**

Naslov originala:

GOLDEN DOVES WITH SILVER DOTS

Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition

José Faur

Indiana University Press

Bloomington

***Ovaj prevod posvećujem
uspomeni na svog oca,
Jakova Bahara***

Ermoza Bahar

PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Ponovno izdanje nekog klasičnog dela zahteva objašnjenje. Čitanje klasika rabinske književnosti, koje je Josef Faur postavio u okvir savremene teorije književnosti i semiotike, olakšava rad kulturnog posredovanja koji zahteva jedna drevna religijska tradicija - odnosno, upoznavanje savremenog sveta sa klasicima, približavanje sadašnjeg načina razmišljanja delima prošlih vremena koja imaju trajnu vrednost. On pripada tradiciji Jude Patrijarha, koji je u Mišni prihvatio grčko-rimski pristup pravnoj kodifikaciji predanja usmene tradicije Tore i Moše Majmonida, koji u Mišne Tori upoznaje Judu Patrijarha sa Aristotelom, a judaizam sa svetom filozofije i nauke koji je Zapad preko islamskog sveta nasledio od antičke Grčke. Kada poredim Josefa Faura sa najvećim, najuticajnijim ličnostima koje su oblikovale tradiciju judaizma, želim samo da skrenem pažnju na ono što je osporavano u uspešnom ostvarenju kakvo ova knjiga jeste. Tu će dobro doći jedna ekstravagantna ali pogodna metafora. Ono što je Faur učinio za našu generaciju nalik je poduhvatu koji je Juda Patrijarh ostvario u Mišni, jedinstvenom dokumentu u istoriji judaizma, koji je od svog vremena pa do dana današnjeg imao odlučujući značaj i ogromni uticaj, a Moše Majmonid u *MišneTora* i *Vodiču za zabludele*, delima koja su bila podjednako presudna za istoriju judaizma.

Da li će njegovo delo na duge staze izdržati poređenje sa velikim ostvarenjima u istoriji susreta judaizma sa velikim trenucima u civilizaciji, zavisi od toga da li će intelektualni svet kojem je on približio Toru opstati. Ukoliko u sledećih stotinu godina problemi savremenog poststrukturalizma, dekonstrukcije i semiotike i dalje budu zaokupljali pažnju, onda će se čuti i Faurovo delo. Međutim, sa tačke gledišta izučavanja Tore, takoreći večnog judaizma, Faur je u poststrukturalizmu, dekonstrukciji i semiotici pronašao pouke koje imaju trajnu vrednost. On je pokazao na koji način ovi podsticajni načini čitanja klasičnih tekstova osvetljavaju klasična dela rabinske književnosti, Mišnu, Talmud, Midraš. I ono što je u ovim savremenim književnim pokretima video kao doprinos izučavanju Tore imaće trajnu vrednost, zato što je Tora nešto što traje i osobe u savremene književne misli daće joj novu dubinu i perspektivu.

Odakle potiče Faurova nadmoć, koja dolazi da izražaja u ovoj veoma originalnoj knjizi? On je crpe iz četiri izvora: iz dubokog učenja same

rabinske književnosti, kojim je ovladao u svojoj njegovoj neprobojnosti i kompleksnosti, iz ubedljivog čitanja književnokritičkog nasleđa naših vremena, kao i iz zavidnog poznavanja jedne teorije jezika i kritike kojoj mi na Zapadu retko pristupamo, ali koja je veoma plodna kada su u pitanju dela na semitskim jezicima, književnost i lingvistički teorijski spisi arapske filozofije. Osim toga, on proučava španska i sefardska egzegetska i hermeneutička predanja. On time ne približava samo rabinske tekstove Borhesu, Rikeru, Žabeu i Deridi, već i srednjovekovnim i modernim semitističkim proučavanjima o arapskim temeljima, antičkoj, srednjovekovnoj i modernoj rabinskoj egzegezi, sefardsko-jevrejskoj tradiciji i književnoj tradiciji španskog jezika koju čitaoci na engleskom govornom području ne poznaju baš najbolje. Od njega će oni koji znaju ponešto o rabinskoj literaturi naučiti zbog čega bi savremena kritička teorija trebalo da se ozbiljno shvati, koliko bismo morali da naučimo od nje, dok će oni koji znaju ponešto o toj kritičkoj teoriji videti razlog da na sopstveni, specifičan način čitaju klasična i trajna dela judaizma koja u Faurovom postupku izgledaju kao idealna teritorija za istraživanje apstraktnih teorijskih problema.

To objašnjava zbog čega urednici ove serije predstavljaju tu knjigu novoj generaciji čitalaca. Naime, Faur postavlja norme koje bi trebalo da važe kada je u pitanju zadatak kojeg se poduhvatio na ovim stranicama, odnosno, za čitanje jevrejskih klasičnih dela Talmuda i Midraša unutar perspektive savremene postmodernističke teorije književnosti. Međutim, postoji još jedan razlog za to. Kada se Faurova knjiga pojavila pre petnaest godina, ignorisali su je oni koji bi trebalo da reaguju na nju i da uče iz nje. O njoj se nisu pisali prikazi, niti su se njome preterano bavili, nije bila prihvaćena unutar kanona kritike koji u krugovima književnih kritičara sprovodi totalitarnu kontrolu u pogledu toga šta će se čitati a šta ne. Jedan mali klan, kartel, koji kontroliše medije akademskog diskursa, na primer, časopise, konferencije i sastanke u okviru akademskih institucija, prećutno se dogovorio da se o Fauru uopšte ne čuje. Njegova knjiga je nastavila svojim putem; prvo izdanje bilo je rasprodato i imalo je veliki broj čitalaca, uprkos onima koji su Fauru - a i sebi samima - dugovali ozbiljno suočavanje. Mogli bismo da se čudimo zbog čega tako delo nije uspevalo da zadobije pažnju jevrejskih učesnika u ovom kartelu, a bilo ih je mnogo, ali jedna jednostavna činjenica mnogo toga objašnjava. Oni su i sami bili angažovani u istoj stvari i saglasili su se da oni koji imaju ono što oni sami nemaju, a to je neposredno i duboko vladanje rabinskom književnošću, nisu previše dobrodošli. Da je Faur dobio publicitet koji zaslužuje, njegovi suparnici na istom poslu - čitanju rabinske književnosti unutar okvira savremene semiotičke teorije, na primer - otkrili bi da je čitanje vrsta razboritosti: oni ne bi mogli da se sa njim takmiče u tom zadatku. Zbog toga su izabrali da i ne pokušaju tako nešto, i da ne priznaju prisustvo superiornijeg duha i učenja.

U to vreme, drugi su za trenutak bili u centru pažnje, kao na primer, Suzan Hendelman sa svojim delom *Ubistva Mojsija* (koja je, samo zahvaljujući svome ugledu, objavila ovu knjigu kod Indiana University Press-a), kao i Džefri Hartman i Sanford Badik sa svojom zbirkom eseja o Midrašu, da ne spominjemo manje važne igrače, koji su bili pravi entuzijasti, kao što su Džejms Kugel, Džerald Brans, Robert Alter, Danijel Bojarin i slični. Oni su se pozivali na iste koncepcije kao i Faur - na intertekstualnost na primer - ali bez njegove dubine i rezultata do kojih je on došao. Sada, čitavu generaciju kasnije, ko se još seća njihovih knjiga? Oni su nestali sa ove scene i počeli su da se bave nekim drugim senzacionalnim stvarima, ali njihovi uvidi su ostali nezapaženi i bez većeg uticaja na rabinsku tradiciju. Naime, kako tvrdim, njima je nedostajalo ono što Faur pokazuje na ovim stranicama, ono duboko, neposredovano i teško stečeno poznavanje izvora judaizma i njihovih predanja egzegeze i hermeneutike. Da li su Hendelmanova, Hartman, Badik, Kugel, Brans, Alter i Bojarin ovladali teorijskom literaturom o semiotici ili ne, da li njihova opskurna brbljanja o intertekstualnosti stvarno prikazuju stanje stvari u semiotičkoj teoriji, na drugima je da procene. Tokom vremena, pomodne stvari iščezavaju i njihova popularnost prestaje. Vreme je pokazalo da sam bio u pravu, da su njihove rasprave o Midrašu pokazale više entuzijazma, a manje sistematskog učenja. Nasuprot tome, prema normama koje postavlja Faurovo poznavanje rabinistike, niko od njih nije bio kompetentan, i način na koji oni prikazuju karakter i unutrašnju dinamiku rabinske književnosti, koji dovodim u pitanje od vremena kada su se njihove knjige pojavile, mogao bi se odbaci kao površan i brzoplet. Činjenica da nijedan od njih nije potpuno odgovorio na kritike koje su im bile upućivane - i koje se ne zasnivaju samo na jednom ili dva primera već na sistematskom čitanju izvornih dela - same za sebe govore.¹ Barem jedan od njih pretio je parnicom zbog nepovoljnog prikaza, pokušavajući na taj način da učutka svoje kritičare. I to se dobro uklapa u obrazac *Todschweigen*-a, koji je bio karakterističan i za reakciju na Faurovo delo.

Semiotika i problemi književne teorije koji su dobili značajno mesto u njenoj teorijskoj literaturi i dalje su bili predmet interesovanja, čak i kada su oni koji su se njima bavili prešli na druge stvari. I to objašnjava zbog čega bi nova generacija trebalo ponovo da pročita ovu Faurovu knjigu pod nazivom: *Zlatne golubice sa srebrnim tačkama: Semiotika i tekstualnost u rabinskoj tradiciji*, petnaest godina pošto se prvi put pojavila. Evo rada koji je nadživeo političke uslove svog objavljivanja, kada je bio zanemaran u ime

1. Videti moje delo *Canon and Connection: Intertextuality in Judaism*, Lanham, 1986: University Press of America. *Studies in Judaism Series; Midrash as Literature: The Primacy of Documentary Discourse*. Lanham, 1987: University Press of America. *Studies in Judaism series; and The Documentary Foundation of rabbinic culture. Mopping Up after Debates with Gerald L. Bruns, S. J.D. Cohen, Arnold Maria Goldberg, Susan Handelman, Christine Hayes, James Kugel, Peter Schaefer, Eliezer Segal, E.P. Sanders, and Lawrence H. Schiffman*. Atlanta, 1995: Scholars Press for South Florida Studies in the History of Judaism.

atraktivnijih i pomodnijih, iako neobaveznih, neozbiljnih rasprava o istom predmetu, od strane onih koji su vodili akademsku politiku toga vremena. Osim toga, Faur nije predavao na nekom od poznatih univerziteta već na učmaloj tehničkoj školi za konzervativne rabine, zbog čega njegovom učenju nije bila ukazivana dužna pažnja. On nije organizovao konferencije, nije se nalazio na čelu univerzitetske štampe, niti je imao službu i moć u nacionalnim akademskim institucijama na polju književnosti, nije predavao doktorantima, osposobljavajući ih da napreduju i da šire svoju poruku, niti je uživao u sporednim plodovima akademske moći. Međutim, istinska intelektualna moć počiva na dubini ideja, i njegova knjiga će pobediti, iako ne odmah već možda posle nekoliko decenija. Na kraju, politika uzmiče pred autentičnim učenjem, i krajnja intelektualna strogost i snaga koju ova knjiga reprezentuje, izvornost stanovišta i jedinstvena kombinacija polja izučavanja koje ove stranice donose, značajnije su od trenutne prednosti koju je politika na početku imala.

Ova nas knjiga uči kako rabinsko pisanje izgleda iz perspektive arapske teorije književnosti, sa ovih stranica čujemo melanholične odjeke sefardskih Jevreja, u ozbiljnom i čistom izlaganju rabinske književnosti Faur ostvaruje svetost rabinskog učenja, njegovu lepotu i uzvišenost. To objašnjava zbog čega je ta knjiga sada isto tako sveža i podsticajna kao kada se prvi put pojavila, i zbog čega njen autor, koji je osamdesetih bio profesor rabinistike na Jevrejskom teološkom seminaru u Americi, a danas je profesor Talmuda na Bar Ilan univerzitetu, nastavlja da na autentičan i autoritativan način govori o stvarima koje se ovde razmatraju. Drugi sada nemaju previše toga da kažu o semiotici i intertekstualnosti u rabinskoj tradiciji. Hendelmanova, Hartman, Bojarin i Alter, Kugel i Brans počeli su da se bave drugim stvarima i danas ih retko možemo čuti da kažu nešto o Midrašu, iako često govore o onome što je u tom trenutku u modi. Međutim, Faur je samo produbio i proširio svoje poznavanje rabinske tradicije - i nije odustajao od svog cilja da nam približi sve te pasuse od trajne vrednosti. Oni su rekli sve što su imali i povukli su se. Onaj koga su ignorisali išao je napred i naprosto ih prevazišao u književnokritičkom čitanju rabinske tradicije.

Čime se objašnjava ta razlika? Ovaj čovek posvetio je svoj život predmetu o kojem su oni samo izlagali svoja mišljenja, i on nikada neće prestati njime da se bavi, već će sve dublje da prodire u srž učenja. Ne iznenađuje što su dela koja su se u to vreme takmičila u jedinstvu rabinske književnosti i postmodernizma, senzacionalna u svoje vreme, izgubila publiku i interesovanje. Ko još, osim kritičara Hartmanove i Badika, uzima za ozbiljno njihove zbirke eseja o Midrašu? Čak i oni od nas koji su pisali knjige, kao odgovor na njihove nesuvislosti i greške, izgubili su interes za ovu raspravu. Jer oni koji su u početku saopštili svoje mišljenje o rabinskoj književnosti prestali su da se bave tom temom.

Ponovo objavljujemo ovaj rad kako bi se za njega čulo i u dvadeset prvom veku, budući da će tu svako koji postavlja pitanja o književnoj kritici

rabinske tradicije moći da nađe dragocene uvide i merila. U dijalogu sa semiotikom, sa arapskom i sefardskom književnom teorijom kao i sa Evropljanima i Aškenazima, sa Mišnom, Talmudom i Midrašom, na njihovim izvornim jezicima i intelektualnim tradicijama, Faur je sebe učinio vodećom figurom - *roš hadabarun behol makom* - za dugo vreme. Naime, Faur čini mogućim susret između klasika judaizma i pitanja savremenog senzibiliteta i kulture koja će, za ovu generaciju i još mnoge sledeće, odrediti budućnost intelektualnih napora na polju judaizma.

Jakob Nojzner

University of South Florida and Bard College

PREDGOVOR

Po ugledu na kubističko slikarstvo, u kojem se isti predmet posmatra iz različitih uglova, u ovoj knjizi se sa različitih aspekata ispituje napetost između idealnosti i artikulacije. Značajno je da su rabini Božije otkrovenje na Sinaju uporedili sa »višestrukim ogledalom koje sa svih strana odražava neki predmet« (*Pesikta Rabati*, izd. M. Fridman [Beč, 1880], 100b). U istom stilu, rabini su Judin govor uporedili sa kuglom koja se okreće, odražavajući određeni predmet iz svakog ugla. Pozivajući se na Izreke (Solomonove priče) 25:11, rabini su rekli: »baš kao što kugla (koja se okreće) odražava neki predmet sa svih strana, i Judine reči, kada se ovaj obraćao Josifu, mogle su da se vide sa svih strana.« (*Berešit Raba*, izd. Teodor i Albek [Jerusalim: Wahrman Books, 1965], XCIII, 3. str. 1152).

Ova knjiga bila je moguća zahvaljujući stipendiji »Comité Conjunto Hispano Norteamericano para Asuntos Educativos y Culturales« u Madridu, Španija, za projekat »Hebraismo hispánico: Legado histórico literario de los judíos españoles«, u kojem sam učestvovao zajedno sa svojim kolegama dr Anhelom Saens-Badiljosom, sa Univerziteta u Granadi i dr Karlosom Karetom Parandom, sa Pontifikalnog Univerziteta u Salamanki. Deo trećeg poglavlja izrastao je iz studije koja je bila dovršena zahvaljujući podršci Američkog filozofskog društva iz Filadelfije. I prvo poglavlje ove knjige izraslo je iz jedne prvobitne studije koja je nastala zahvaljujući podršci Memorijalne fondacije za jevrejsku kulturu. Objavljivanje ove knjige bilo je moguće zahvaljujući pomoći Memorijalne fondacije »Aleksandar Kohut« Američke akademije za jevrejske studije.

Ukoliko nije drugačije naznačeno, svi citirani prevodi su moji.

J.F.

Ovu knjigu posvećujem blagoslovenoj uspomeni na moga dedu Josefa Faura, koji me je učio smislu Kavoda (Časti - Poštovanja), kao i uspomeni na Davida Faura, dedu moje supruge, koji mi je pomogao da taj smisao pronađem.

UVOD

Bez tumačenja [*midraša*], ljudski um ne bi bio u stanju da iz sebe izrodi mudrost.

Anonimni jemenski učenjak

Rabinska tradicija je najosobeniji element judaizma. Međutim, dok je hebrejska Biblija na kraju postala deo zapadne tradicije, rabinska misao, koja je Zapadu delovala ezoterično, ostala je izvan njegovog kulturnog koda. Ova knjiga bavi se nekim od najznačajnijih aspekata rabinske misli, služeći se pri tom jezikom lingvističke teorije i savremene kritičke analize. Na taj način, hteli bismo da prodremo u hermeneutički kod rabinske književnosti i da steknemo uvid u način mišljenja svojstven za rabine, kao i u njihove ideje. Naš cilj je dvostruk: da studentima i poznavateljima kritičke teorije pružimo uvod u neke od temeljnih rabinskih ideja, kao i da studentima i stručnjacima iz oblasti rabinske misli predočimo nešto od metodologije i intelektualnih horizonata koji su specifični za strukturalističku i poststrukturalističku analizu. Kao što ćemo videti, i za jedne i za druge biće korisno da se upoznaju sa nastojanjima onog drugog.

Kao što je to slučaj i sa mnogim drugim radovima iz oblasti judaizma, i ova bi studija morala da bude interdisciplinarna. Budući da naše akademske podele ne mogu uvek da se primene na predmet jevrejskih studija, jevrejski učenjaci morali bi da prekorače granice nametnute ovim disciplinama zapadne učenosti. Moris Štajnšnajder (1816-1907), vodeći jevrejski učenjak modernoga doba, priznao je ovaj interdisciplinarni karakter jevrejskih studija. U svom prikazu njegove misli, Salo Baron je u vezi s tim napisao: »Razumevanje jevrejske prošlosti zahtevalo je mukotrпно proučavanje različitih disciplina i kultura različitih država.«¹ U delu koje je pred nama, ujedinjuju se lingvistika, kritička teorija i rabinistika, što donosi promenu percepcije, baš kao i preokret u perspektivi i metodologiji. Naravno, podrazumeva se da ćemo dokazati opravdanost takvog preokreta.

Od 1819. godine, jevrejska učenost nalazila se pod uticajem pokreta poznatog kao *Wissenschaft des Judentums* ili »nauka o judaizmu«. Osnovna pretpostavka ove škole bila je vera u mogućnost objektivnih društvenih nauka. Pod uticajem nemačke historiografije, došlo se do zaključka da postoje univerzalne kategorije, koje se nalaze u temelju svih institucija i čovekovog kulturnog razvoja. Činjenice koje odgovaraju ovim kategorijama

odnose se na suštinske aspekte društva, dok bi sve ostale činjenice trebalo da se shvate kao periferne i nesuštastvene. Takođe, društva u kojima ove ustanove ne postoje moraju se svrstati u nerazvijena, a društva koja ne reprezentuju istinski duh judaizma. Za ovo stanovište od suštinskog je značaja verovanje da jevrejska istorija odražava postepeni razvoj (koji bi trebalo da se shvati u hegelovskom smislu) nacionalnog ili religijskog duha osobenog za judaizam. Takođe se došlo i do zaključka da naučnici treba da budu potpuno slobodni od svih vrednosnih sudova i ličnih ubeđenja, kako bi bili u stanju da otkriju objektivnu istinu, poput naučnika koji proučavaju »čiste empirijske činjenice«. ² Zaista, ovakva predstava o jevrejskoj učenosti povlačila je za sobom mnogo više od pukog opisivanja činjenica. Već je Salo Baron primetio kako je »teorijski pogled na istoriju« koji je vladao antičkim i srednjovekovnim predstavama bio zastupljen i među savremenim istoričarima: »Sa svim varijacijama, od Krohmala i Cunsa, pa sve do Gajgera, Greca i Gidemana, osnovna zamisao koja je bila obrazovana na neodoljivim snagama hegelizma i nemačke filozofije uopšte, predstavljala je, i to ne samo u jednom pogledu, nastavak starog učenja.« ³

Savremena proučavanja na polju lingvistike i kritičke teorije jedva da dopuštaju verovanje u »vrednosno slobodno suđenje« ili u »nevino čitanje«, gde bi čitalac bio u stanju da »objektivno« shvati »naum autora« u svoj njegovoj prvobitnoj čistoti. Blisku vezu između narodnog *Weltanschauung*-a ili »sveobuhvatnog pogleda na svet« i njegove specifične *innere sprachform* ili »unutrašnje lingvističke forme« ustanovio je još Vilhelm fon Humbolt (1767-1835):

Intelektualna osobenost i jezičko ustrojstvo nekog naroda veoma su blisko povezane, tako da bi jedno iz drugog mogli da se izvedu. Jer umnost i jezik dozvoljavaju i podržavaju samo one formacije koje se uzajamno slažu. Jezik je, takoreći, spoljašnja manifestacija duha naroda. Jezik nekog naroda je njegova duša, a njegova duša je njegov jezik. ⁴

Na sličan način, Fric Mautner (1849-1923) primećuje sledeće: da je Aristotel govorio kineski jezik ili jezik Dakota Indijanaca, njegova logika i kategorije razuma bile bi potpuno drugačije. ⁵ I Ernst Kasirer (1874-1945) napisao je u istom duhu: »Naime, svi pojmovi teorijskog saznanja čine samo gornji sloj logike koja se temelji na donjem sloju, sloju logike jezika.« ⁶

Kada je reč o ovoj zemlji, Edvard Sapir (1884-1936) je ukazao na blisku vezu između nekog određenog jezika i kulture koja mu pripada. ⁷ Kao što su pokazala pionirska istraživanja Bendžamina Lija Vorfa (1897-1941), »pojedinu nije data sloboda da opisuje prirodu na potpuno nepristrasan način, već je ograničen unutar izvesnih oblika interpretacije, čak i onda kada zamišlja da ima najveću moguću slobodu«. ⁸ Bliska veza između jezika i čulnog opažanja delimično se dá uočiti i na nivou sluha. Roman Jakobson (1896-1982) pokazao je kako one slične i krajnje prefinjene fonemske razlike, koje je ponekad teško otkriti čak i uz pomoć najsavremenijih

uređaja, ljudsko uho može tačno da razlikuje »pod uslovom da su precizno i u potpunosti sjedinjene sa odgovarajućim značenjima«:

Najsitnije foničke razlike, u onoj meri u kojoj u datom jeziku imaju ulogu faktora raspoznavanja i razlikovanja, bez izuzetka bivaju tačno opažane od strane svih onih kojima je taj jezik maternji, dok stranac, makar dobro vladao tim jezikom ili bio profesionalni lingvista, često ima velikih teškoća u opažanju tih razlika, sem ukoliko one ne igraju istu ulogu u njegovom maternjem jeziku.⁹

Moderna lingvistika dala je direktan doprinos stvaranju savremene teorije književnosti. U pogledu ovog »novog jedinstva književnosti i lingvistike«, Rolan Bart (1915-1980) uočio je sledeće:

Za književnost je od naročitog značaja jedan drugi princip: jezik ne bi trebalo da se shvati kao puki instrument, bilo da ga razumemo kao nešto što koristi mišljenju ili kao njegov ukras. Čovek ne postoji pre jezika, ni kao vrsta ni kao pojedinac. Nikada nećemo naići na stanje u kojem je čovek bio odvojen od jezika, koji zatim stvara kako bi mogao da »izrazi« sve ono što se nalazi izvan njega: jezik je ono što nam daje definiciju čoveka, a ne obratno.¹⁰

Savremena kritička teorija razotkriva višeznačne strukture prisutne u književnim tekstovima, kao mogućnost višestrukog čitanja i interpretacije. (Kao što se to kaže na polju naučnog posmatranja: »Ne postoji tako nešto kao čisto opažanje«.)¹¹ Ovo povlači za sobom odbacivanje ideja kao što su »objektivni tekst« i čisto »nevino« čitanje, koje bi moglo da dođe do »empirijskih činjenica« i da bude temelj »neutralne« kritike. Raspravljajući o višeznačnom karakteru Tore, rabini su rekli:

Jedan jedini stih može da se razvije u mnoštvo značenja, ali jedno jedino značenje ne bi moglo da se razvije iz dva stiha. [Neko] iz škole rabi Jišmaela prenosi sledeće reči: »[Nije li reč moja poput vatre, reče Gospod] i poput malja koji razbija stenje?« (Jer., 23:29). Baš kao što sa svakim zamahom čekića sevaju mnoge varnice, tako se i jedan jedini stih razvija u mnoštvo značenja.¹²

Ovakvo shvatanje povlači sa sobom jedno dublje razumevanje uloge čitaoca. »Estetička činjenica« prema Borhesu, »čini neophodnom vezu čitaoca i teksta i samo u tom slučaju postoji.«¹³ Na kraju krajeva, smisao teksta je uslovljen interpretativnim kodom i perspektivom čitaoca. *Mahluket* ili »neslaganje« koje se prostire unutar čitavog korpusa rabinske literature i tradicionalnih jevrejskih komentara, govori u prilog toj tezi. Govoreći o sličnosti suprotstavljenih mišljenja, rabini su rekli sledeće: »Ove i ove jesu (tj. predstavljaju) reči Boga živoga.«¹⁴

Ovo prethodno u velikoj se meri odnosi na učenjake i istraživače jednog tako složenog područja kao što je rabinska literatura, koja pripada drugom istorijskom periodu i koja je nastala u jezičkom i kulturnom okruženju koje podrazumeva kulturni i hermeneutički kod potpuno drugačiji od onog u kojem se savremeni istraživač nalazi.

Lingvistika je od izuzetnog značaja za pravilno razumevanje one ose koja je prisutna u rabinskom predanju. Ferdinand de Sossir (1857-1913), otac moderne lingvistike, primetio je kako se sve nauke koje se bave nekim sistemom vrednosti (na primer, ekonomija ili lingvistika) mogu proučavati ili dijahronijski ili sinhronijski. U lingvistici, dijahronija odgovara vertikalnoj osi jezika. Ona se bavi evolucijom i razvojem pojedinačnih elemenata, onako kako su se uzastopno razvijali u vremenu. Sinhronija odgovara horizontalnoj osi jezika. Ona se bavi statičnim elementima jezika koji su prisutni u bilo kojem vremenu, svim onim logičkim i psihološkim činionicima »koji povezuju termine koji koegzistiraju i koji obrazuju sistem u kolektivnoj svesti govornika.«¹⁵ Svaka od ovih osa potpuno je nezavisna u odnosu na onu drugu: »Jedna dijahronijska činjenica jeste nezavisni događaj, dok posebne sinhronijske posledice koje bi mogle iz nje da proizidu nemaju nikakve veze sa njom.«¹⁶

Razmotrimo, na primer, francuski termin za negaciju *pas*: činjenica da je ova reč istorijski identična sa imenicom »korak« (na francuskom, *pas* = korak; *prim. prev.*) ni u kom smislu nije bitna za njenu sadašnju upotrebu i primenu.¹⁷ Nije neophodno da poznamo istorijat reči »garaža«, »automobil« ili »mehanika« kako bismo mogli pravilno da upotrebljavamo te reči. (Isto tako, nije potrebno da se poznaje istorija ekonomije da bi se bio kompetentni analitičar akcija, berzanski broker ili bankar.). » Ne možemo ništa da saznamo o sinhronijskim stanjima proučavajući dijahronijske događaje, baš kao što ne bismo mogli ni da steknemo znanje o geometrijskim projekcijama na osnovu pukog proučavanja različitih vrsta tela, ma kako ono pažljivo bilo.«¹⁸

Između ove dve ose postoji radikalna, apsolutna suprotnost: »Radikalna antinomija između evolutivne i statičke činjenice ima za posledicu to da su svi pojmovi koji su povezani sa jednom ili drugom u istoj meri uzajamno nesvodivi.«¹⁹ Prema tome, kada razmatramo neki predmet polazeći od jedne od njegovih osa, moramo da stavimo na stranu predstave koje su povezane sa drugom osom:

Prva stvar na koju nailazimo kada proučavamo činjenice jezika jeste da njihova uzastopnost u vremenu ne postoji kada je u pitanju govorni subjekat. Naime, on je suočen sa izvesnim stanjem. Zbog toga lingvista, koji želi da razume jedno stanje, mora da odbaci sve što zna o onome što je to stanje izazvalo i da ignoriše dijahroniju. *On može da prođe do svesti govornika samo ukoliko potpuno izbriše prošlost. Intervencija istorije mogla bi samo da iskrivi njegov sud.* (Podvukao J.F.)²⁰

Primenjivanje na jednu osu vrednosti i pojmova koji pripadaju drugoj osi za posledicu ima pogrešnu metodologiju i dovodi do konruzije. Komparativna filologija koju je u Nemačkoj uveo Franc Bop (1791-1867) bila je pogrešna, budući da se nije uhvatila u koštac sa fundamentalnom suprotnošću ovih jezičkih osa. U tom pogledu, tradicionalne gramatike, koje se bave statičkim

aspektima jezika i njegovom sinhronijskom ravni, bile su određenije i manje dvoismislene i konfuzne:

klasična gramatika često je kritikovana kao nenaučna. Pa ipak, njena zasnovanost manje podleže kritici a činjenice kojima se ona bavi bolje su definisane nego što je to bio slučaj sa lingvistikom koja je otpočela sa Bopom. Ova poslednja, postavljena na nesigurne temelje, nema jasno određeni cilj. Ona obuhvata dve oblasti, budući da nije u stanju da napravi jasnu razliku između stanja i sukcesivnosti.²¹

Rabinski autoritet obuhvata tri osnovne ustanove. To su: (1) prenošenje Tore; (2) *deraša* ili »tumačenje« Spisa; i (3) *oraš* ili »pravna primena« Tore i proglašavanje novog zakonodavstva.²² Prva ustanova pretpostavlja proces *kabala/mesira*, odnosno proces »primanja/predavanja« putem kojeg jedno pokoljenje prima nasleđe prethodnog i prenosi ga na sledeći naraštaj. Ovde su na delu dve temeljne perspektive dijahronijske ose: uzlazno gledište usmereno na prošlost i silazno gledište usmereno ka budućnosti. Druga ustanova odnosi se na proučavanje i primenu Tore. Svrha *deraša* nije tumačenje Svetog pisma na osnovu objektivnih, poverljivih činjenica već je *proizvođenje* značenja iz teksta Svetog pisma, na osnovu lingvističkih, kulturnih i psiholoških činilaca koji su povezani sa odgovarajućim pojmovima judaizma. Sa stanovišta ove ose, Tora ima potpuno legitimno postojanje izvan svoje specifične istorije ili dijahronijske ose. Rabini su sebe i jevrejski narod videli kao »jezičku zajednicu« koja »govori« i koja istinski »živi« Toru. Iz perspektive moraju da se isključe svi dijahronijski pojmovi. Po rabinima, »nema ničega ni pre ni posle Tore«²³; prema tome, u ovu osu ne bi smela da se umeću hronološka razmatranja. Takođe, u vezi sa biblijskim stihovima koji se javljaju na različitim mestima, rabini su rekli da »u jednom jedinom iskazu behu izrečeni«²⁴; time su hteli da kažu kako bi ovi stihovi trebalo da se objasne na sinhronijski način, kao da sačinjavaju jednu jedinu pojmovnu jedinicu. Kao što je rabi Nisim Gaon (oko 990-1062) uočio, ovo je jedan od temeljnih činilaca rabinske egzegeze.²⁵ Kao što je slučaj i sa drugim sistemima vrednosti, na jednu osu ne bi trebalo da primenjujemo vrednosti koje pripadaju drugim osama. Kao što su rabini rekli, »jedino u svom pokoljenju možeš da imaš sudiju.«²⁶ Prema tome, ne bismo smeli da se pozivamo na »prošle dane«, već bi trebalo da prihvatimo savremene autoritete.²⁷ Predmet treće ustanove jeste »podizanje ograde oko Tore«, kako bi se u novim istorijskim okolnostima Tora sačuvala i podigla na viši nivo.²⁸ Ova ustanova ima ulogu mosta između horizontalne i vertikalne ose.

Wissenschaft des Judentums, baš kao i veliki deo kasnije jevrejske učenosti, bavi se izvorima i evolucijom judaizma, to jest, njegovom dijahronijskom osom. Većina prekora upućenih rabinskim ustanovama i književnosti, kao i tradicionalnim jevrejskim komentarima, potiče pre svega iz nesposobnosti savremenog istraživača da napravi razliku između sopstvene isključivo dijahronijske ose i sinhronijske ose rabina. Dijahronijska osa je od suštinskog značaja za razumevanje konteksta i okolnosti u kojima

su se rabinske institucije i rabinska književnost nalazile: ona govori o judaizmu. Sinhronijska osa pretpostavlja razumevanje kohezionih činilaca rabinskog sistema vrednosti: ona se odnosi na sam judaizam, a ne na njegove okolnosti. Obe ove ose treba imati u vidu kako bi se stekao kompletan uvid u judaizam. Iako ima izuzetan osećaj za istorijska razmatranja, ova studija svoje osnovno uporište nalazi u sinhronijskoj osi rabina.

Ova studija bavi se istraživanjem četiri blisko povezana područja.

U ovom se istraživanju polazi od jednog rabinskog pasusa – njime ćemo se podrobnije pozabaviti u zaključnom poglavlju – u kojem se pravi razlika između ideje kao nečega što se izvorno poima u umu prve osobe, i ideje kao onoga što se prerađuje u jeziku i saopštava drugoj osobi. U svom prvobitnom stanju, ideja se označava kao »idealnost« – u smislu potpuno nedvosmislene misli koja prethodi artikulaciji – za razliku od misli kao nečega što druga osoba shvata, tek posle artikulacije i kroz artikulaciju. U stihu »zlatne golubice sa srebrnim tačkama« (Pesma nad psmaćama, 1:11) kao metaforu, rabini poistovećuju »zlatne golubice« sa božanskim *orakulumom* koji prethodi artikulaciji, a »srebrne tačke« sa *orakulumom* koji je obrađen u jeziku i saopšten narodu izraelskom. Baš kao što je slučaj sa zlatom i srebrom, idealnost i artikulacija mogle bi da budu ekvivalentne, ali na kraju krajeva, one su međusobno nesvodive: srebru nedostaje ona punoća vrednosti koju zlato predstavlja. (Prema rabinima, jasnoća i lingvistićka punoća nalaze se u skladu, dok rasutost vodi zabuni).²⁹ Tu se radi o jednom neotklonjivom ostatku - koji je specifićna odlika »zlatnih golubica« - i koji će uvek izmicati sistemima vrednosti »srebrnih taćaka«. Izmeću idealnosti i artikulacije nalazi se pojam ponavljanja ili ponovljivosti. Na ovom mestu, ponavljanje pretpostavlja *transformaciju* onog izvornog u sistem vrednosti: bez ovog preobraćaja, ponavljanje upravo ne bi bilo moguće. Međutim, ponavljanje nikada nije istovetno sa onim izvornim.

Ono o ćemu smo malopre govorili neposredno se tiće odnosa izmeću pisanog i usmenog Zakona. U judaizmu, postoje dve Tore: pisani Zakon ili hebrejska Biblija, i usmeni Zakon, koji obuhvata sva pravna ućenja, nauk i komentare koje rabini prenose. Kao što ćemo videti, izmeću pisanog i usmenog Zakona preovlađuje semiološki odnos, u kojem je usmeni Zakon sistem *interpretacije*, a pisani Zakon *interpretirani* sistem.

Ovaj tip odnosa ne bi mogao da se preokrene: sistem *interpretacije* ne bi mogao da bude interpretiran od strane bilo kog drugog sistema. Prema tome, sefardski Jevreji, koji govore španskim jezikom, za usmeni Zakon upotrebljavaju izraz *Lej Mental* ili »duhovni Zakon« - budući da usmeni Zakon predstavlja kulturne i hermeneutićke kodove jevrejskog naroda. Usmeni Zakon je »interpretacija« Pisma.³⁰ Po Josefu ibn Megasu (1077-1141), koji je bio jedan od vodećih rabinskih autoriteta Iberijskog poluostrva, »on nema istu vrednost kao prava (tj. izvorna) Tora«³¹. Najautoritativnija zbirka usmenog Zakona je Mišna (oko 189. godine), ćiji je

urednik bio rabi Juda Knez (oko 160-220). Mišna znači »tekst«, odnosno »formulaciju«. Ovaj termin povezan je sa biblijskom obavezom da se reči Božije »prenesu« (*vešinantam*) deci (Pon. Zakon, 6:7). Prema tome, tu se ne radi o neprelaznom glagolu koji označava refleksivnu delatnost. Reč Mišna izvedena je iz korena *ŠaNaH*, i znači »promenu« i »prenošenje»: artikulacija ili formulacija je prelazna delatnost koja se ostvaruje kroz jednu promenu koja to prenošenje čini mogućim.³²

Transformacija je osnovni jezički proces, koji je na delu ne samo u svakodnevnom jeziku, već i u jeziku snova. Jevreji arapskog govornog područja razlikuju dva nivoa jezika koji mogu da se preobrazu jedan u drugi (ali su nesvodivi). *Šarah* ili »smisao« predstavlja leksički smisao neke reči. *Mana* ili »značenje« predstavlja semantički smisao rečenice. *Mana* nastaje u umu prve osobe, (autora – *prim. prev.*) i onda se prerađuje u reči i čini pristupačnom u rečenici. Obratno, druga osoba (ili čitalac) prerađuje reči i sintetizuje ih u *mana*. Očigledno je da je smisao *mana* uslovljen hermeneutičkim i kulturnim kodom one druge osobe (ili čitaoca). Aron ben Moše (prva polovina desetog veka), jedan od najvećih autoriteta u biblijskoj masoretici, opisujući psihološko-fiziološki lanac sadržan u procesu čitanja, imao je na umu ove osnovne promene prisutne u govoru. Ideja (u umu čitaoca), pokreće pluća, pa onda pluća šalju vazduh u organe govora, » i usne i usta izražavaju smisao pisanja, a pisanje je sadržano u rečima, reči u slovima, a slova u rukopisu... dok je leksičko značenje sadržano u (semantičkom) smislu, koji postoji kao sinteza u umu.«³³

Rabi Bahja ibn Pakuda (jedanaesti vek) opisao je govorni proces kao vrstu pisanja ili prevoda: »Govor je pisaljka srca, tumač duše, i izaslanik misli.«³⁴

Sličan proces prisutan je i u jeziku snova. Snovi kojih se sećamo predstavljaju transformaciju izvornog sna, i nikada nisu tačno zapamćeni, ako izuzmemo proročke vizije. Rabi Isak Karo (petnaesti i šesnaesti vek) nagovestio je da se ovaj princip može primeniti u raspravama o Faraonovom snu. Iako se rabi Karo nije posebno bavio proročanskim snovima, on primenjuje princip transformacije na snove uopšte: »Onaj ko sanja proročanski san, vidi istinu samu. Faraon je zaista video sedam godina obilja i sedam godina gladi, ali ih je njegova uobrazilja preobrazila u sedam krava i sedam klasova, budući da podsećaju na obilje i na glad.«³⁵

Ponavljanje »zlatnih golubica« kao rezultat ima bezbrojne varijacije »srebrnih tačaka«. Budući da idealnost i artikulacija nisu uzajamno svodivi, između »zlatnih golubica« i »srebrnih tačaka« postoji stalna napetost, koja se razrešava u beskonačnom nizu varijacija. (»Beskonačno« kao takvo je isključivo i zato ne bi smelo da se pobrkava sa »totalnim«. Na primer, postoji beskonačno mnogo brojeva čiji je činilac 3, ali se među njima ne nalaze 1, 2, 4, 5.). *Deraša* je izraz ovih varijacija. Kao prvo, *deraša* podrazumeva poricanje jednog krajnjeg čitanja, krajnje sinteze koja bi bila u stanju da obuhvati sve nijanse u emocijama i značenjima. *Deraša* je obeležje učenosti i

kreativnog mišljenja. Po rabinima, postoje četiri vrste obrazovanih ljudi: mudrac, učenik mudraca, čovek koji je sklon čitanju i onaj koji može samo da sledi čitanja drugih. Razlika između »mudraca« (*haham*) i naprednog studenta ili učenika mudraca (*talmid hahamim*) jeste u tome što je prvi ima tu moć da proizvede sopstvenu *deraša*, dok je potonji u stanju samo da sledi neku *deraša*. »Ukoliko je on mudrac [*haham*]«, govorili su rabini, »on sam objašnjava [*doreš*] Toru; ali ukoliko je on napredni student [*talmid hahamim*], neko drugi mu je objašnjava [*doršin*].« Manje je obdaren onaj »koji je sklon čitanju«, ali nije u stanju da sledi neku *deraša*. Na dnu ove obrazovne lestvice nalazi se onaj ko nije u stanju sam da čita, već može samo da prati ono što mu drugi čita.³⁶ Svrha *deraša* jeste oslobađanje od konvencionalnog čitanja, kao i diseminacija znanja: tačnije rečeno, to je diseminacija znanja kroz oslobađanje od tradicionalnog čitanja. Poput Žaka Deride, i rabini su tragali za »slobodnom igrom« koja se završava u »metodološkom ludilu« i čiji je cilj »diseminacija tekstova; ovo ludilo, iako »istovremeno i beskrajno poučno i beskrajno zastrašujuće, oslobađa nas za jednu *errance joyeuse*.«³⁷

Specifična funkcija *deraša* mogla bi da se razume u odnosu na Sosirovo razlikovanje između označitelja i označenog. Označitelj je zvučna slika neke reči, na primer izgovorena reč »drvo«; značenje je pojam koji je strukturalno povezan sa zvučnom slikom. Ujedinjeni, označitelj i označeno čine lingvistički znak.³⁸ Termin *deraša* pojavljuje se kao označitelj, a ne kao označeno; značenje nije prisutno, ono je proizvedeno.³⁹ Jedno drugo temeljno razlikovanje koje je sa Sosirom ušlo u upotrebu biće nam od koristi da objasnimo na koji način *deraša* proizvodi značenje: Sosir je pravio razliku između lingvističkog *pojma* znaka (označeno) – koji je kopija zvučne slike - i lingvističke *vrednosti* kao posledice međusobnog povezivanja ili suprotstavljanja jedne jedinice lingvističkog sistema drugim jedinicama.⁴⁰ (Ovo razlikovanje približno odgovara razlici između *šarah* i *mana*.)⁴¹ U jednoj *deraša*, lingvistički pojam (= *šarah*) ili je uklonjen ili je izmenjen. Na taj način, moguće je da se jedna jedinica sistema dovede u vezu sa drugom i da se tako proizvede novo značenje (= *mana*). Dovoljno je da svaki od ovih slučajeva ilustrujemo po jednim primerom.

Rabini su naučavali: »Učenik mudraca [*talmid hahamim*] koji nije čvrst poput železa nije [pravi] učenik mudraca, kao što je napisano: »Zemlja [tj. Sveta zemlja] u kojoj je kamenje [*avaneha*] gvožđe« (Pon. Zakon, 8:9).⁴²

Na ovom mestu ukida se lingvistički pojam koji je strukturalno povezan sa *avaneha* ili »njenim kamenjem«. Zbog toga, *avaneha* odsada može samo da funkcioniše kao označitelj i da se poveže se sa homonimom *baneha* ili »njeni sinovi«. Primenjujući isti metod, rabini su povezivali *baneha* sa *bone* ili »graditelj«, u smislu učenjaka koji svojim doprinosima »gradi« duhovno nasleđe Izraela.⁴³ Prema tome, ovaj stih je protumačen na sledeći način: »Zemlja čiji su učenici [*avaneha* → *baneha* → *boneha*] čvrsti poput železa.«

Ono što sledi ilustruje način na koji *deraša* menja označeno. Govoreći o Jakovljevom rvanju sa anđelom (Pos., 32:25), rabi Jošua ben Levi (treći vek) rekao je: »Ovo nas uči [*melamed*] da oni stopalima svojim podizahu prašinu, sve dok nije dosegla do Božanskog Prestola.«⁴⁴ Kao prvo, *melamed* ili »ovo nas poučava« jeste tehnički izraz koji se upotrebljava kako bi se uvelo objašnjenje koje ne odgovara bukvalnom smislu reči (tj. označenom).⁴⁵ Na ovom mestu, reč *vajeavek* ili »i rvaše se« povezana je sa rečju *avak* ili prašina; prema tome, dato je objašnjenje: »i oni se (rvahu), dižući prašinu stopalima svojim.« Obe ove reči izvode se iz korena *AVaK* ili »prašina« (»rvanje« je povezano sa »prašinom« u smislu da je rvač »prašnjav« od borbe). Iako su etimološki povezani, »prašina« i »rvanje« ne nalaze se u semantičkoj vezi. Povezivanjem ove dve reči, rabi Jošua Ben Levi modifikovao je uobičajeni smisao reči *vajeavek* ili »rvanje«. Prema tome, stih je bio protumačen na sledeći način: »I oni stopalima svojim podizahu prašinu, sve dok se nije digla do nebesa« - što je aluzija na dugo i mukotržno putovanje izgnanstva, tako osobeno za Jakova i njegovu decu.⁴⁶

Odnosi koji su rezultat *deraša* podudaraju se sa lingvističkim povezivanjima i suprotstavljanjima, ustanovljenim od strane govorne zajednice. Istorijski, *deraša* se javlja u vreme Hilela (umro oko 20. godine pre nove ere)⁴⁷. U to doba, hebrejski jezik bio je potisnut aramejskim i grčkim, kako u Svetoj zemlji tako i u dijaspori i od njega je ostao samo »sveti jezik« (*lešon a-kodes*), to jest, *lišana de-be kudša* ili »jezik (kojim se govori) u Hramu«, a kasnije »jezik mudraca« (*lešon hahamim*).⁴⁸ Bez *deraša*, hebrejski, ili tačnije, jezik Svetog pisma, ne bi mogao da funkcioniše kao »živi jezik«. Međutim, u jednoj govornoj zajednici, lingvistički odnosi prvo se javljaju u govoru, pa se tek onda projektuju u književnosti. *Deraša* prvo uvodi lingvistička povezivanja i suprotstavljanja u jezik Tore, a otuda se ona projektuju u jezičku zajednicu.

U prvom poglavlju, bavićemo se sastavnim delovima knjige (*sefer*) i njenim odnosom prema narodu. Autor svoj rad »predaje« (*mosef*) u ruke naroda, poveravajući mu hermeneutičke i kulturne kodove koji su neophodni da bi se pristupilo tekstu. Na taj način, uspostavlja se konvencionalni odnos između autora i naroda. Izvan takvog odnosa, ocrtavajući semiotičke i semantičke mogućnosti teksta i pisanja, nalaze se grafiti – a ne knjiga. Za Hebreje, knjiga je nacionalni simbol: ona je Knjiga. Tako i sami Hebreji postaju simbol Knjige. Ovo potpuno, apsolutno poistovećivanje stvara Knjigu. »Knjiga/narod« kao rezultat ima uzajamni odnos: narod utiče na Knjigu i Knjiga utiče na narod. Tako Knjiga nije samo knjiga - književni slučaj: ona je pre književni žanr - modalitet koji uslovljava čitačev stav prema tekstu. U jednom drugačijem kontekstu, Borhes zapaža sledeće:

Književni žanrovi možda manje zavise od teksta, a više od načina na koji se čitaju. Estetička činjenica čini neophodnom vezu između čitaoca i teksta; i samo u tom slučaju ona zaista postoji. Apsurdno je pretpostaviti da je knjiga nešto više od knjige. Ona to postaje samo onda kad je čitalac

otvori. Tada postoji kao estetički fenomen, što nalikuje trenutku u kojem je knjiga bila začeta.⁴⁹

Ovaj naročiti »Knjiga/narod« odnos dolazi do izražaja u rabinskoj ustanovi »javnog čitanja« teksta (*keria be-cibur*) Tore. S jedne strane, javno čitanje odnosi se na *prihvaćeni* smisao teksta (*pešať*). Na tom nivou, čitalac mora da se pridržava konvencija publike: ovde nisu dozvoljene greške i odstupanja.⁵⁰ S druge strane, ono bi moralo da bude praćeno *Targumom* (*Targum*, mn. *Targumim*), odnosno »aramejskom verzijom« Tore, na govornom jeziku Jevreja rabinskih vremena. *Targumim*, a pogotovo oni koji su bili u upotrebi u Svetoj zemlji, nisu puki prevodi teksta. Pre bi se moglo reći da se u njima ređaju brojni pasusi i izrazi kojima se osvetljava nauk, tumačenje, kao i pravna shvatanja toga vremena. (Stoga je u Svetoj zemlji bilo potrebno tri godine da se završi sa čitanjem Tore, umesto jedne godine, kako je uobičajeno u dijaspori.). Sinagogalno čitanje Targuma - to je institucija koja i dan danas postoji u Jemenskoj sinagogi – služi kao odgovor čitaču Tore od strane prisutnih u sinagogi. *Meturgeman* ili »prevodilac« stoji pored onoga koji čita (*kore*) i kazuje aramejski prevod posle svakog stiha pročitano iz hebrejskog teksta. *Meturgeman* tako izražava osećanja i shvatanja publike. Ni ovde greške nisu dozvoljene.⁵¹ Međutim, kada se radi o privatnom čitanju, dopuštaju se pomeranja i odstupanja od konvencionalnog. Izraz *al tikre* ili »ne čitaj tako«, odnosno, u svom uobičajenom obliku, uvodi namerno skretanje od ustanovljenog načina čitanja. Imajući na umu ovaj nivo čitanja, rabi Jošua (prvi i drugi vek) pitao je svog mlađeg kolegu rabi Jišmaela (drugi vek): »Kako ti to čitaš?«, u vezi sa jednim odeljkom iz *Pesme nad pesmama*.⁵²

Iako se deraša odnosi na čitanje, ona nije isto što i čitanje. »Čitanje« *deraša* u tekstu pojaviće se kasnije, kada učitelj *deraša* bude stvorio publiku koja je bila prihvatila *deraša*, koju će onda »čitati« iz teksta koji ima pred sobom.⁵³ Kao što se vidi na primeru *Targumima* koji su bili u upotrebi u Svetoj zemlji, *deraša* se povremeno pretvara u »javno čitanje« i nalazi svoj izraz u odnosu čitalac – onaj koji odgovara, proizvedeci tako nove napetosti i stvarajući nova zapažanja i nova značenja.

Deraša ima svoj temelj u onom naročitom »Knjiga/narod« odnosu; ona nije naprosto posledica »svetog« teksta, napisanog na »božanskom jeziku«. Videćemo kako je u metodološkom pogledu *deraša* srodna izvesnim hermeneutičkim pravilima koja su se u antici primenjivala u tumačenju snova i književnih tekstova. Štaviše, rabini su učili da »se Tora govori jezikom ljudi«⁵⁴. Budući da *deraša* obavezno izražava kulturne i hermeneutičke kodove autora i naroda, *doreš be-agadot šel dofi* ili »izlaganje nesigurnih tumačenja« – koje narušava hermeneutički kod⁵⁵ – ili tuđa *deraša* – koja narušava kulturni kod⁵⁶ – dovodi do izneveravanja konvencionalnog »autor/narod« odnosa i čini *deraša* nezakonitom.

Knjiga i *deraša* sadrže u sebi Stvaranje. Drevni Hebreji su Vaseljenu predstavljali kao pisanje ili delatni govor Boga. Dok je Hajdeger (1889-1976)

pesnika razumeo samo kao Tvorca⁵⁷, Hebreji su Tvorca razumeli kao pesnika. Po rabi Leviju ben Geršomu (1288-1344), biblijski izraz: »knjiga koju si Ti (Bože) napisao« (Izl., 33:32), odnosi se na svet:

Kada se malo bolje pogleda, knjiga koju je Bog napisao je sve što postoji. (...) To što postoji upoređuje se sa knjigom upravo zbog toga što knjiga ističe idealnost od koje je nastala, na isti način na koji čulni svet ističe Zakon shvatljive Vaseljene koja je u (idealnosti Boga) Bogu, od kojeg je čulni svet nastao.⁵⁸

Kao pesnik – a to je večiti problem pisanja – Bog mora da sakrije svoju sveprisutnost. »Pesnik je svako ko pripada narodu svog izmišljenog sveta«, kako Borhes kaže; »on je u tom svetu svaki dah i svaka pojedinost. Jedan od njegovih zadataka, mada ne i najlakši, jeste da sakrije, odnosno prikrije tu sveprisutnost.«⁵⁹ Danteu (1265-1321) jeste ovo pošlo za rukom tako što je sebe načinio jednim od likova u *Komediji*. Na sličan način, iz perspektive hebrejskog monoteizma, pojmovi kao što su »Satana« i »zlo« trebalo bi da budu shvaćeni na retorički način, kao sredstva kojima Bog prikriva svoju sveprisutnost.⁶⁰

U drugom poglavlju, bavićemo se glavnim razlikama između metafizičkih i semioloških pogleda na vaseljenu. Grci su svet shvatili kao »... večan. On nema cilja; on može samo da bude.«⁶¹ Zbog toga prirodne pojave ne mogu da označavaju. Prema tom shvatanju, najvažnije je da se naprosto bude: »Uopšteno gledano, Grcima nije bilo važno ni da postanu nešto, ni da poseduju nešto, ni da budu u stanju da urade nešto, niti da žele nešto; za njih je bilo važno samo da postoje.«⁶²

Semiološko shvatanje vaseljene gleda na prirodne pojave (baš kao i na istorijska događanja i lične dogodovštine) kao na smisaone oznake koje treba da budu protumačene i dekodirane, poput govora i pisma. Zbog toga su Hebreji odbacili rigidnu suprotnost »priroda/ istorija«. Kao i u slučaju Knjige, postoji stalna napetost između vaseljene kao Božije idealnosti (»zlatne golubice«) i realnosti Božijeg stvaranja (»srebrne tačke«). Ova napetost razrešava se u beskrajnom variranju: prvobitni čin stvaranja ponavlja se u beskonačnim varijacijama. Božansko providenje je u odnosu na stvaranje ono što je *deraša* u odnosu na Knjigu.

Jedna od posledica ovog shvatanja jeste negacija apsolutne autonomije prirode. Čovek ne »otkriva« [”dis-cover”] istinu na pasivan način; istina je posledica čovekove dinamičke interpretacije: čovekova interakcija sa svetom jeste ono čime se određuje vrednost i značenje sveta. Kao što je to slučaj sa čitanjem, smisao i vrednost određuju se kroz čovekovo aktivno učestvovanje. Kroz interakciju čoveka i sveta, svet se preobražava i postaje dostupan čoveku. Ovakvo shvatanje čoveka i vaseljene odnosi se na problem suprotnosti »prirodno/veštačko«. Rabini izveštavaju o nizu rasprava između rabi Akive (50-135) i Turnusa Rufusa (Tinneius Rufus, rimski guverner Judeje), o vrednosti nečega što bi moglo da se opiše kao »prirodno stanje«. Govoreći o paganskom idealizovanju prirode, Turnus Rufus je rekao

kako mnoge biblijske zapovesti, kao što je zapovest o mirovanju na Šabat⁶³, o milosrđu⁶⁴ i o obrezivanju⁶⁵ protivreče »delima Božijim« (tj. prirodi). Rabi Akiva mu je odgovorio da »dela čovekova« (to jest, ono što je nastalo zahvaljujući čovekovom umeću) imaju veću vrednost i svog je suparnika upitao šta više voli: kolač ili neprerađenu pšenicu.⁶⁶ U procesu preobražavanja, priroda postaje delo čovekovog umeća i na taj način biva dostupna čoveku. Sa Zanbatistom Vikoom (1668-1744), pod tim se podrazumeva da možemo da dođemo do istinskog saznanja samo o onome što smo sami ustanovili ili stvorili: »Svakome ko o tome razmišlja ne preostaje ništa drugo nego da se čudi zbog čega bi filozofi morali da usmere sve svoje snage na svet prirode, o kojem samo Bog ima znanje, budući da ga je stvorio, kao i zbog čega bi morali da zanemare proučavanje sveta naroda ili građanskog sveta, o kojem bi čovek, budući da ga je stvorio, mogao da saznaje.«⁶⁷

Isaija Berlin ovu fundamentalnu ideju objašnjava na sledeći način:

Ljudi bi mogli »iznutra« da saznaju samo ono što su sami stvorili, i ništa više. Što je u nekom predmetu saznanja veći udeo onoga što je čovekovo delo, utoliko bi on morao da bude prozirniji ljudskom pogledu; što je veći udeo spoljašnje prirode, utoliko je on neprozirniji i nedokučiviji ljudskom razumevanju. Postoji neprebrodjiv jaz između onoga što je čovek stvorio i onoga prirodnog: tj. između konstruisanog i datog. Sve oblasti znanja mogle bi da se klasifikuju unutar ove lestvice relativne razumljivosti.⁶⁸

Savremena naučna misao potvrđuje ovu ideju. Primena matematike – veštačkog sistema koji je čovek stvorio – na tumačenja prirodnih pojava, ukazuje na to da ne možemo da dođemo do adekvatnog saznanja prirode, sve dok je ona transformisana u jedan sistem koji je čovekova tvorevina. Komentarišući jedan stih u knjizi proroka Havakuka (3:6), u kojem se prirodni zakoni opisuju kao »putevi [alihat] sveta«, rabini su rekli : »Ne čitaj [al tikre] alihot, već alahot⁶⁹ [»zakone«, pravne ili precizne »formulacije«].«⁷⁰ Na ontičko-ontološkom nivou, ne postoje »prirodni zakoni« – bili oni naučni ili filozofski – koje bi čovek bio u stanju da »pročita«. Čovekov odnos prema prirodi uslovljen je fundamentalnim procesom *al tikre*, u kojem se *alihat* preobražava u *alahot*.⁷¹ Time se negira mogućnost mimezisa ili »podražavanja« prirode: i na nivou književnosti, priroda mora da bude preobražena uz pomoć čovekovog umeća, kako bi uopšte mogla da ima smisla. S tim u vezi, treba primetiti da sa semitske tačke gledišta ispuštanje vokala nije ono specifično ljudsko u jeziku, kao što je Ruso (1712-1778) ustanovio, već je to artikulacija suglasnika: upravo onih zvukova koji se ne mogu pronaći u prirodnom stanju. Videćemo da su Hebreji mislili pre svega u vremenskim odnosima (sukcesivna sinteza), za razliku od Grka koji su mislili uglavnom u prirodnim prostornim odnosima (simultana sinteza). Ovaj tip mišljenja pretpostavlja primenu hijerarhijskih – što će reći - veštačkih struktura.⁷² Po misticima, ove veštačke strukture jesu odeća koju će duša nositi na onom svetu. Prikazujući ovo verovanje, rabi

Moše Albelda (petnaesti i šesnaesti vek) rekao je sledeće: »Pobožni stvaraju vreme.« Pošto je izložio ovu ideju, dodao je: »I to se dobro uklapa u ono što su mistički mudraci, neka sećanje na njih bude blagosloveno, u nas usadili: da se sami dani (koje pojedinac živi) pretvaraju u odeću koju će duša da nosi u Raju.«⁷³

U trećem poglavlju bavićemo se nekim od osnovnih lingvističkih ideja u rabinskim i postrabinskim predanjima.

Budući da se značenje izvodi iz lingvističke strukture, prema Sosiru bi ono moralo da se shvati u odnosima razlika i razlikovanja koje je lingvistički sistem ustanovio⁷⁴. I za drevne Hebreje, *bina* ili »razum« nalazila se u pojmovnoj vezi sa »razlikom«, »razlikovanjem«. Ova reč se izvodi uz korena *BIN*, iz kojeg potiče i predlog *ben* ili »između«. Ovaj predlog ne odnosi se samo na prostornu (Pos., 13:3) i vremensku (Izl., 12:6, Nehemija, 5:18) razdvojenost, već i na »razlikovanje« koje pretpostavlja »raspoznavanja« (II knj. Sam., 19:36), »podučavanje« (Lev., 10:10), »razumevanje« (I Kraljeva, 3:9), »sudeње« (Pos., 16:5). Tačnije rečeno, u prvom blagoslovu *Amida* ili »Tihe molitve« koja se izgovara radnim danima i izražava zahtev za mudročću i razumom, sledeći dodatak treba da se izgovara po završetku Šabata: ovaj dodatak se zove *avdala* ili »razlikovanje«: Ti si (Bože) rekao, da razlikujemo između svetog i svetovnog, između svetlosti i tame, između Izraela i drugih naroda, između sedmog dana i šest dana Stvaranja... Blagosloven da si Ti, koji u milosti daruješ Znanje.« Izraz »Ti si rekao, da« (*amarta le*) jasno pokazuje kako se lingvistika nalazi u temelju ovih razlikovanja.

Bliska veza između razlike i značenja najbolje je izražena u hebrejskoj reči *ot* ili »znak«, »slovo«. Žak Derida je ukazao na potrebu da se pronađe »sanjana« reč, koja bi označavala i »razliku i artikulaciju.«⁷⁵ Pre mnogo vremena, Hebreji su otkrili koja je to reč. Kao »znak« i »slovo«, *ot* služi za artikulaciju značenja. Za razliku od simbola, koji u sebi ima značenje, *ot* kao slovo ima značenje samo u sintagmatskoj suprotnosti: prema rabinima, jedno slovo ne čini pisanje. Kao slovo, *ot* je ono što stupa u odnos sa drugim slovom i proizvodi značenje. Istovremeno, *ot* znači »drugačije«, »apsolutno jedinstveno«. Imajući na umu ovo značenje reči *ot*, rabini označavaju Boga kao krajnje *ot*: Bog je krajnja razlika koja izmiče artikulaciji i identifikaciji.⁷⁶ Znakovi, čak i u jednom sistemu čistog odnošenja koji ukazuje na razlike, u stvari izražavaju pozitivni smisao: lingvistički znakovi, čak i kao izolovani, nužno izražavaju lingvistički pojam. Štaviše, postoji identitet i sličnost između znakova. Apsolutna razlika ostvaruje se samo u sintagmatskoj suprotnosti - kada stoji »lice u lice« - sa Bogom (Izl., 33:11). Zbog toga se biblijski »strah od Boga« nalazi u temelju mudrosti i znanja (Ps., 111:10, Sol. priče, 1:7). Budući da se ono božansko odnosi na »zlatne golubice«, ezoterični predmeti izmiču pravoj artikulaciji. Takvi predmeti, po Majmonidovim (1135-1204) rečima, morali bi da se shvate na osnovu »sopstvenog učenja« i ostaju neartikulisani, ostavljajući samo »trag u duši«:

»U duši savršenog pojedinca postoje izvesna značenja koja bi, da su jezički artikulirana ili izražena u metaforama, mogla da se iskrive i da ne odgovore na nečiju nameru.«⁷⁷

U četvrtom poglavlju, ispitaćemo neke od rabinskih ideja o tekstualnosti. »Pisano« i »usmeno« odgovaraju pravnom statusu ugovora. Izvesne ugovorene obaveze shvataju se kao »pisane«, bile one stvarno »pisane« ili ne, a druge se shvataju kao »usmene«, čak i kada postoji pismena obaveza. Glavna razlika između »pisanih« i »usmenih« dokumenata odnosi se na ustanovu *deraša*. Videćemo kako pravo rabina da primenjuju *deraša* na Toru odgovara pravu suda da tumači »svetovne dokumente« (*šitre edjotot*), koje su na njega preneli njihovi zakoniti posjednici. Samo tekst koji je »pisan« i objavljen kao »knjiga« (*sefer*) može da bude predmet *deraša*. Pravo primenjivanja *deraša* izriče se u vezi sa predavanjem dela od strane samog autora. I obratno, svako pokoljenje mora da predaje tekst i da ga prenosi na sledeće, omogućavajući time novom naraštaju da stvori sopstvenu *deraša*. Vertikalno prenošenje čini mogućom (sinhronijsku) *deraša*; ono bi isključivalo nametanje horizontalne interpretacije sledećem pokoljenju. Kao što je to Sosir primetio »kontinuitet nužno pretpostavlja promenu, različite stepene pomaka u odnosu između označenog i označitelja.«⁷⁸ Baš kao što jezik sadrži u sebi dva nivoa (*šarah* i *mana*), za koje bi se moglo reći da su poput dva ogledala koja se jedno u drugom odražavaju, i usmena književnost sadrži u sebi dva različita žanra. *Agada* (poput *deraša*) bavi se diseminacijom ideje, dok se *alaha* bavi artikulacijom ideje i njenim prenošenjem u precizne formule. Da ponovimo, *agada* pretpostavlja refleksivno znanje. Mišna, koja predstavlja autoritativno telo *alaha*, sadrži u sebi ponavljanje i prenošenje na druge.

Budući da je Tora autoreferentna i slobodna od svih stranih elemenata koji bi mogli da je ograniče ili uslovljavaju, rabini su je shvatali kao *šira*, odnosno »pesmu«, »poemu«: poput poeme, Tora je u sebi dovršena i samu sebe objašnjava.⁷⁹ Pokazaćemo kako ovo samoodnošenje ne podrazumeva i proširenje samog teksta, *Tora še-bihtav* ili »pisani Zakon«, već *Tora še-beal pe* ili »usmeni Zakon«. Moglo bi se reći da uvijenost Svitka koja dozvoljava samoreferencijalnost jeste »duhovni Zakon« koji određuje metodološki horizont i tekstualnu logiku teksta.

Savremena kritička teorija predstavlja radikalni pomak u zapadnoj misli, koji je doneo sa sobom nove perspektive i novu metodologiju. Zahvaljujući tom pomaku, možemo da dođemo do dubljeg razumevanja rabinske semiotike i tekstualnosti.

Na Zapadu, »filozofija« se nalazi u hijerarhijskoj suprotnosti prema »retorici«. Ova suprotnost dalje proizvodi čitav niz hijerarhijskih opreka, na primer »spoljašnje/unutrašnje«, »sadržaj/kontekst«, »misao/jezik«, »govor/pisanje«. U tom smislu, »filozofija« je (baš kao i »retorika«) tipično grčka.⁸⁰

Rabinsko predanje jeste jedini intelektualni i kulturni pokret koji se još od antičkih vremena razvijao bez prvobitnog prekida - odnosno inauguralnog rascepa – što je za rezultat imalo beskrajni niz hijerarhijskih opreka.⁸¹ Poređenje saznanja sa »drvetom života« (Sol. priče, 3:18) nalazi se u osnovi organske povezanosti i međusobne zavisnosti svih subjekata saznanja. Kao što je to Majmonid rekao, »sve što postoji jeste poput jedne jedine individue«⁸²; to jest, čitava je Vaseljena organski povezana i međuzavisna.⁸³ Hebrejski um nije poznao autonomne, apstraktne, izdvojene subjekte ili ideje, koje se ispituju jedino u svojoj prvobitnoj intelektualnoj izolovanosti.

Rascep »filozofija/retorika«, koji postaje očigledan već u sukobu između Gorgije i Sokrata⁸⁴, predstavlja prelomni trenutak u intelektualnoj istoriji Zapada. U mitskom načinu razmišljanja, »logos znači i reč i ideja.«⁸⁵ Znanje obuhvata i značenje i artikulaciju značenja: značenje i književnost su zbog toga nerazdvojni i nemoguće ih je razlikovati. Podela znanja koja se temelji na suprotnosti »filozofija/retorika« i na kasnijoj pobjedi filozofije, donela je jednu novu zamisao značenja i jezika.⁸⁶ Značenje je određeno (univerzalnim) kategorijama mišljenja, i nezavisno je od bilo kojeg (pojedinačnog) jezika.⁸⁷ Jezik je samo sredstvo kojim se značenje saopštava; u idealnom slučaju, jezik bi trebalo da bude apsolutno nevin i nenametljiv. Isključivanje pisma od strane Platonove filozofije, kao i prevlast govorne reči nad pisanom, nalaze se u bliskoj vezi sa ovakvim poimanjem značenja i jezika.⁸⁸ Budući da su Grci mešali kategorije (pojedinačnog) jezika sa kategorijama (univerzalnog) mišljenja⁸⁹, usmena komunikacija stvorila je iluziju da se tu radi o saopštavanju »čistog« značenja.⁹⁰ Otuda suprotnost »prisustvo/odsustvo«. »Prisustvo« je moguće samo u usmenom saopštavanju, dok je pisanje posledica »odsutnosti«, odnosno nepojavljivanja »stvarnog« prisustva.

Takođe, superiornost govora u odnosu na pisanje podrazumeva i nemogućnost čitanja. Bilo bi idealno kada bi čitalac bio u stanju da se poistoveti sa naumom autora i da u potpunosti razume tekst. S obzirom da tako nešto nije moguće, svako čitanje moglo bi da se protumači kao »pogrešno čitanje.«⁹¹ Sa ove tačke gledišta, pisanje bi jedino moglo da se shvati kao »suplement« govoru, kao »spoljašnji« izraz značenja, u suprotnosti sa »unutrašnjim«, »prirodnim« smislom.⁹² Zbog toga, »filozofija« ne može da se »čita«. Obratno, »književnost« podrazumeva skretanje od izvornog smisla teksta i od istine.

Za Hebreje, značenje, označavanje itd., predstavlja neodvojivi deo teksta. Judaizam ne priznaje postojanje problema atekstualnosti: značenje je u funkciji teksta. Krajnji cilj čitanja jeste proizvođenje značenja, a ne otkrivanje nauma autora. Pozivajući se na *Sefer jecira*, »Knjigu stvaranja« (delo čiji prvobitni oblik vodi poreklo iz drugog veka), Horhe Luis Borhes primetio je sledeće: »Znam da ove knjige nisu bile napisane da bi bile shvaćene; one su stvorene da bi se tumačile, da bi podstakle čitaoca da sledi misao.«⁹³

Kao što ćemo videti, ovo se odnosi na sve tekstove koji se čitaju na semantičkom nivou, gde se reči shvataju kao *označitelji* (nasuprot semiotičkom nivou, gde se reči shvataju kao *označeno*). Prema tome, značenje nije dato, ono nije prisutno; pre se može reći da je ono proizvod značenja.

Jedna od funkcija *deraša* jeste negiranje suprotnosti »unutrašnje/spoljašnje«. U zapadnoj tradiciji, neki elementi teksta posmatraju se kao »suštinski« i »unutrašnji«, dok su drugi »slučajni« i spadaju jedino u *parergon* ili »ukras«, »opremu« teksta. U odnosu na analitiku estetskog prosuđivanja, Imanuel Kant (1724-1804) opisuje *parergon* kao »ono što je puki dodatak«. ⁹⁴ Taj dodatak nam omogućava da uokvirimo neki umetnički predmet i da pravimo razliku između »unutrašnjeg/spoljašnjeg«, »bitnog/nebritnog«, »suštinskog/slučajnog«, itd. Derida to objašnjava na sledeći način:

...svaka analitika estetskog prosuđivanja pretpostavlja da možemo da napravimo strogu razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg. Estetsko prosuđivanje *treba* da se odnosi na unutrašnju lepotu, a ne na nešto što bi joj bilo približno. Zbog toga je nužno znati – i to je fundamentalna pretpostavka, temelj sam – kako da se odredi ovo unutrašnje, uokvireno, šta bi trebalo da se isključi kao okvir *a* šta kao ono s one strane okvira. ⁹⁵

Kao suplement, »*parergon* upisuje nešto dodatno, nešto *spoljašnje* u ovo osobeno polje... ali čija transcendentna spoljašnjost dodiruje granicu, igra se sa njom, češe se i tare o nju, odnosno, drugim rečima, navaljuje na nju i iznutra se prostire toliko da unutrašnjosti i nema.« ⁹⁶ U analitičkim sudjenjima, ovaj okvir je »ono što nam omogućava da odredimo proceduru formalnosti, suprotnost između formalnog i materijalnog, čistog i nečistog, ispravnog i neispravnog, unutrašnjeg i spoljašnjeg«. ⁹⁷

Isto se može primeniti i na teoriju književnosti, pri čemu se izvesni elementi klasifikuju kao »nebitni«, »slučajni«, itd., kao oni koji jedino služe uokvirivanju teksta. U jednom *deraša*-tekstu, ne dozvoljava se *parergon*. Tačnije rečeno, čak i *parergon* teksta ili kaligrafsko ukrašavanje (*tagim*) mogli bi da proizvedu značenje: na taj način, »unutrašnje« je isto što i »spoljašnje«. Jedna od karakteristika rabi Akive i njegove škole - najuticajnijeg pokreta rabinskog perioda - bilo je primenjivanje *deraša* na sve elemente teksta, uključujući i sintaktičke partikule ⁹⁸ i kaligrafske ukrase. ⁹⁹ Proizvedeci značenja iz elemenata koji ne poseduju leksičko značenje i koji su zato »spoljašnji« ili »slučajni«, rabini su u stvari poricali bilo kakav temelj logici suplementa, odnosno razlici između »unutrašnjeg« i »spoljašnjeg«.

Za razliku od knjige kakvu zapadna tradicija poznaje, Svitak drevnih Hebreja je neograničen i neuokviren. Tora ne ni mogla da bude napisana na levoj strani Svitka. Dakle, ona se uvija ka unutra, ka desnoj strani lista, dok leva strana služi kao njena granica. Budući da je napisana na levoj strani lista i da ne može da se savije, knjizi je potreban spoljašnji element, okvir:

baš kao što je to slučaj sa umetničkim predmetima, svakoj knjizi je potreban *paregon*. Savijenost Svitka ka unutra pokazuje da je tekst u potpunosti referentan, pa tako i autoreferentan. Uočavamo da se za praznik Simhat Tora, kojim se proslavlja završetak čitanja Tore u sinagogi, početak Tore čita odmah posle njenog kraja.¹⁰⁰ Na taj način, uspostavlja se potpuna kružnost teksta. Rabinski princip da »Nema ničeg ni pre ni posle Tore« pretpostavlja apsolutnu istovremenost Tore: njena referentnost ne bi mogla da bude ograničena hronološkim obzirima¹⁰¹.

Budući da rabinsko predanje ne priznaje početni rascep između filozofije i retorike i budući da zahteva da se na tekst primene kategorije koje su isključene iz tradicionalnih zapadnih analiza književnog dela, ono ne bi moglo da se shvati u odnosu na hijerarhijske suprotnosti koje su svojstvene zapadnom načinu mišljenja. Ova situacija sada se ubrzano menja. Savremena kritička teorija osporava mnoge premise i kategorije koje razdvajaju zapadnu teoriju književnosti od rabinske. Strukturalistička i poststrukturalistička kritika ne priznaju više tradicionalno razgraničavanje disciplina; lingvistika, psihologija, antropologija, itd. sada se primenjuju u analizi književnog dela. Granica između kritičke teorije i filozofije više nije jasna. Tačnije, čini se da kritička teorija uključuje »filozofiju« i na mnogim mestima ona zaista potiskuje obrazovne i intelektualne delatnosti koje se tradicionalno vezuju za filozofiju.

Rezultat ove promene jeste zajednički teren, na kojem bi mogli da se istražuju neki od temeljnih principa koji se nalaze u osnovi rabinske interpretativne i književne teorije, služeći se pojmovima savremene kritičke analize.

Mada se bave istim problemom (napetošću između idealnosti i artikulacije) i mada su povezana zajedničkom idejom, svako od pet poglavlja ovog rada predstavlja odvojenu celinu i može zasebno da se čita. Takođe, u zavisnosti od intelektualnog zaleđa čitalaca, ova poglavlja mogu da se čitaju različitim redosledom. Za savremenog čitaoca koji se bavi kritičkom teorijom, prvo i drugo poglavlje mogli bi da služe kao uvod u suptilno područje jevrejske idealnosti. Poznavaoci rabinske književnosti, mogli bi da pođu od četvrtog i petog poglavlja. Treće poglavlje uvodi medievaliste (ili one koji misle u kategorijama Srednjeg veka) u karakteristike jevrejskog mišljenja. Zatim, u zavisnosti od svojih intelektualnih sklonosti, čitalac bi dalje mogao da uđe ili na polje jevrejske tekstualnosti ili na polje jevrejske idealnosti. Očigledno je, kao što to pažljivi čitalac već zna, da različiti načini čitanja zavise od perspektive koju čitalac ima, kao i od njegove percepcije ove knjige.

Konačno, uprkos mnogobrojnim pozivanjima na odlomke iz Talmuda i uprkos njihovim brojnim analizama, uzdržali smo se od toga da proučavamo Talmud kao nezavisni predmet. Talmud (nastao oko 499.), koji je bio tradicionalno obeležje elitne rabinske misli i idejnosti, danas spada među najmanje poznate jevrejske teme. Jedno od mogućih poglavlja, pod nazivom

»Retorika: predanje i tradicija«, ako bi se adekvatno razvilo, imalo bi jednostrane posledice. Iz tog razloga, na ovom mestu nećemo da proučavamo unutrašnju putanju takozvanih »srebrnih tačaka«. Bilo bi najbolje kad bismo se tom temom bavili u posebnom radu.

I.

PISANJE I GRAFITI

Jevrejin ostaje sam sa svetim tekstom. On se neprekidno sa njim suočava. Čini mi se da upravo u tome počiva velika udaljenost od hrišćanstva i onoga što bi hrišćanstvo predstavljalo. I upravo tu počinje sloboda izbora, upravo tu počinje ona smelost koja Jevrejinu daje pravo da se u svakoj reči približi Bogu. Odatle potiče privlačnost njegove moći razumevanja, tu je poreklo njegove trpeljivosti, koja prelazi preko zablude, imajući u vidu to da ona potiče iz iskrenog pristupa, autentičnog tekstu. Tu kao da predanje ima poverenja u čoveka: trenutna greška jeste samo dopušteni stupanj ka istinskom razumevanju. Možda čak i predviđeni stupanj. Očigledno nepoštovanje koje Jevrejin pokazuje prema svetom tekstu znak je njegove odanosti Reči Božijoj.

Edmond Žabe

Odnos pisanja i grafita najbolje bi mogao da se shvati na osnovu razlikovanja koje je Emil Benvenisti (1902-1976) pravio između semantike i semiotike. Ukratko rečeno, znak je jedinica semiotičkog sistema. U semiologiji, znak ima određenu vrednost kao izdvojen, kada se spoznaje na osnovu konvencije i neposredno prepoznaje. Zbog toga, dvosmislenost vodi do narušavanja koda i rušenja sistema. Rečenica se javlja na semantičkom nivou, i sadrži u sebi znak (reč), ali nije puki zbir znakova: rečenica predstavlja celinu koja se ne može svesti na vrednost zbira njenih delova. Smisao rečenice »prvo se shvata kao celina, a onda se ostvaruje i deli u pojedinačnim 'znakovima', odnosno »rečima«. U semantičkom smislu, vrednost znaka određena je kontekstom. Na taj način, budući da se semiološki nivo znaka spoznaje na osnovu konvencije i da se njena tačna vrednost određuje kroz paradigmatički odnos prema nekom idealnom modelu, na semantičkom nivou znak se spoznaje kroz interpretaciju i njegov smisao utvrđuje se kroz sintagmatsku suprotnost prema drugim znakovima u rečenici.¹

Jedinstvenost jezika vodi poreklo iz činjenice da on u sebi ima i ono semantičko i ono semiotičko i da se u jeziku isti znak (reč) upotrebljava kako bi se ostvarila oba ova sistema². Videćemo da ona dva nivoa jezika koji su Jevrejima arapskog govornog područja poznati kao *šarah* ili »smisao« i *mana* ili »značenje« odgovaraju ovoj razlici između semiotike i semantike.³ Još je Filon uočio dva aspekta jezika. O ljudskom govoru (*logosu*), Filon je

ustanovio da »ima dva aspekta, od kojih je jedan nalik izvoru, a drugi onome što iz njega izvire«. U pojmovnom smislu, »'logos' na kojem počiva ljudsko sporazumevanje podseća na izvor i naziva se 'razumom'«. Stvarna artikulacija ili »izgovaranje ustima i jezikom« mogla bi da se uporedi sa onim što dolazi iz izvora i naziva se »govorom«. ⁴ Na semiotičkom nivou, rešetka »reč/značenje« je apsolutna i nepovrediva. Dvosmislenost je kategorički isključena. Moguće je samo jedno ispravno značenje, koje se ili prepoznaje kao takvo ili se uopšte ne prepoznaje. Jezik funkcioniše kao neka vrsta »provodnika« kojim se prenosi »naum« govornika. Na ovom nivou, spona između teksta i autora je formalna i neopoziva. Konačno, zadatak čitaoca je da »prepozna« »pravo« značenje teksta, smisao koji je autor imao na umu. Na semantičkom nivou, rešetka »reč/značenje – autor/tekst« nije operativna. Pre interpretacije, tekst se javlja u polisemičnim strukturama koje imaju više od jednog značenja; na ovom stupnju, dvosmislenost (ili zabludnost, kako bi Majmonid rekao) jeste nešto suštinsko. Ova dvosmislenost uvlači čitaoca u proces stvaralačkog izbora. Kroz »interpretaciju«, čitalac je u stanju da preradi značenje teksta. Zajedno sa Rolanom Bartom možemo da kažemo da je čitalac na semantičkom nivou zaista *écrivain* (pisac – prim.prev.). On određuje sopstvene kontekstualne veze i na taj način stvara »poruku« i »tekst«. U tom smislu, »Knjiga mora da ide dalje od namere autora«. ⁵

Postoje dve vrste čitanja: semiotičko čitanje je pasivno i nalazi se u službi otkrivanja značenja teksta koje je autor imao na umu, kao u Borhesovom »Pjeru Menaru, autoru Don Kihota«. U semantičkom čitanju, svaka interpretacija teksta nalik je Borhesovoj »Vavilonskoj biblioteci«. ⁶ Čitanje, dakle, pretpostavlja i krizu izbora i predstavlja proces transformisanja višesmislenosti u tekst sa jednim jedinim značenjem. ⁷

Grafiti, u slici ili u reči, odnose se na semiotiku: značenje se »prepoznaje« i spoznaje na osnovu konvencije. Grafit je nedvosmislen, isključuje interpretaciju i istovetno ga shvataju svi oni koji se sa njim sreću. U grafitu, čitava rečenica funkcioniše kao znak, to jest, na semiotički način: do smisla se dolazi na osnovu prepoznavanja, a ne na osnovu interpretacije. Njega prepoznaju čak i oni koji ne govore jezikom kojim je grafit napisan, kao u slučaju grafita »Jenki, vrati se kući« u neanglosaksonskim zemljama. ⁸ Poput znakova u životinjskoj komunikaciji, grafit, kada se njegov smisao jednom prepozna, izaziva neposredan i nedvosmislen odgovor. »Grafit« sadrži u sebi slogan, politički ili komercijalni, koji ima čistu semiotičku funkciju. Ključni simboli iz kojih se slogani sastoje (»ljubav«, »štednja«, »agresija«, »ekologija«, itd.) identifikuju poruku grafita. ⁹ Budući da slogani i njihovi ključni simboli funkcionišu semiotički, oni isključuju razlike u interpretaciji. Sada možemo da razumemo zbog čega

jedna očigledna funkcija koju ključni simbol ima jeste izražavanje iskustva koje je zajedničko za svakog u državi, od moćnika, preko filozofa, pa sve do najnižih slojeva. Zaista, jedno od nekolicine iskustava koje povezuju

ljudska bića, bez obzira na rasu, regiju i zanimanje, partiju ili religiju, jeste izlaganje istog skupa ključnih reči.¹⁰

»Postoji izvesna privlačnost«, primećuje Harold Lasvel, »u razmišljanju o tome koliko ljudskih bića povezuje nit koja je supstancijalna koliko i odjekivanje imena ili jeka slogana.«¹¹ Budući da se ljudske misli i osećanja menjaju u pogledu pojedinačnih stvari i događaja, »ključni simbol uzlazi direktno u vidno polje svih ljudi i donosi sa sobom element zajedničkog iskustva.«¹²

Jedan od najznačajnijih aspekata grafita jeste nametanje onoga što bi moglo na pravi način da se opiše kao »horizontalno čitanje« (sinhronijsko čitanje). Ova vrsta čitanja odbacuje interpretaciju, pa tako i vertikalno (dijahronijsko) prenošenje na publiku koja nije voljna ili nije u stanju da učestvuje u onom »zajedničkom iskustvu« koje ključni simboli izazivaju.¹³ Odnos grafita i čitanja najbolje bi mogao da se razume na primeru Kanetijevog dela *Mase i moć*. Pripadnici mase grafit shvataju jednoobrazno; oni koji ga odbacuju pripadaju protivničkoj masi. Ovaj osećaj apsolutne usaglašenosti izaziva nadmoćno osećanje jednakosti koje je prisutno u masi. Upravo u vezi sa ovim osećanjem, Kaneti je napisao:

*Unutar mase postoji jednakost. To je apsolutno i neosporno i sama masa ovo nikad ne dovodi u pitanje. To je od fundamentalnog značaja i na osnovu toga masa bi čak mogla da se definiše kao stanje apsolutne jednakosti. Glava je glava, ruka je ruka, i razlike između pojedinačnih glava i ruku nisu bitne. Zbog ove jednakosti, ljudi postaju masa i skloni su previdanju svega onoga što bi tu jednakost moglo da umanji. Svaki zahtev za pravdom kao i sve teorije o jednakosti u krajnjem slučaju crpe svoju energiju iz stvarnog iskustva jednakosti koje je dobro poznato svakom ko je jednom bio deo mase.*¹⁴

Takođe, postoje i »nacionalni masovni simboli« koji imaju za cilj podsticanje nacionalnog jedinstva i identiteta: »Svaki pripadnik nekog naroda uvek vidi sebe ili sopstvenu sliku, u jednom utvrđenom odnosu prema onom naročitom simbolu koji je dobio najveći značaj za njegov narod... Nacionalna samosvest menja se samo tada kada se njeni simboli menjaju.«¹⁵

Nacionalni simbol Hebreja je Knjiga. Tu ideju izrazio je Seadja Gaon (882-942), kada je rekao »da je naš narod, narod sinova Izraelovih narod zahvaljujući svojim zakonima (*bišaraia*).¹⁶ Tu se pod »zakonima« (*šaraia*) misli na samu Toru. Međutim budući da Knjiga zahteva »tumačenje« i »čitanje«, ovaj simbol podrazumeva sopstvo i različitost. »Stepen različitosti među Jevrejima, kako u pogledu njihove prirode, tako i u pogledu izgleda, spada u najneobičnije pojave koje postoje«, primećuje Kaneti. »Jevreji se razlikuju od drugih naroda, ali se, u stvari, najviše razlikuju između sebe.«¹⁷ »Masa« Knjige nije ni nalik na neku drugu masu. Kaneti je opisuje kao »ogoljenu masu.«¹⁸

U hebrejskoj misli, Knjiga i Pustinja uzajamno se uslovljavaju. Kada Se Bog otkrio Mojsiju i obavezao ga da oslobodi Jevreje, reči kao »sloboda« i »oslobođenje« nisu bile u upotrebi. Ideja oslobađanja iz ropstva, izražena je kao »odlazak na trodnevno putovanje u pustinju, radi prinošenja žrtve Gospodu Bogu našem« (Izl., 3:19; 5:3), kao da Bog ne bi mogao da se shvati bez ovog prvobitnog putovanja u pustinju. Karakteristično je da je Mojsije odbio Faraonovu ponudu da služi Boga »u zemlji«. (Izl., 8:21-24).

Pustinja, poput »praznog prostora« u delima rabina, jeste suštinski element pisanja. »Taj prostor, taj beli interval«, pisao je Žabe, »daleko od toga da odvaja dve reči, ujedinjuje ih.«¹⁹ U stvari, pustinja je sam uslov govora: »Reč može da obitava jedino u tišini drugih reči. Prema tome, govoriti znači oslanjati se na metaforu pustinje, na prostor prašine ili praha, gde se pobedonosna reč nudi u svojoj bezgraničnoj nagosti.«²⁰

Otkrovenje, kao govor u njegovoj apsolutnoj nagosti i prozirnosti, nužno se dešava u Pustinji. »Jedino bi u pustinji, u prašini naših reči, sveta reč mogla da bude otkrivena. Nagost, prozirnost reči, nužno se ponovo zadobija svaki put kada se nadamo govoru. Lutanje je stvorilo pustinju.«²¹

Odnos ovoga prema ideji tišine i negativiteti je očigledan.²² Pustinja je ta negacija, svojstvena za pisca kojoj, kao što je Blanšo rekao, pisac teži »negiranju koje nije negiranje ovoga, onoga, svega, već jedno čisto i prosto ne«. ²³ Poput Pustinje same (Pon. zak., 1:19; 8:15), ovaj tip negacije pretpostavlja jedan poseban tip »straha«:

Strah ne dozvoljava pustinjaku da bude sam. Taj strah ga lišava sredstava pomoću kojih bi mogao da stupi u izvestan odnos prema drugom, čineći ga još udaljenijim u odnosu na sopstvenu realnost čoveka nego što bi bio kada bi se iznenada preobrazio u neku štetočinu; međutim, pošto se tako ogoljava i pošto gotovo biva sahranjen u svojoj čudovišnoj pojedinačnosti, strah ga ponovo baca k sebi i, u jednoj novoj mucu iskušavajući je kao zračenje koje guši, on sebe pogrešno shvata kao ono što nije, i preokreće svoju samoću u izraz svoje komunikacije, a svoju komunikaciju u smisao koji je pretpostavljen njegovom usamljenošću i u ovoj sinonimnosti pronalazi novi razlog sa strah, pridodat već postojećem strahu.²⁴

Zbog toga Pustinja, poput negativiteta koji predstavlja, nije besplodna, nije puka praznina ili odsustvo stvari. Pre bi se moglo reći da je plodna i da nosi u sebi dinamičnu kreativnost:²⁵ *haira* ili »zabludlost« jeste proizvod Pustinje.²⁶

Budući da je Pustinja apsolutni uslov Knjige i budući da Knjiga u stvari pretpostavlja Pustinju (bez jedne nema ni druge), moglo bi se reći, zajedno sa Kanetijem, da je Pustinja nacionalni simbol Hebreja:

Slika ovog mnoštva ljudi koji su iz godine u godinu lutali pustinjom postala je masovni simbol jevrejskog naroda. I do dana današnjeg on je ostao upečatljiv i razumljiv kao što je u početku bio. Jevrejski narod je video sebe kao narod pre nego što je nastanio zemlju (Kanan, odnosno Izrael – prim prev.) i onda bio rasut; on vidi sebe u svojim seobama. U ovom stanju kompaktnosti Jevreji su primili svoj zakon. Ako je ikada neka masa

imala cilj, onda je to bila ova masa. Njima su se dešavale mnoge pustolovine, i one su za njih bile nešto svakidašnje. Masa koju su oni predstavljali bila je jedna *ogoljena* masa; u ovakvoj društvenoj sredini jedva da je postojalo ono čime se ljudi u svojim pojedinačnim životima normalno bave. Oko njih nije bilo ništa osim peska, koji predstavlja najogoljeniju od svih masa; slika peska je najpogodnija da se izrazi osećaj prepuštenosti samom sebi, kakav je ova lutalačka povorka morala da ima. (...) Trajanje njihovog lutanja od naročitog je značaja. Ono što je ova masa trpela četrdeset godina moglo bi kasnije da se protegne na bilo koji vremenski period.²⁷

Izuzetno je značajna činjenica da su izvan Svete Zemlje, na Arabijskom poluostrvu – u predelu kojim je vladala pustinja, Hebreji otkrili svoj identitet kao *Ahlu-l-Kitabu* ili »naroda Knjige«. Zbog toga što su se *izdvajali* kao »narod Knjige«, čak su ih i *jahili* ili »nepismeni«, »neobrazovani« predislamski Arapi prepoznavali kao takve.²⁸ Štaviše, ovo poistovećivanje »Knjiga – narod Knjige« bilo je prisutno u Svetoj zemlji još u rimsko doba. Običaj da Jevreje spaljuju zajedno sa njihovom Knjigom²⁹, govori o tome da su Rimljani blisko povezivali ove dve predstave, baš kao što se to i kasnije činilo. Što se tiče srednjovekovnog poistovećivanja Hebreja sa Talmudom, Rafael Kansinos-Asens (1883-1964) zapaža da se »još nijedan narod nije dovodio u tako blisku vezu sa svojom knjigom«. I zatim dodaje:

U danima srednjovekovnih progona, narod i knjiga delili su istu zlehdudu sudbinu i goreli su u istom plamenu, na istoj lomači i stradali od istih oštrih mačeva, prenosili jedno na drugo istu predodređenost na patnju, isti ničim izazvani povod za mučenje. Ponekad su lomače potpaljivane da bi na njima goreli oni koji su okrivljeni da su i očima i dušom bili vezani za opaku knjigu; u drugim prilikama, sama knjiga bila je ranjavana i paljena, kao (da je) živo stvorenje, kao da je čarobnjak optužen za zla dela. Ne jednom, ova knjiga je bila spaljivana po naređenju biskupa, i to na isti način na koji su bila spaljivana, ovenčana *korozom* (šešir koji je predstavljao znak sramote) i obučeni u nedostojnu odeću, ona nesrećna stvorenja koja su bila kriva zbog toga što su je čitala.³⁰

Izvan odnosa »Knjiga – narod Knjige« čitanje je kategorički isključeno: pisanje postaje grafit i knjiški čovek dolazi na mesto čoveka Knjige. U *Auto da Fé*, Ellijas Kaneti se bavi prirodom knjige i knjiškog čoveka u zapadnoj tradiciji. Kin, glavni lik u *Auto da Fé* tipičan je primer knjiškog čoveka. »Zbog toga sam ga video« piše Kaneti, »kao knjiškog čoveka, i to tako snažno kao da je njegova veza sa knjigama bila mnogo važnija od njega samog.«³¹ Te su knjige bile napisane na jeziku koji je Kinu bio nepoznat, to su bile knjige koje on nikada nije čitao, koje nikada ne bi ni mogao da čita, čiji je sadržaj tuđ, nelogičan i nedokučiv, i njemu i svetu kojem pripada. »Knjige« su bili predmeti koji treba da se poseduju i čuvaju, ali ne i da se čitaju. Knjige izazivaju krizu: Kin (na nemačkom »bor«) jeste »zupaljive prirode«.³² Kao pravi knjiški čovek, on krizu okončava spaljivanjem: on završava tako što spaljuje i sebe i svoje knjige.³³ Za razliku od Pustinja Knjige, spaljivanje nije

»metafora... prostor praha i pepela«, gde se govor pokazuje u totalnoj ogoljenosti.³⁴ Ono je čin uništavanja, jednostavan i nedvosmislen, u kojem knjige i sve ono što one predstavljaju postaju *instrument* i *objekat* pustošenja. Kroz Kinov lik, Kaneti dolazi do jedne lične Pustinje, Pustinje koja je za Kanetija, baš kao i za Žabea, lična tvorevina. Razmišljajući o Kinovom kraju, Kaneti primećuje:

(...) i osećao sam da moje sopstvene knjige na neshvatljiv način privlače takvu sudbinu. Možda sam kriv zato što sam Kinu dozvolio da dođe u vezu sa knjigama. Možda bi bilo pravedno da sam zbog njega žrtvovao svoje knjige; ali šta god da je slučaj, one me se odriču i shvatam da gorim, prazan i slep, u pustinji koju sam sâm stvorio.³⁵

Vrsta »čitanja« karakteristična za knjiškog čoveka odražava suštinski monolingvizam koji je bio svojstven za stare Grke i za njihovo odbacivanje uticaja stranih kultura. Arnoldo Momiljano pokazao je da Grke, za razliku od drevnih Hebreja i Rimljana, koji su učili grčki, nikada nije zanimalo učenje nekog stranog jezika. Monolingvizam se javlja kao suštinska crta grčkog duha:

To je samo jedna od manifestacija onoga što bismo mogli da shvatimo kao normalan stav Grka prema stranim civilizacijama, kakav nam je poznat iz vremena posle Homera. Nije bitno da li je Homer bio u pravu ili ne kada je Trojance razumeo kao one koji govore grčki. Bitno je to što je njegovo veoma humano razumevanje sukoba pretpostavljalo monolingvizam.³⁶

»Do dijaloga sa Grcima je došlo«, piše Momiljano, »zato što su Rimljani i Jevreji to želeli.«³⁷ Kada su Grci dolazili u dodir sa nekom stranom kulturom, »čutanje ili uzmicanje bile su uobičajene reakcije.«³⁸ Ovo se naročito vidi u njihovim književnim prikazima orijentalnog sveta i mudrosti:

S druge strane, ovi zaključci isuviše jasno potvrđuju staru averziju Grka prema stranim jezicima. Gotovo da niko nije imao toliko lingvističkog znanja da bi bio u stanju da prepozna prevaru. Potpuno je istinito da je u Grčkoj, posle Platona, istočnjački mudrac postao nešto stvarno. (...) Međutim, ono što se izdavalo za njihove misli u velikoj meri bilo je grčka izmišljotina. (...) Bio je stvoren jedan nestvarni orijentalni svet, kako bi se zadovoljila žudnja za otkrivenom i mističnom mudrošću.³⁹

Monolingvizam dobija svoj filozofski izraz u grčkoj metafizici i u aristotelovskoj logici, gde su grčke lingvističke osobenosti pogrešno protumačene kao univerzalne kategorije ljudskog uma. Kao što je to Benvenisti pokazao, »Aristotel je naprosto poistovetio apsolutno zaključivanje sa izvesnim fundamentalnim kategorijama jezika na kojem je mislio.«⁴⁰ Ovo upravo počiva na pojmu »bića« (baš kao i čitava grčka metafizika), koja se ne temelji na univerzalnim kanonima ljudskog mišljenja, već na jednom specifičnom kvalitetu grčkog jezika:

Ovo naglašavamo zato što je u jednoj takvoj jezičkoj situaciji postalo moguće da nastane i da se razvije čitava grčka metafizika »bića«. (...) Naravno, nije jezik taj koj. je davao pravac metafizičkoj definiciji »bića« –

svaki grčki mislilac imao je sopstvenu definiciju – ali zahvaljujući jeziku bilo je moguće da se »biće« postavi kao opredmećeni pojam kojim bi filozofsko mišljenje moglo da rukuje i da upravlja i koji bi moglo da analizira, baš kao i bilo koji drugi pojam.⁴¹

Monolingvizam se zasniva na jednodimenzionalnom shvatanju jezika: govori i misao se u potpunosti mogu svesti jedno na drugo. Prema tome, semiotičko i semantičko jesu u osnovi identični i upravljaju se prema istim principima. Ovo odgovara Platonovom shvatanju govora (*logosa*) kao *apofansisa*, to jest, »pokazivanja« ili »otkrivanja« (za razliku od filonovskog *logosa*).⁴² Na taj način, znanje o semiotičkom pretpostavlja znanje o semantičkom. U tom pogledu, svako znanje se može svesti na ono što Majmonid označava kao *šarah al 'ism*, odnosno, na lingvističku analizu.⁴³ Drugi jezici i civilizacije smatraju se pogrešnim samo zbog toga što se u njima primenjuje drugi semiotički sistem. Ovakvo shvatanje jezika i znanja nalazi se u temelju grčkog davanja prvenstva usmenoj tradiciji, kao i njihovog nepoverenja u pisanu reč. Mudrost se prenosi samo usmeno, a nikako pismenim putem. Grcima je tuđa zamisao o svetosti knjige. U pogledu statusa koje su pisari imali u antičkoj Grčkoj, David Nunes Karvaljo (1848-1926) napisao je sledeće: »Ovi ljudi nisu uvek bili najcjenjeniji. Drevni Hebreji su ovaj poziv smatrali plemenitim, dok su se Grci prema tim osobama dugo odnosili kao prema prognanicima.«⁴⁴

Monolingvizam se konačno razrešava u jednom naročitom obliku kružnog zaključivanja: jedino je zapadna misao istinski »filozofska«, to jest, ona može da vrednuje sve druge sisteme, ali nijedan drugi sistem ne može nju da vrednuje.⁴⁵ Na sličan način, učena kritika uvek se odnosi na druge sisteme, ali nikad na sopstveni sistem. Kao što je Momiljano rekao:

Za naše vreme karakteristična je činjenica da imamo toliko rasprava o religijskim idejama nerazvijenih zemalja, dok su analize naših sopstvenih religijskih verovanja malobrojne, i jedino imaju za cilj da nas uvere u njihovu verodostojnost. Zadnjih godina, u Italiji se pojavilo više knjiga o jeretičkim sektama nego knjiga koje se bave modernim katoličanstvom. Ljudi koji bi mogli da osvetle savremenu scenu, govoreći o istini u njenom istorijskom kontekstu, još uvek nisu našli svoju publiku.⁴⁶

Identifikacija semantičkog i semiotičkog vodi upravo do ideje »sveobuhvatne biblioteke« koju je Borhes tako majstorski obradio. U osnovi, ova ideja polazi od toga da bi slučajna kombinacija reči ili univerzalnih ortografskih simbola, ponovnim kombinovanjem u svim mogućim varijacijama, mogla konačno da sadrži u sebi »sve što se može izraziti: i to na svim mogućim jezicima«. Sve znanje, prošlo i buduće, bilo bi nekako obuhvaćeno u njoj: »Sve: detaljna buduća istorija... gnostičke propovedi Bazilida, pesme sirena, tačni katalog biblioteke, kao i dokaz da je katalog lažan.« Ta Biblioteka bila bi »Vavilonska biblioteka«, u kojoj značenje nije moguće; na svaki razumljivi stih dolazili bi bilioni suludih kakofonija, verbalnih smešateljstava i nepovezanosti. Stvarna uloga takve biblioteke

sastojala bi se u kategoričkom isključivanju svakog znanja. U zaključku Borhes piše:

Između ostalog, duh ima običaj da stvara jezive fantazije. On je izmislio pakao; predodređenost, predodređenost na pakao, platonske ideje, himeru, sfingu, neprirodne infinitezimalne brojeve (čiji delovi nisu manje sadržajni od celine), maske, ogledala, opere, čudovišna trojstva: Oca, Sina i nepromenjivi duh, spojene u jednom jedinom organizmu... Pokušao sam da sačuvam od zaborava jedan ne tako veliki užas: ogromnu, protivrečnu biblioteku, čije su vertikalne pustinje knjiga podložne riziku neprekidne metamorfoze, koja sve potvrđuje, koja sve poriče i koja sve meša – poput nekog pomahnitalog boga.⁴⁷

I »vertikalne pustinje knjiga« i Pustinja Knjige nastaju u trenucima »krize« - prva nastaje kada se slama čovekovo razumevanje samog sebe i čitavog sveta, a ona druga, po ostvarenju tišine reči. One se razlikuju po svom smeru. Pustinja Knjige prostire se horizontalno, to jest, sinhronijski. Ona se dešava kada čovek Knjige iskušava tišinu knjiga, tišinu »pustinje kao lične tvorevine« Žabea i Kanetija. Konačno, ovakvi trenuci mogu da vode do pisma i do novog stvaranja, koje se shvata kao jedna »interpretacija« Knjige. »Vertikalne pustinje knjiga« prostiru se dijahronijski, od jedne generacije ka drugoj. Budući da ovakve pustinje duguju svoje postojanje samim knjigama, sređujući »Sveobuhvatnu biblioteku«, kao što je to slučaj sa Kinom, izlaz iz krize vidi se u spaljivanju. U međuvremenu, ono što prelazi s jednog pokoljenja na drugo jesu vrtoglave police – police koje brišu dnevnu svetlost i u kojima prebiva haos« - one su sama suština Sveobuhvatne biblioteke.

Ideja »naroda Knjige« sadrži u sebi verovanje da je za Jevreje Knjiga jedina od svih knjiga. Jevreji sa arapskog govornog područja označavali su Toru terminom *il sifr* ili »knjiga«, baš kao što su je helenistički Jevreji nazivali *biblion* – »knjiga«, u množini *biblia*; otuda naša reč »Biblija«. Iz ove perspektive, »pisanje« ne prethodi Knjizi. Pre bi se moglo reći da je ono uzgredni proizvod Knjige. Eupolemus (drugi vek pre n.e.), jedan od najranijih jevrejskih istoričara, ustanovio je da su sa Torom Mojsije i Jevreji prvi doneli pismo čovečanstvu.⁴⁸ U rabinskoj književnosti, »pisano« znači ono što je sadržano u Knjizi. I »čitanje« se može primeniti jedino na Pismo. Prema tome, ono se označava i kao *mikra* ili »čitanje«, to jest, kao »ono što se čita ili što može da bude pročitano«. (Njegov semantički ekvivalent, *kur'an*, koji su uveli Jevreji na Arabijskom poluostrvu, konačno je počeo da označava muslimansko Pismo.)⁴⁹ »Čitljivost« Tore jeste ono po čemu se ona razlikuje od drugih pisanih sastava i što je čini knjigom; samo na taj način ona može da postane Knjiga. Druga pisana dela ne čitaju se kao knjige (možda zbog toga što čitaoci ne »čitaju« u pravom smislu te reči ili zbog toga što su ta pisma grafiti koji isključuju »čitanje«).

Rabini su pravili razliku između »(formalnog) čitanja«, u kojem se tekst peva prema pravilima biblijske prozodije i »čitanja u kojem se čitaju slova«,

tj. »neformalnog čitanja«.⁵⁰ U prvu klasu spada isključivo kanonska književnost. Svi drugi spisi, čak i ako su poštovani kao Knjiga Propovednikova, treba da se čitaju »kao što se čitaju slova«.⁵¹ Rabini su zaista govorili da je onaj ko je čitao (*akore*) vankanonske knjige« to jest, pevao tekst u skladu sa biblijskom prozodijom, »izgubio svoje mesto u Svetu koju dolazi«.⁵²

U tome se sastoji fundamentalni aspekt hebrejskog »čitanja«, koji ima suštinski značaj za ispravno razumevanje i »pisma« i Knjige. Tekst Hebrejskog pisma sastoji se samo iz suglasnika. Vokalizacija (pisanje vokala) čini svitak obredno nevažecim. U jednom delu koje se pripisuje rabi Judi ibn Barzilaj al-Bargeloni (pozni jedanaesti vek),⁵³ formulisana su pravila vokalizacije i punktacije svitka Tore:

Zabranjeno je da se vokalizuje svitak Tore i vokalizovani svitak je obredno nevažeci. Kao što su nas učili o svitku: »Iz vokalizovanog svitka ne može da se čita; čak i kad bi se izbrisali vokali, iz njega ipak ne bi smelo da se čita.« Rabi Jehudaj Gaon (osmi vek), neka je blagosloveno sećanje na njega, rekao je: »Ne smeju se staviti dve tačke (u hebrejskom se dve tačke upotrebljavaju kao tačka) na kraj stiha i onaj ko to učini treba da ih izbriše.« Rabi Hajje Gaon (939-1038) poslao je *responzu* na arapskom učilištu rabi Nisima, neka je blagosloveno sećanje na njega, koja glasi: »U pogledu svitka Tore koji je bio vokalizovan... pisali smo o tome u *Zakonima o pisarima*: 'Vokalizovani svitak Tore ne može javno da se čita, čak i ako su vokali izbrisani'. Ukoliko se takav svitak iznese (da bi se javno čitao), trebalo bi da se vrati i da se umesto njega uzme drugi. On ne bi smeo da se čuva sa onim pokvarenim svitkom, koji je izgubio status »svitka Tore«.⁵⁴

Štaviše, »samo suglasnički tekst (*amasoret*) sme da se piše, dok za samoglasnički tekst (*amikra*) to ne važi«.⁵⁵ Značaj ovoga pravila naročito dolazi do izražaja u rečima koje su poznate kao *Kere-u-ktib*: »Čitaj to kao A ali ga piši kao B.«⁵⁶ Prema ovom pravilu, ako bi se ijedna od ovih reči čitala kao što je napisana, liturgijska pouka morala bi da se proglašuje nevažecom. Isto tako, ako bi se tekst čitao prema predaji koja se drži samoglasnika, svitak bi bio obredno nevažeci.⁵⁷

Tora u sebi sadrži dva tekstualna nivoa: na pisanom nivou, tekst se sastoji samo od suglasnika, što bi značilo da je kategorički nečitljiv; vokalizovani tekst morao bi da se usmeno prenosi i ne sme da se zapisuje, što ga (po zakonu) čini nezapisivim. Na taj način, pisanje i vokalizacija predstavljaju dva nivoa koja se uzajamno isključuju. »Čitanje« (*keria*) jeste tačka u kojoj se ova dva nivoa dodiruju. Čitalac mora u svom duhu da obezbedi vokale suglasničkom tekstu i da »ponovo, sam za sebe, stvori reč«.⁵⁸ »Čitanje« pretpostavlja živi odnos između čitaoca i teksta, gde se čitalac pridružuje autoru u stvaranju značenja.⁵⁹ Samo na taj način suglasnički tekst može da dobije smisao i značenje. Hebrejsko *keria* ili »čitanje« znači još i »zahtev« i »poziv« na označavanje.

Poštovani rabi David ibn Abi Zimra (1479-1573), čija je sinagoga u Kairu bila pod starateljstvom Žabeove porodice i u kojoj je sam Edmond Žabe službovao⁶⁰, objasnio je razliku između ova dva nivoa, kao i njihov uzajamni odnos. »Postoje dva (tipa) čitanja«, govorio je, »jedno je duhovno, a drugo je telesno«. Na suglasničkom nivou nalazi se »jedno drugačije, duhovno čitanje Tore, u kojem reči nisu artikulisane«, nasuprot »telesnom čitanju, u kojem dolazi do artikulacije reči«. Telesno čitanje odnosi se na »stvari koje se tiču čoveka« i ono se nalazi u osnovi pravne dimenzije Zakona.⁶¹ Na sličan način, na osnovu Tore i rabinske tradicije, Majmonid je ustanovio da je u svom prvobitnom obliku Božanski glas koji su Hebreji čuli u podnožju Sinajske gore bio neartikulisan: u početku, »oni su čuli samo strašan glas, bez artikulacije reči«. Taj glas, koji u rabinskoj tradiciji predstavlja osnovu za prve dve zapovesti dekaloga, Mojsije je artikulisao u reči upućene sinovima Izraela.⁶² »Mojsije je«, kaže Majmonid, »bio taj koji je učinio da oni čuju to (tj. prve dve zapovesti), kroz njegove sopstvene reči, u artikulisanim slovima koja se mogu čuti.«⁶³

Vokalni tekst koji su sinovi Izraela čuli od Mojsija nalazi se u osnovi njihovog saveza sa Bogom. U hebrejskom jeziku, »slušanje« (*šema*) blisko je povezano sa »razumevanjem« i »shvatanjem«, kao i sa »prihvatanjem« i »predavanjem«. ⁶⁴ Prema tome, pošto su ga sinovi Izraelovi jednom čuli i u duhu obradili, vokalni tekst je u stvari usmeni Zakon: određeni komentar (*piruš*) izvornog pisanog teksta. Kao što smo ranije primetili, Sefardi koji govore španskim jezikom, označavali su usmeni Zakon izrazom *Lej mental*, »duhovni Zakon«. Međutim, ovaj »duhovni Zakon« nije pasivan; on obrađuje vokalni tekst i »učitava ga u zapis«. ⁶⁵ Poput usmenog Zakona, vokalizacija Pisma jeste u stvari jedan *piruš* ili »komentar«. Ona bi, takođe, morala da se prenosi usmeno. ⁶⁶

Mistici su ustanovili da je Tora u svom prvobitnom obliku (*Tora keduma*), obuhvatala ono što je kasnije postalo poznato kao govorni i pisani Zakon. Do podele na »pisano« i »usmeno« došlo je *posle* artikulacije Zakona. ⁶⁷ U pogledu ovog učenja, rabi Elia Benamozeg (1822-1900) napisao je sledeće:

Da su ova dva zakona, pisani i usmeni zakon (kako ga nazivaju mistici), Reč i Kraljevstvo, međusobno povezani i ujedinjeni na jednom višem stepenu emanacije u ovoj višoj Mudrosti koja se naprosto označava kao Zakon, večni Zakon: *Tora keduma*, i Reč i Kraljevstvo, pisani zakon i usmeni zakon, posle ove podele predstavljaju samo dve polovine. ⁶⁸

Iz prethodnog sledi da čitanje nije i da ne može da bude onaj prvobitni dodir između čitaoca i teksta. Ne postoji »nevino čitanje«, »reči nikada nisu nevine«. ⁶⁹ Prvo, čovek »čuje« reč i »razume« je i konačno je »čita« u tekstu. U pogledu Tore, Majmonid je učio da se čitanje uči posle pisanja, na kraju obrazovnog procesa. Na sličan način, jedan pesnik iz jevrejskog plemena Nadir u Medini, kada je nabrajao suštinske odlike učenosti kojima su jevrejski učenjaci davali prvenstvo, čitanje određuje kao najviši stepen. ⁷⁰

Prema rabinima, Pismo ima svoj izraz i na semiotičkom i na semantičkom nivou. Prvi nivo naziva se *pešat*, što se obično prevodi kao »doslovni smisao«, ali ta reč u stvari ima značenje »opšteprihvaćenog« smisla Pisma.⁷¹ Drugi nivo je *deraša*, rabinska metodologija egzegetike Pisma. Jevreji sa arapskog govornog područja povezivali su *deraša* sa *tavil* ili »izlaganjem«, »opisom«; (ta se reč obično prevodi kao alegorija, ali u stvari ima značenje nedoslovne, što će reći, semantičke interpretacije).⁷² *Pešat* ima za cilj da izloži naum autora, kako je izražen u tekstu. *Deraša* tekst tumači *nezavisno* od namere autora. Elementi teksta ne saopštavaju značenje koje imaju na semiotičkom nivou; *deraša* nije zbir svakog od njenih sastavnih delova. Kao i u svim ostalim semantičkim sastavima, elementi *deraša* dobijaju svoju vrednost kroz sintagmatsku opoziciju. Na semantičkom nivou nema objektivnog značenja. *Deraša* je kreativni sastav čitaoca koji deluje kao *l'écivain*.⁷³

Specifična spona između jednog naroda i jedne knjige ostvaruje se samo u procesu *deraša-tavil*. Iako mnogi narodi koriste *tavil* metodologiju u analizi književnosti i drugih disciplina, ona kao prvo, u pravom smislu može da se primeni samo *na Knjigu* i kao drugo, nju može da primenjuje samo *narod Knjige*. Izvan ovog odnosa »Knjiga - narod Knjige«, *tavil* je nelegitiman.

Ovo će biti jasno pošto se uvidi da funkcija *deraša-tavil* nije semiotička ili »očigledna« (na arapskom, *zahař*); ona se odnosi pre na ono semantičko, koje je »skriveno« (na arapskom *batn*) i koje obrađuje čitalac koji deluje kao *l'écivain*.⁷⁴ Idući stopama Jude Halevija (oko 1075-1141),⁷⁵ Majmonid je tvrdio da samo Tora ima izvorni *batn*.⁷⁶ Zbog čega? Ovo pitanje povezano je sa gledištem koje je izrazio rabi Nisim Gaon da jedino Jevrejini može da primeni *tavil* na Toru. U jednoj *responzi*, on je odbacio *tavil* koji je u suprotnosti sa jevrejskom tradicijom, pozivajući se na to da je ova metodologija isključivo pravo jevrejskog naroda.⁷⁷ Na sličan način, Majmonid je odbacivao kritiku sektaša⁷⁸ i nejevreja⁷⁹ čiji je temelj *tavil* primenjen na Pismo, pretpostavljajući da je *tavil* ovih kritičara nelegitiman, budući da oni ne pripadaju jevrejskom narodu. Zbog čega? I rabi Samuel de Uveda (šesnaesti vek) tvrdio je isto. U svom komentaru Mišne, *Avot* III, 18, napisao je sledeće:

Namera (Mišne) je bila da se mudracima i Izraelu da (autoritet) da tumače (Toru) i da je objašnjavaju ... i takva interpretacija predstavlja »moju Toru«. (...) Samo je Izraelu ona (Tora) bila podarena... To bi mogla da bude namera članova Velike skupštine koji su ustanovili »blagoslov Tore«, kao i izreku »... Onaj Koji nas je izabrao od svih naroda i *dao nam* (podvukao J.F.) Toru...«, imajući na umu da nam je ona podarena kao bezuslovni dar : da je objašnjavamo i tumačimo onako kako mi to želimo. Ona je data samo nama – a ne nekom drugom narodu!⁸⁰

Za Hebreje, rešetka »tekst/autor, reč/značenje« prestala bi da bude operativna samo kada bi, kao prvo, autor formalno poklonio tekst i, kao drugo, kada bi tekst bio formalno prihvaćen od strane naroda. U rabinskoj

tradiciji, teofanija na Sinaju imenuje se kao *matan Tora*, to jest, kao »(formalno) poklanjanje Tore« od stane Boga i kao *kabalat a-Tora* ili »(formalno) prihvatanje Tore« od strane Izraela.⁸¹ Zbog toga, kako je izjavio rabi Jošua⁸², »Tora nije više na Nebesima«.

»Šta je on time hteo da kaže?«, pitali su se rabini. Rabi Jeremija (treći vek) objasnio je to na sledeći način: »da mi, od kada je ona bila (formalno) poklonjena na Sinaju, ne obraćamo više pažnju (čak ni) na nebeski glas« (pokušavajući da u ime Boga objasnimo smisao Tore).⁸³ Majmonid je rekao da bi onaj koji svoje tumačenje Tore brani pozivajući se na božansko nadahnuće ili proroštvo, mogao da bude optužen za prestup lažnog proroštva.⁸⁴

Sa ovim prethodnim blisko je povezan tehnički termin *mesira*, koji ukazuje na »predavanje« nekog dokumenta sudu od strane njegovog zakonitog posednika, čime se sud ovlašćuje da primeni *deraša* na interpretaciju tog dokumenta.⁸⁵

Mesira je jedan od tri određujuća elementa Pisma: U pogledu ovog fundamentalnog principa, Seadja je pisao:

Postoje tri sastavna elementa proročkih Spisa. Jedan od njih je da bi oni trebalo da sadrže u sebi rečenice u kojima se poziva na proročanstvo, tj. »I Bog reče« ili »I tako Gospod reče«, na kakvo se može naići u ostalim Knjigama; ili (da bi trebalo da sadrže u sebi) učenje o nepoznatim stvarima (ukazujući tako na Božansko nadahnuće) kao u *Solomonovim pričama, knjizi Propovednika i svitku o Esteri*. Drugi (element) jeste dokaz da je autor takve knjige zaista prorok... A treći element se odnosi na to da narod treba da uključi tu knjigu u zbirku Svetih Knjiga i da ona postane deo narodnog predanja.⁸⁶ Ukoliko ova tri (uslova) nisu ispunjena, već samo jedan (ili dva), ta knjiga nije proročka knjiga.⁸⁷

Čin *mesira* s jednog pokoljenja na drugo jeste ono što narodu Knjige daje pravo da primeni *deraša* na Knjigu. Rabini su učili da je Mojsije, pošto je formalno bio primio (*kibel*) Toru na Sinaju, nju »predao« (*masar*) Jošui, koji je dalje predavao starišinama, itd.⁸⁸ Otuda potiče pravo rabinskog suda da primenjuje *deraša* na Pismo. Teorijski gledano, *mesira* pretpostavlja proces poklanjanja-primanja, kojim se Tora predaje s kolena na koleno. Pravno gledano, *mesira* je ono što narod Knjige čini zakonitim čuvarem Knjige.⁸⁹ To je razlog zbog čega su, iako svako može da proučava Toru, - rabi Meir (drugi vek) govorio je da »svako ko proučava Toru, pa makar bio i nejevrejin, mora da se smatra svetim poput Prvosveštenika«⁹⁰ - rabini upozoravali da se »reči Tore ne prenose (*mosrin*) nejevrejima«.⁹¹ Stranac bi bio u stanju da prodre u neku kulturu i da ovlada njenim *pešat* nivoom. Međutim, učestvovanje na semantičkom nivou, na kojem pisac deluje kao /' *écrivain*, pretpostavlja onu vrstu predanosti tekstu koja zahteva isključenje stranaca. Tačnije, bez *mesira*, interpretacija bi bila čin nasilja koji je uperen kako protiv naroda kojem je poverena predaja Knjige, tako i protiv autora. Zaista, rabi Johanan (od oko 180. do oko 279.) uporedio je stranca koji se

»intenzivno bavi proučavanjem (*osek*) Tore« sa čovekom koji otima tuđe nasleđe (u ovom slučaju, nasleđe naroda kojem je Knjiga bila poverena) ili koji siluje nevestu drugog muškarca (autora Knjige).⁹² Kao što je bio slučaj sa Kinom, ovaj tip »čitanja« je nasilan; funkcija »interpretacije« je sinhronijsko posedovanje knjiga. Konačno, spaljivanje postaje zapovest dana; knjige će potpuno da proguta najstrašnija vatra koja je ikada postojala. »Kroz interpretaciju«, Kin slaže knjige na »vrtoglavim policama« one »Sveobuhvatne biblioteke«, potvrđujući sve što postoji, poričući sve što postoji, poput nekakvog pomahnitalog boga.

Rabini su učili da Bog nije uslišio Mojsijev zahtev da Mišnu (usmenu Toru) dâ u vidu spisa, kako narodi ne bi mogli da je prisvoje i da sebe proglase za Izrael. »Mišna je Božiji *misterion*, koji Bog otkriva samo pravednicima.«⁹³ Izvan predanja, nije moguće prodreti do semantičkog nivoa teksta i zbog toga ovaj tip čitaoca nikada ne bi mogao da se nada tome da postane *Verus Israel*. Budući da ovaj tip interpretacije pretpostavlja nasilje, moralnost takvog čitanja je nešto suštinsko (sa tačke gledišta naroda Knjige, moralni činilac je od presudnog značaja da bi neki čitalac bio isključen iz učestvovanja u »Božijem *misterionu*«.

Razmotrimo sada neke od glavnih stvari o kojima smo upravo govorili. Ona naročita spona između jednog naroda i jedne knjige temelji se na činu poverenja sa kojim autor svoje delo podaruje narodu, poveravajući mu semantičku interpretaciju teksta. Na taj način, taj narod bi mogao da tumači tekst nezavisno od namere autora. Rešetka »autor/tekst« time je razbijena. Kao što bi rabini rekli: »Tora se više ne nalazi na nebesima.« Prihvatajući Knjigu, narod postaje čuvar Knjige i obavezuje se na »predavanje« Knjige sledećem pokoljenju. »Predavanje« Knjige takođe je i čin poverenja putem kojeg jedno pokoljenje, koje dela kao ono koje je Knjigu primilo, poklanja Knjigu sledećem, poveravajući mu svoje semantičko čitanje. U tom smislu, vertikalna (dijahronijska) predaja teksta isključuje horizontalno (sinhronijsko) nametanje njegove interpretacije.⁹⁴ Iako nijedan autoritet ne bi mogao da ukine odluku prethodnog autoriteta, sem ukoliko ovaj kasniji autoritet nije na višem nivou, svako pokoljenje ima pravo da odbaci odluku koja se zasniva na nekoj *deraša* iz ranijih vremena. Rabi Meir Abulafia (oko 1170-1244), uticajna rabinska figura iz Kastilje, poučavao je ovoj izuzetno značajnoj ideji u ime Haje Gaona.⁹⁵ Rabin David ibn Abi Zimra nezavisno je došao do zaključka da je Majmonid imao ista shvatanja.⁹⁶ Ova pozicija nalazi se u temelju orijentalnih i sefardskih predanja, po kojima *deraša* ne obavezuje čak ni kada je prenesena u najautoritativnijem izvoru usmenog Zakona, u Talmudu.⁹⁷ Za razliku od zakonodavstva koje se objavljuje na temelju autoriteta, *deraša*, poput ovih semantičkih interpretacija, mora da bude subjektivna: njena vrednost uvek zavisi od njene prihvatljivosti. Vertikalno prenošenje isključuje horizontalno nametanje. Zbog toga, *tavil* nikada ne bi mogao da se nametne. Činjenica je da je jedna od karakteristika naroda Knjige odbacivanje pokušaja da se drugima nametne nečiji *tavil*.⁹⁸

Vertikalno predanje moglo bi najbolje da se proceni ako bi se ispitalo u odnosu na prevode Knjige. Prema islamu, Kuran je neprevodiv; on se čita i prenosi jedino u originalu.⁹⁹ Dijahronijsko predanje, u smislu »predaje« teksta sledećem, to jest, suštinski različitom pokoljenju, jeste neprihvatljivo. Kretanje uvek mora da bude kretanje nagore: od naroda ka Knjizi, a ne u drugom pravcu. Termin *taklid* ili »podražavanje« najbolje opisuje pobožan stav koji se očekuje od kasnijeg pokoljenja koje treba da nastavi predanja svojih predaka. Hrišćanstvo priznaje prevođenje Pisma, ali ne priznaje neki izvorni tekst u odnosu na koji bi prevodi trebalo da budu verodostojni. Sam judaizam priznaje i izvorni tekst i prevode Knjige.¹⁰⁰

Vertikalno predanje Knjige pretpostavlja nemogućnost pisanja knjiga. Zbog toga što je semantičko čitanje Knjige neiscrpno, svaka knjiga je samo varijacija izvorne Knjige; ona pretpostavlja postojanje Knjige i bez nje bi bila besmislena.¹⁰¹

Zato što jedna knjiga nije ništa drugo do jedna varijacija među bezbrojnim mogućnostima pisanja, pisanje bi moglo da se opiše kao »suluda igra«. ¹⁰² Jevreji su postali »narod Knjige« tako što su prihvatili puni smisao Knjige: oni su se uzdržali od pisanja knjiga. (Ili, drugačije rečeno, njihova knjiga je postala Knjiga, zato što su se uzdržali od pisanja knjiga.) Oni nisu počeli da igraju »suludu igru pisanja«, već su poslušali savet kralja Solomona – koji je po predanju bio autor Knjige Propovednikove – »da nema kraja pisanju mnoštva knjiga« (Prop., 12:12). Kanonizacija Pisma (oko 100. godine) znači formalno prihvatanje ovog saveta. Zbog toga bi pisanje bilo surogat izgovorene reči i pripadalo bi »usmenom Zakonu«, koji predstavlja »komentar« pisanog Zakona.¹⁰³ Da bi se čitalac zaštitio od upadanja u zamku »sulude igre pisanja«, ne dozvoljava se da »komentar« postane »knjiga«: usmena Tora ne bi smela da se čita semantički. Rabini su izričito odbacili mogućnost primene *deraša* na usmenu Toru.¹⁰⁴ Budući da bi usmena Tora trebalo da se shvati na semiotički način i pošto bi njene reči trebalo da se shvate u njihovom izvornom smislu, zahteva se naročita poduka. Jevreji sa arapskog govornog područja terminom *talkin* označavaju poduku, koja je neophodna da bi se razumeo ovakav tip teksta. Onaj koji naučava *talkin* mora da snabde učenika potrebnim lingvističkim i intelektualnim aparatom, koji bi mu omogućio da shvati tekst u njegovom izvornom smislu. Važno je zapaziti to da *talkin*, kako bi bio delotvoran, mora lično da se predaje, i to usmenim putem.¹⁰⁵

Grafit je najčistiji oblik semiotičkog čitanja, u kojem se neposredno i nedvosmisleno priznaje »naum« autora. Kao što je slučaj sa drevnim hijeroglifima, ova vrsta zapisa ne spada u dijahronijsko predavanje. Efemerni karakter medija grafita jasno govori o ravnodušnosti prema vertikalnom čitanju. Čak i napis koji su načinjeni u nekom trajnijem zapisu nisu predviđeni za vertikalnu predaju. Oni ne mogu da dopru do čitaoca, pre bi se moglo reći da je čitalac taj koji treba da im se okrene i da im pristupi.¹⁰⁶ Zaista, do ovakve situacije dolazi u svim onim delima u kojima autor, kao

l'écrivain ne uspeva da »preda« svoje delo publici koja je ovlašćena da ga semantički interpretira. Situacija je još teža usled vokalnog karaktera zapadne književnosti i njenog ohrabivanja produkcije »čitljivog« teksta, koju je Bart tako brilijantno razmatrao.¹⁰⁷ Štaviše, čak i kad se proizvede jedan apsolutno »nečitljiv« tekst (kao što je hebrejsko Pismo, koje se sastoji samo od suglasnika), moraju se preduzeti posebne mere kako čitalac ne bi prestao da bude *écrivain* i da ne bi podlegao zamci »sulude igre pisanja«, à la Mallarmé¹⁰⁸, ili, što je možda još gore, da se ne bi transformisao u Pjer Menarovo »ponovno pisanje« don Kihota, à la Pol Valeri.¹⁰⁹ U tom smislu, kako je to Borhes primetio, Jevreji su jedini stvorili svoje unuke. Za razliku od Hebreja, »Noći Aleksandrije, Vavilona, Kartagine, Memfisa, nikada nisu uspele da iznedre ni jednog jedinog dedu.«¹¹⁰ Kod Žabea, ovaj odnos je potpuno jasan:

Otađbina Jevreja je sveti tekst usred komentara koji je iz njega nastao.

*Zbog toga je svaki Jevrejin u Zakonu,
Zbog toga svaki Jevrejin stvara Zakon,
Zbog toga je Zakon jevrejski.¹¹¹*

II.

SEMILOGIJA I METAFIZIKA

Ni ptica u letu, ni drvo u šumi, ni cvet na livadi,
ni zver u gori, ni riba u vodi, ni biljka u polju ne
ukazuje na tako samorazumljiv način na ruku
koja ih je stvorila i na mudrost koja im je oblik
podarila, kao što je to slučaj sa mehaničkim
časovnikom.

Isak Kardozo

1. Nijeto i autonomija Prirode

Nastanak modernog sekularizma blisko je povezan sa shvatanjem Vaseljene kao samodovoljnog, autonomnog entiteta koji se upravlja prema zakonima Prirode. Časovnik je postao simbol Vaseljene koju pokreće unutrašnji mehanizam, koji sledi unapred određena i matematički predvidiva kretanja:

I sve dok su bili gigantske igračke, takvi su časovnici bili mnogo više od igrački; oni su bili simboli koji su se ticali najdubljih i često neizrečenih htenja toga razdoblja. U periodu od 1319-1320 godine, pojavila se jedna nova teorija o uzroku kretanja, koja je predstavljala prelaz od Aristotelove teorije ka Njutnovoj teoriji inertnog kretanja. Prema starijem shvatanju, ništa ne bi moglo da se pokrene ukoliko ga neka spoljašnja sila ne bi neprekidno gurala. Po ovoj novoj teoriji prirode, stvari se održavaju u kretanju pomoću sila koje su izvorno u njih utisnute, pomoću *vis impressa*. Štaviše, u čovekovoj slici Vaseljene sve više su se nazirali pravilnost, matematički predvidivi odnosi, kvantitativno merljive činjenice. A veliki sat, delom zbog toga što je njegova neumoljivost bila tako ironično prikrivena, a njegov mehanizam humanizovan u pogledu svojih čudljivosti, upotpunio je ovu sliku. Metaforu Vaseljene kao velikog mehaničkog časovnika, kojeg je Bog stvorio i pustio u rad tako da se »svi njegovi točkici kreću što je moguće skladnije« prvi put nalazimo u delu Nikolasa Orezmusa, koji je umro 1382, kao biskup od Lizijea. Ta je zamisao imala budućnost. Na kraju je metafora prerasla u jednu metafiziku.¹

Kasnije je Robert Bojl (1627-1691) Boga poimao kao božanskog časovničara-tvorca Vaseljene koji, pošto je jednom bio pokrenut, nastavlja da se kreće svojim mehaničkim tokom.² Na sličan način, deizam koji je u isto vreme cvetao u Engleskoj, verovao je da Priroda treba da bude potpuno autonoman entitet koji je nastao po Božijoj zamisli, ali kojim pre upravljaju njegovi unutrašnji zakoni, nego što je reč o Božijoj intervenciji.³ Ovakvo shvatanje Prirode nalazi svoj najviši izraz u Njutnovom delu *Principia* (1687),

u kojem se Vaseljena poima kao potpuno autonomna mašina, koja je verna zakonima i strogo determinisana preciznim matematičkim formulama. Najzad, teološka i filozofska »objašnjenja« u pogledu funkcije Prirode i promisli koja je u njoj na delu, sada postaju irelevantna, nametljiva i bizarna. Rezultat ovoga jeste novo, »od vrednovanja slobodno« shvatanje Vaseljene.

U naučnom pogledu, mehanicističku sliku Vaseljene opovrgao je Albert Ajnštajn (1879-1955). Maks Plank (1858-1947) bio je rodonačelnik pojmova kvantne mehanike, koje je dalje razvio Verner Hajzenberg (1901-1976); ovi pojmovi potpuno su opovrgli koncepciju o geometrijskoj strukturi prostora i vremena, nasleđenu od klasične mehanike. U ideološkom pogledu, ovakvoj koncepciji već se bio suprotstavio rabi David Nijeto (1654-1728), duhovni vođa sefardske zajednice u Londonu. Iako je imao naučnog obrazovanja – po svoj prilici bio je jedini Jevrejin svoga vremena koji je bio u stanju da razume Njutnovno delo *Principia*, nije se bavio naučnim aspektima ovog shvatanja.⁴ Njega su zanimale jedino duhovne implikacije mehanicističkog shvatanja Prirode, kako su ga deisti izložili.

U propovedi koju je održao 20. novembra 1703, u sefardskoj sinagogi *Šaar aŠamajim* u Londonu, David Nijeto je rekao da se pojam univerzalne Prirode - u smislu jednog autonomnog entiteta koji upravlja fizičkim svetom – nalazi u suprotnosti sa temeljnim jevrejskim verovanjem. Zaista, on je nešto pre toga izložio svoje učenje u Ješivi (rabinskoj akademiji), kao reakciju na deističko shvatanje da »postoji samo jedan Bog, ali da Se On ne opterećuje upravljanjem svetom... da Priroda nad svim vlada i da sve usmerava na svoj način.«⁵

Nijeto tvrdi da je sam pojam »Prirode« stran jevrejskoj misli, budući da je *teva*, hebrejski termin za Prirodu, prvi put ušao u upotrebu u srednjem veku, pod arapskim uticajem.⁶ Sve one pojave koje je paganska misao pripisivala Prirodi, Pismo (Ps., 36, 102-104, 136, 141, itd.) i rabini su pripisivali direktno Bogu: Bog je Onaj Koji pokreće vetrove i izaziva kišu. On daje hleb iz zemlje i prehranjuje sve živo.⁷ Njemu bi mogle da se pripišu čak i biološke abnormalnosti. Rabini su propisali da se prilikom viđenja neke biološke mutacije mora izgovoriti sledeći blagoslov »Blagosloven da si Ti... koji menjaš (tj. deformišeš) svoja stvorenja.« Nasuprot onima koji su dokazivali da je »Bog samo stvorio vrste« (koje su samo segmenti univerzalne Prirode), Nijeto ukazuje na to da »nakaze« ne sačinjavaju nikakvu specifičnu vrstu već su oni abnormalne individue. Zbog toga blagoslov ne bi mogao da se pozove na neku prvobitnu vrstu nakaza, koja je nastala tokom Stvaranja.⁸ Isto se odnosi i na druge blagoslove, kao na primer, na blagoslov: »... On Koji daje hleb iz zemlje«, »... On Koji stvara plodove zemlje«, »... On Koji stvara plodove drveća«, itd. Forma participa koja se upotrebljava u ovakvoj vrsti blagoslova jasno ukazuje na to da je svaki zalogaj hleba ili voća stvoren s namerom.⁹

Navodeći klasične jevrejske mislioce kao što su rabini Juda Halevi, Nisim Gerondi (?1310-1375), Juda Moskato (1530-1593), Isak Arama (1420-1494) i Jakov Abendana (1630-1685), Nijeto je, misleći na ono što se u paganskom mišljenju poima kao funkcija univerzalne Prirode, izjavio da se rečenica »Bog je Priroda«¹⁰ u judaizmu shvata kao isključiva nadležnost Boga. On je svoj stav ukratko izložio na sledeći način:

Želeo bih da poučim ljude, da ih upozorim da ne mešaju dela Božija sa delima pojedinačne Prirode. Ljudi kažu da je Priroda ta koja stvara kišu i rosu, ali su Kralj David i naši rabini, neka je blagosloveno sećanje na njih, govorili da je Bog Onaj Koji je sve to stvorio. Zbog toga, kada kažem da je Priroda Bog, to znači da on obezbeđuje i stvara sve ovo. Međutim, ljudski hir je izmislio ideju da je Priroda ta koja sve to stvara.¹¹

Pre nego što se pozabavimo Nijetovim stanovištem, trebalo bi da uzmemo u obzir činjenicu da je on pripadao čuvenoj tradiciji hebrejskih religioznih humanista, u koje se ubrajaju takve veličanstvene figure kao što su Juda Halevi, kao i Majmonid pre njega, i rabini Izrael Moše Hazan (1807-1863) i Elija Benamozeg posle njega. Njegovo odbacivanje pojma univerzalne Prirode mora se shvatiti u kontekstu tradicije čiji je on predstavnik. Nijeto (koji je imao medicinsko i astronomsko obrazovanje i bio najistaknutiji jevrejski naučnik svoga vremena), priznavao je pojedinačnu prirodu stvari: »Ja uviđam da postoji jedna pojedinačna Priroda – to priznajem. Međutim, ne priznajem da postoji univerzalna Priroda, koju je Bog stvorio.«¹² Njegovo suprotstavljanje pojmu univerzalne Prirode podrazumeva odbacivanje dve blisko povezane ideje koje su implicitne tom stanovištu: shvatanje Prirode kao autonomnog entiteta; i shvatanje Prirode kao potpuno neprozirne. Kao autonomni entitet, Priroda se shvata kao »apsolutna, nezavisna moć, koja svakome pruža i kojoj ni od koga ništa nije potrebno«¹³. Shvatanje po kojem Priroda autonomno funkcioniše suprotno je Pismu i rabinima.¹⁴ Štaviše, često upotrebljavana analogija o Vaseljenu kao kosmičkom časovniku temelji se na jednom površnom shvatanju mehanike. Mada se Nijeto nikada nije neposredno pozivao na metaforu kosmičkog časovnika, njegovo gledište po tom pitanju potpuno je jasno. U jednom drugom kontekstu, napisao je sledeće:

Zamislimo divljaka koji nikada nije video časovnik, kako gleda brojčanik sata, nemajući pojma o tome da (ispod brojčanika) postoji tvorevina od točkica i utega. On je uveren da metalna površina brojčanika u stvari ima neku unutrašnju moć da pokaže vreme. Onaj ko zna istinu to ne bi poricao, već bi pre tvrdio da su točkici ti koji pomeraju kazaljke na brojčaniku. A ko se još bolje razume, rekao bi da su utege te zahvaljujući kojima sat radi. Svi oni ispravno govore, ali između njih postoje razlike. Onaj ko kaže da brojčanik pokazuje vreme govori istinu, ali kada se samo razmatraju posledice, bez uzroka. Onaj koji kaže da su to točkici, ima u vidu samo najbliži uzrok. A onaj ko kaže da su to utege, ima u vidu još glavniji uzrok, koji funkcioniše kao duša točkica.¹⁵

Ukoliko Vaseljena treba da se shvati kao kosmički časovnik, morali bismo imati u vidu da on ne funkcioniše kao autonomni entitet.¹⁶ Ono što utege i protivtege predstavljaju u pravom satu, to »Bog kao glavni uzrok i duša koja daje život i stvara sve što postoji« predstavlja u Univerzumu.¹⁷ Izgleda da je Nijeto hteo da kaže da brojčanici i točkici časovnika ne mogu da funkcionišu u apsolutnom vakuumu; jedan mehanizam, svaki mehanizam pripisuje se sistemu koji ga nadilazi, tako da ne može da se shvati samo na osnovu sebe samog.

Druga Nijetova primedba mehanicističkom shvatanju Vaseljene počiva na semiološkim temeljima. Priroda je potpuno neprozirna i onemogućava opažanje Boga.

Već sam rekao da je David govorio kako Bog prekriva nebo oblacima, itd.; da Bog daje rosu zemlji itd. (Takođe sam rekao da) talmudski mudraci uče da je Bog taj Koji pokreće vetrove itd. U onim srećnim danima i pobožnim vekovima niko nije sumnjao, kao što se to danas čini, da je moć Prirode da nezavisno funkcioniše Bogom dana. Sve je bilo pripisivano Bogu, i posredni i neposredni činovi. U stolicima koji su bili bliži našem, ono što su stari nazivali Bogom, bilo je na savremeniji način označeno kao *ašgaha* ili »proviđenje«. Kasnije, ono je nastavilo da se degeneriše, sve dok se nije (potpuno) iskrivilo i preinačilo u *Teva* ili »Prirodu«. Kako je vreme prolazilo, ovo ime bilo je sve prepoznatljivije, stvarajući u umu ljudi sliku ili idol, koji je imao ozbiljan uticaj na njihov um i na dušu... (Tako) je nastao *Idol Prirode*, pred kojim duh pada na kolena. Smatrajući je Mudrom i Razboritom, Moćnom i Pronicljivom, Budnom i Delatnom, Delotvornom i Dalekovidom, oni su joj pripisivali attribute koji se (u hebrejskoj misli) mogu pridati samo Bogu. Konačno, oni su podlegli verovanju koje je još idolopoklonik iz Ezekijelovog vremena izrazio na sledeći način: »Gospod se odrekao zemlje, Gospod je ne vidi više.« (Ezek., 9:9)¹⁸

Njegova glavna zamerka pojmu Prirode počiva na semantičkim temeljima:

Sam po sebi, termin »Priroda« nije ni loš ni nespojiv sa Svetom Mojsijevom Torom – pod uslovom da onaj ko ga izgovara razume njegovo istinsko značenje. Međutim, budući da ga ne razumeju svi oni koji ga izgovaraju, oni prvo stvaraju lažne ideje iz kojih posle nastaju veoma štetna tvrdjenja koja su u suprotnosti sa istinom koju Izrael ispoveda; (sa istinom zbog koje je Izrael spreman) da dovede u opasnost svoju imovinu, svoju decu i živote. Kasnije je od ovih (lažnih tvrdjenja) nastao *Idol Prirode*.¹⁹

Prema Nijetu, Hebreji su govorili o univerzalnom Proviđenju, u kojem Bog neprekidno *obnavlja* prvobitni čin Stvaranja, a ne o Prirodi, koja pretpostavlja potpunu pasivnost Boga. Po Tori, po završetku Postanja, Gospod »mirova od sveg dela Svog, koje Bog stvori čineći« (Pos., 2:3). Nijeto je zapazio da je nominativni činilac ove rečenice *Bog*. Zbog toga je bukvalni smisao ovog pasusa »ono što je *Bog* stvorio, dakle ono što je *On* Sam trebalo da uradi, to jest, da ponovi«.²⁰

Po nekima, pridavanje Bogu funkcija univerzalne Prirode zaudara na jeftini panteizam.²¹ Zbog toga je bilo konsultovano mišljenje rabi Cevi Aškenazija (1660-1718), najvećeg aškenaskog autoriteta tog vremena. U jednoj formalno-pravnoj odluci (*pesak*), on je zaključio da Nijetov stav reprezentuje temeljnu jevrejsku dogmu. U dodatku knjige *De La Divina Providencia* (London, 5464/1704; drugo izdaje 5476/ 1716), Nijeto je objavio i jednu pravnu odluku (*pesak*), određujući gore pomenuto učenje. On je nju objavio zajedno sa španskom verzijom odgovora rabi Cevi Aškanazija, kao i sa iskazima *Parnasim* ili »svetovnih autoriteta«, u svom delu *Decision* (London, 5465/1705).²² Nijedna od ovih odluka nije kasnije bila opovrgnuta od strane nekog rabinskog autoriteta. Prema tome, ona reprezentuje temeljnu doktrinu, i kod Aškenaza i kod Sefarda, koji predstavljaju dve osnovne grane judaizma. Značaj ovog učenja biće nam jasniji kada razmotrimo semiološka i metafizička shvatanja Vaseljene.

2. Ontološka i semiološka shvatanja Vaseljene

Za razliku od grčkih mislilaca koji su Vaseljenu poimali na metafizički način, Hebreji su je shvatili kao semiološki sistem. Za Hebreje, Stvaranje nije bilo samo nešto što se realizovalo putem govora;¹ ono, u stvari, i *jeste* Božiji govor.² Treba da se ima na umu da je za Hebreje Božija »reč« (*davar, imra*) dinamična, stvaralačka sila. Božiji *davar* »je kao vatra... i poput je malja koji mrvči stenu« (Jer., 23:29). Vaseljena je posledica Njegove reči. Zahvaljujući Njegovoj reči - *davar*, »stvorena su Nebesa« (Ps., 33:6). Blagoslov koji se izgovara pre nego što se jede hrana koja nije biljnog porekla govori da je »sve nastalo po Njegovoj reči - *davar*:« Na sličan način, u blagoslovu posvećenom mladom Mesecu, rečeno je »da je govorom Svojim (*maamaro*) On stvorio nebeski svod i da je iz Njegovog daha nastalo sve što se na svodu nebeskom nalazi«. U prvom blagoslovu pre večernjeg *Šema*, rečeno je »koji po reči - *davar* - Svojoj, u mudrosti donosi veće, sa razumevanjem otvara kapije (nebeske), smenjuje vremena, i po volji Svojoj uređuje zvezde na nebeskom svodu«. Njegova *imra* »pada poput rose« (Pon. zak., 33:2), što znači da »kao što se kiša i sneg što dolaze s neba ne vraćaju natrag, već navodnjavaju zemlju, natapaju je i čine plodnom... tako se i reč - *davar* - što dolazi iz usta Mojih ne vraća neispunjena, već čini ono što Ja želim i ispunjava ono zbog čega sam je poslao« (Isa., 55:10-11). Božija *imra* donosi čoveku život (Ps., 119:50) i zaštitu (Ps., 119:67, 133). Ona utiče na sve pojave - »On šalje svoju *imra* na zemlju: Njegov *davar* kreće se najvećom brzinom (*ad-meera*) (Ps., 147:15). Izraz *ad-meera* pretpostavlja apsolutnu istovremenost Njegovog govora i Stvaranja. Psalmista izražava to na pesnički način: »Jer On reče i postade; On zapovedi i pokaza se« (Ps., 33:9). Ista ideja izražena je u jutarnjem blagoslovu koji se izgovara pre kazivanja liturgijskih Psalama (*Pesuke de-Zimra*): »Blagosloven da je On Koji reče i

svet postade.« Glagol *ve-aja* ili »i postade« izražava apsolutnu istovremenost Božijeg govora i njegovih posledica. Atemporalni hebrejski particip koji se upotrebljava u istom blagoslovu: »Blagosloven da je On Koji govori i stvara; Blagosloven da je On Koji donosi odluke i izvršava ih; Blagosloven da je On Koji čini delo postanja«, ukazuje na istovremenost Božijeg govora i Njegovog dela.³ U jednom drugom kontekstu, rabini su govorili da je Božiji govor Njegov čin.⁴ Istovremenost govora i delatnosti najbolje izražavaju *teamim* ili »prozodijski znakovi« u dva stiha u kojima se opisuje prvi čin Stvaranja. U hebrejskom tekstu, Bog izgovara dve reči: *jei* ili »neka bude« *or* ili »svetlost« (Pos., 1:3). Prozodijske oznake jasno ukazuju na to da one moraju da budu izgovorene kao dve odvojene reči. *Makaf* ili »crtica« u sledećem stihu (koji opisuje ostvarivanje Božijeg govora) ukazuje na to da ove dve reči treba da se čitaju kao jedna reč: *Vajei Or* ili »i bi svetlost«.

Prema tome, targumska *Memra* ili »Reč« pre je semiološki nego metafizički entitet. *Memra* ne funkcioniše u odnosu na neki prethodno uspostavljeni poredak, ona je ta koja *uspostavlja* poredak.⁵ Tačnije, ona predstavlja stvarnu manifestaciju Boga.⁶ Mada se povremeno upotrebljava za označavanje duhovnih aspekata izgovaranja,⁷ *Memra* izražava govor kao dinamičnu, aktivnu silu koja manifestuje Božija delovanja, kako u oblasti duhovnih,⁸ tako i u oblasti prirodnih pojava.⁹ Kao i njegov aramejski ekvivalent, i filonovski *Logos* je semiološki. U platonizmu, *Logos* ima metafizičku prirodu; on »savira«, on sintetizuje i organizuje prema nekom prethodno uspostavljenom poretku. On je fundamentalno statičan. Po Platonovim rečima, *Logos* govori »kako biće jeste«.¹⁰ S druge strane, filonovski *Logos* nije određen nekim prethodno ustanovljenim poretkom; on je konačna struktura koja u sebi sadrži totalitet ideja.¹¹ Poput *Memra*, on je instrument kojim je Bog stvorio svet:¹² »Reč (*Logos*) koju je On upotrebio kao instrument poslužila mu je da stvori svet.«¹³ Na drugom mestu, komentarišući izraz »Kuća Božija« (Pos., 28:17), Filon je napisao:

Ko, dakle, može da učini da Kuća bude, da spase Reč (*Logos*) koja prethodi svemu onome što stupa u postojanje? Reč (*Logos*) koje se Kormilar Vaseljene drži kada vodi sve stvari njihovim putem? Kada stvara svet, On je upotrebljava kao instrument, kako bi delo ruku Njegovih bilo bez greške.¹⁴

Budući da *Logos* funkcioniše poput prirodnih zakona,¹⁵ on predstavlja nešto veoma blisko grčkom »umu«.¹⁶ Filonovo povlašćivanje *Logosa*, a ne nekog drugog termina kao što je »duša« ili svetski »um«, onako kako su ga sofisti¹⁷ upotrebljavali, jasno pokazuje da je on želeo termin koji je semantički ekvivalentan biblijskom *davar* ili *imra*.

Ne postoje *a priori* razlozi na osnovu kojih bi moglo da se odredi da li bi Vaseljena trebalo da se shvati kao metafizički ili kao semiološki sistem; od toga šta ćemo »odabrati« zavisi kojem ćemo sistemu dati prednost. Ovde bi jedna metafora mogla biti od koristi. Pretpostavimo da na ovu planetu prispe nekakav predmet na kojem se nalaze izvesne oznake – on bi mogao da bude

ispitan ili na ontološki ili na semiološki način. Takve oznake mogle bi da se ispituju na osnovu slučajnosti, poput astroloških konfiguracija, poput linija na dlanu ili tigrovih pruga. U tom slučaju, te oznake bile bi slobodne od svakog značenja. I svaka poruka koja bi mogla da se »dešifruje«, morala bi da se smatra čistom izmišljotinom. Naučna analiza bila bi jedini način da se dođe do pravog značenja. Obratno, te bi oznake mogle da se shvate kao znakovi, kao što su znakovi u pismu ili u matematici. U tom slučaju, naučna analiza je irelevantna za odgonetanje poruke, baš kao što materijal na kojem su slova zapisana, kao i mastilo i pero, nisu relevantni za dešifrovanje njegovog značenja.

Najvažnija razlika između semiološkog i metafizičkog entiteta jeste u tome da prvi označava dok drugi *jeste*. Jedan ontološki entitet, poput Vaseljene klasične mehanike, slobodan je od vrednovanja: »objašnjenja« su puke interpolacije koje u stvari remete prvobitno prisustvo ontičko-ontološkog bića. Međutim, za narod Knjige i fizičke pojave imaju značenje: »pismo« je suštinsko za prirodu. Majmonid je primetio da su tablice sa deset zapovesti bile ispisane »Božijim prstom« – to je izraz koji označava stvaranje fizičkog sveta i prirodnih pojava. Slično, »delatnost Božija«, koji opisuje kako su tablice bile stvorene, jeste izraz za prirodno stvaranje.

»I tablice behu delo Božije« (Izl., 32:17). To znači da je njihovo postojanje prirodno a ne veštačko, baš kao što se sve prirodne pojave označavaju kao »dela Božija« (npr.): »one svedoče o delima Božijim« (Ps., 107:24). I pošto su nabrojane sve vrste prirodnih pojava, kao što su biljni svet, životinje, vetrovi i kiša, rečeno je »kako su velika dela Tvoja, o, Gospode! (Ps., 104:24)... Na sličan način, kada se kaže »Božije pisanje« (Izl., 31:18; Pon. zak., 9:10), objašnjava se u kakvoj je vezi (ovo pisanje) sa Bogom, a kaže se i »napisano prstom Božijim« (ibid.). Izraz »prstom Božijim« sličan je onome što je rečeno za nebesa »delo prstiju Tvojih« (Ps., 8:4); (na drugom mestu) objašnjava se da su ona stvorena govorom: »Nebesa su bila stvorena Rečju Božijom« (Ps., 33:6). Ti već znaš da Tora, kako bi imenovala stvaranje svih stvari, pozajmljuje termin »govor« i »reč«; znaš i to da je sama stvar koja je bila (opisana kao) stvorena uz pomoć govora (takođe bila opisana i kao), stvorena prstom (Božijim). Na sličan način, izraz »napisano prstom Božijim« ekvivalentan je izrazu »rečju Božijom«. I da je bilo rečeno, »rečju Božijom«, to bi bilo isto kao da se reklo »napisano zahvaljujući Božijem htenju« tj., zahvaljujući Njegovoj nameri i volji.¹⁸

Za razliku od skeptika, po kojima je zamisao »prirodnog« rukopisa isuviše lepa da bi bila prihvaćena, Majmonid je pisao:

Ne smatraš li da je postojanje takvog zapisa na tablicama čudnije nego postojanje zvezda u njihovim sferama? Baš kao što su zvezde počele da postoje zahvaljujući Njegovoj prvoj (tj. nemotivisanoj) nameri i što nisu stvorene pomoću nekog instrumenta, isti je slučaj bio i sa zapisom koji je napisan zahvaljujući Njegovoj prvoj nameri, a ne uz pomoć nekog instrumenta. Ti svakako poznaješ tekst Mišne (*Avot* V, 6) koji govori o onih deset stvari koje su bile stvorene u sumrak (Stvaranja). Među njima

se nalaze i »pisanje i zapis«, što pokazuje da je u narodu bilo opšteprihvaćeno da je ispisivanje tablica bilo (u načelu) slično svim činovima Stvaranja, kao što smo to već rekli u našem *Komentar*u Mišne.¹⁹

Ideja o Stvaranju kao (aktivnom) govoru ili pisanju Boga na prvo mesto stavlja suštinsku inteligibilnost Vaseljene. To je, u stvari, temelj Ajnštajnovog priznanja da »shvatljivost sveta jeste njegova večna tajna«. Štaviše, kada »Priroda« više nije shvaćena na metafizički način, već se poima kao Božiji *davar* ili *imra*, odnos Boga prema prirodi ne pretpostavlja više panteističke pojmove. Panteizam je u osnovi metafizički. Za Hebreje, odnos Boga prema »Prirodi« je semiološki, a ne metafizički. Bilo je i onih koji su brzopleto prebacivali Nijetu da u stvari zastupa panteističku teologiju, pošto je, porekavši autonomiju Prirode, pretpostavio da Bog neposredno deluje u Prirodi.²⁰ David Nijeto je odbacio ove optužbe. Njegov glavni argument bio je gramatičke prirode. On je pokazao da je dovoljno »elementarno poznavanje hebrejske gramatike«, kako bi se napravila razlika između aktivnih i pasivnih imenica i prelaznih i neprelaznih glagola.²¹ U Psalmu 147, kojim se bavi u svojoj propovedi, »nominativni činoci ili aktivne imenice ukazuju na Boga, dok su pasivne imenice nebesa, kiša i planine.«²² Božije delovanje na njih izraženo je prelaznim glagolima kao što su »pokriti«, »pripremiti« i »učiniti da raste«.

Prema tome, ovde imamo tri različita i odvojena imena. Jedno je *poel* ili (nominativni) Činilac, koji »pokriva« (Nebesa). Drugo je *paul* ili (nominativni) pasiv, a to su Nebesa, koja predstavljaju ono što je pokrivano. Na kraju, treće ime je stvar (izražena prelaznim glagolom), sa kojom Bog pokriva nebesa, a to su oblaci. Isti metod se, na sličan način, može primeniti i na kišu i travu...

Ovde su navedena (Ps.,147) tri različita i odvojena subjekta: Bog (koji je imenički) činilac, nebesa (koja su imenički pasiv) i oblaci, koji su instrument ili sredstvo; kako onda može biti (rečeno) da je u Propovedi pasiv (imenica) pomešana sa činocem? Kako se onda može reći (za šta sam bio okrivljen) da je Bog u oblaku, da je Bog u kiši, da je Bog u travi; da je, dakle, Bog voda, vatra, Zemlja, Mesec, da je Bog u zvezdama? Kako je moguće da se pretpostavi da su stvorenja isto što i Bog i da je Bog isto što su i Njegova stvorenja?²³

Neposrednost Boga u njegovom Stvaranju treba da se shvati na semiološki, a ne na metafizički način. Naime, ako je Vaseljena aktivni »govor« Boga pa stoga i Njegova »knjiga«, stupanje u Njegovu blizinu ostvaruje se kroz »slušanje« ili »čitanje«, ostvaruje se kroz uspostavljanje semiološkog odnosa. Značenje ovog odnosa postaće jasnije posle razmatranja o karakteru znaka i semiološkog saznanja.

Nesvodiva različitost između Boga i njegovih stvorenja gramatički je eksplicitna u različitosti između imeničkih i pasivnih činilaca. Prelazni glagol kojim se izražava odnos između imeničkih i prelaznih činilaca sprečava njihovo poistovećivanje ili pretpostavljanje njihove unutrašnje, suštinske

veze. Prema Nijetu, panteizam pretpostavlja potpuno ignorisanje osnovnih gramatičkih principa.

3. Semiologija i interpretacija

Semiološko saznanje je interpretativno i subjektivno. *Emet*, hebrejski termin za »istinu«, sadrži u sebi »poverenje« ili »veru« (kao što je slučaj i sa njegovim engleskim ekvivalentom). On zavisi od konteksta. *Emet* se ne može shvatiti na apstraktan način. Izvan svog specifičnog konteksta, on nema značenja. Rabi Isak Arama, komentarišući stih »i Tvoja istina (širi se) sve do svoda nebeskoga« (Ps., 57:11; 108:5), uočio je da *emet* važi samo u kontekstu stvorene Vaseljene: izvan stvarnog sveta ona nema značenja.¹

Semiološki entitet mora da bude potpuno proziran. Uslov semiologije je da značenje mora, konačno, da prožme znak. Pošto je vrednost znaka jednom određena, a poruka dešifrovana, znak iščezava. Sa semiološke tačke gledišta, »neprozirnost« nekog entiteta jeste stanje koje prethodi interpretaciji, a ne apsolutni uslov. Pre nego što je dešifrovan, neki entitet je neproziran. »Čitanje« koje je dešifrovanje neke šifrovane poruke, pretpostavlja da značenje u potpunosti prožima rukopis i čini ga prozirnim. Prema tome, »neprozirnost« je sinonim za »nedešifrovanost«. Što se toga tiče, trebalo bi imati na umu da elementi alfabeta, za razliku od hijeroglifa i slikovitih predstava, nemaju sličnosti sa porukom. Alfabetom napisana reč ne ukazuje na tu »pravu stvar«: ona je čisti lingvistički simbol. S obzirom na to, kako je uočio biskup Viljem Vortbarton (1698-1779), »oznake hijeroglifskog pisma jesu znaci za stvari«, a oznake nehijeroglifskog pisma jesu znaci za reči.«² Pojedinačna slova (koja su vizuelne oznake) stoje umesto fonetskih zvukova (koji su auditivni). Oblik svakog slova je potpuno »proizvoljan« i nema nikakve veze sa stvarnim zvukom.³ Pošto slova nisu ikone, njihovo značenje nije nešto što bi bilo suštinsko za njih. Slova dobijaju značenje samo u međusobnom suprotstavljanju. Prema tome, ono je samo po sebi bez značenja. Govoreći o skrnavljenju Šabata, rabini su govorili da »pisanje« mora u sebi da sadrži bar dva slova.⁴ Budući da svi semiološki entiteti dobijaju svoj značaj samo kroz opoziciju, oni su ograničeni kontekstom.

Značenje je u službi interpretacije. Hebrejski termin za interpretaciju, *peter* (*pitaron*) / *pešer*, sadrži u sebi pojam kompromisa. Interpretacija pretpostavlja integraciju različitih elemenata. Na hebrejskom, ta reč takođe znači i »mlak«. U izvesnom smislu, »interpretacija« se može shvatiti kao mešanje različitih elemenata, kao kad se mešaju topla i hladna voda. To znači da je »interpretacija« isto što i integrisanje dva ili više znakova, pri čemu dolazi do »kompromisa« koji u sebi sadrži sve te znakove, ali nije istovetan ni sa jednim od njih, kao što mlaka voda nije ni topla ni hladna.

Naročito posle Platona, grčka *aletheia* shvata se kao *istina* po sebi;⁵ ona je slobodna od konteksta i kao takva ima nezavisno značenje; ona »razotkriva« i »otkriva« ono očigledno. Ovakva istina je statična i apsolutna: poput euklidovske geometrije, ona nadilazi svaki kontekst. Idealno, ovaj tip saznanja trebalo bi da bude potpuno deskriptivan i objektivan. Zbog toga je istina u suštini tautološka. Formula $A=A$ izražava konačni cilj ovog tipa saznanja.

Neprozirnost je uslov ontologije. Ontologija zahteva totalnu neprozirnost i apsolutnu autonomiju. Ako se prodre u tu neprozirnost i autonomiju, ontičko - ontološki objekat iščezava. »Bićeovitost« i »prisustvo«, koji su od suštinskog značaja za ontičko - ontološku realnost, ne mogu se probiti. Da bi se shvatilo kao takvo, »biće« bi moralo da bude apsolutno, čvrsto i neprobojno: ono ne ukazuje na nešto izvan sebe. Idealno, ono bi moralo da funkcioniše kao gravitaciono polje na maksimumu gustine; nijedan zrak pažnje subjekta koji opaža ne bi mogao da promakne. (»Objektivnost« podrazumeva totalno apsorbovanje subjekta od strane objekta.) Da bi moglo da se shvati kao takvo, biće se mora poimati kao potpuno autonomni entitet. Ontičko-ontološki objekat mora da bude »slobodan od konteksta«. Poput figura u euklidovskom mišljenju, ontičko-ontološki entiteti su rigidni, sa tačkama čija je udaljenost u odnosu na druge tačke invarijabilna. Perspektiva, orijentacija i razdaljina jesu nepromenljive. Nijedan objekat ne bi mogao da se shvati kao zavisen od drugog objekta. Razumeti neki objekat kao zavisen od drugog značilo bi poricati njegovu ontološku realnost.

Razlika između »kontekstom ograničenih« i »od konteksta slobodnih« tipova istine najbolje bi mogla da se razume u svetlu dvostrukog mehanizma mozga koji je opisao Karl Pribram.⁶ Na temelju neuroloških razmatranja, Pribram je razlikovao dve klase komunikativnih činova. U prvu klasu spadali bi činovi »slobodni od konteksta«. Njihovo značenje ne zasniva se na nekom kontekstu. »Ruža je ruža je ruža, bez obzira na to da li se nalazi u bašti, u vazi ili na gomili smeća.«⁷ Druga klasa komunikativnih činova »izvodi svoje značenje iz njihove prošle upotrebe i iz sadašnjeg stanja organizma koji ih koristi.«⁸ Njihovo značenje zasniva se na specifičnom kontekstu u kojem se pojavljuju. Za naš cilj je važno uočiti da se značenje »slobodno od konteksta« nalazi u funkciji apstrahovanja. Oni »izvode značenje selektivno ističući aspekte Oblika koji označavaju«.⁹ Njihov interes je »objektivni«, »realni« svet. Na nepromenljivi način, »oni su usmereni na izvestan deo Spoljašnjeg sveta.«¹⁰ Značenje »ograničeno kontekstom« posledica je subjektivne operacije. Tačnije, oni »izvode značenje tako što uspostavljaju kontekst unutar kojeg interes i osećaj bivaju organizovani«.¹¹ Nasuprot drugoj klasi koja se odnosi na prostorni, konkretni svet, klasa »kontekstom ograničenih« činova ukazuje »na događaje koji spadaju u područje Unutrašnjeg sveta organizma«.¹² Ovaj tip procesa je istovremeno i unutrašnji i subjektivan. Klasa »ograničena kontekstom« izražava »ono što je organizam registrovao iz svog iskustva i njegovo vrednovanje tog iskustva

– ono zašta je zainteresovan, oko čega brine. Za organizam je najvažnije da bude osećajan i osetljiv u odnosu na promene koje se dešavaju unutar komunikativnog konteksta.¹³

Suprotnost između »od konteksta slobodnog« i »kontekstom ograničenog« tipa istine ima svoje ishodište u dva različita modela organizacije mišljenja i ljudskog iskustva. Jedan neproziran objekat, shvaćen kao od konteksta slobodan u Spoljašnjem svetu, poima se na vizuelni način. Neprozirnost ne uspostavlja samo temelj za ontološku realnost, već određuje i sredstva kojima se takva stvarnost može razumeti: neprozirnost je u funkciji vizuelnog mišljenja i prostorne organizacije. Kontekstom ograničen tip istine opažen u Unutrašnjem svetu shvata se ili sintagmatski, gde on dovodi u vezu sa bliskim kontekstom, ili paradigmatki, gde se dovodi u vezu sa nekim idealnim modelom. Obradivanje takvih podataka najbolje se može izraziti na način vremenske organizacije i sukcesivne sinteze. Grci i Hebreji razvili su svoje kulture i načine mišljenja u svakom od ova dva modela.

4. Vizuelno i auditivno mišljenje

Hebrejski i grčki tip istine odgovaraju dvema različitim nivoima stvarnosti. Za Grke, istina je vizuelna.¹ To znači da se ona odnosi na prostorni, spoljašnji svet. Za Hebreje, najviši oblik istine poima se na auditivnom nivou. Na hebrejskom, *šema* ili »čuti« takođe znači i »razumeti« i »primiti k znanju«. U rabinskim izrazima *maj mašma* ili »kako da čujemo to?«, *šema mina* ili »čuj iz ovoga!«, *ta šema* ili »dodi i čuj«, itd., »čuti« znači isto što i »učiti«.

U grčkoj misli, najviši izraz stvarnosti jeste na polju vidljivog. Grčka civilizacija (umetnost, religija, itd.) naglašava spoljašnji aspekt stvarnosti. Književnost projektuje svet kako ga treća osoba vidi, odnosno, kao jednostavno vizualizovanog.² Hebreji su bili zainteresovani za auditivni aspekt stvarnosti, a naročito za govor. U komunikativnom govoru pronađen je najviši izvor stvarnosti. Spoljašnji aspekti stvari su nebitni. Ni Tora ni rabini nisu davali vizuelne opise stvari ili ljudi.³ Ono malo aluzija na spoljašnji svet, koje bi mogle da se pronađu u klasičnoj hebrejskoj literaturi jesu neodređene i subjektivne i u službi su razjašnavanja daljeg toka priče: na primer, da su Sara (Pos., 12:11, 14) i Josif (Pos., 39:6) bili lepi. »Objektivniji« opisi iz Pesme nad pesmama, kao što su »tvoje su oči (kao) lepo oblikovana jezera« (Pesma, 7:5) i »tvoje su oči kao golubice pored potoka« (Pesma, 5:12) izražavaju patos a ne neku vizuelnu senzaciju, što podseća na impresionističko slikarstvo.⁴ (I ne znajući to, braća Pisaro, Modiljani i Pasken projektovali su vizuelne modalitete koji su specifični za njihove tradicije.)⁵ Averzija Jevreja prema slikovitom predstavljanju pre odražava interes za vizuelni nivo izraza, nego puko suprotstavljanje predstavljачkoj umetnosti.⁶ Verbalno prikazivanje Boga, čak i u

antropomorfnim izrazima, zajedničko je i Tori i rabinima. Za Hebreje je bilo uvredljivo »videti« Boga (Isa., 6:5; Izl., 33:18, 23), to jest, izraziti Njegovu stvarnost na vizuelnom nivou.⁷

Ova dva nivoa izražavanja odgovaraju dvoma fundamentalnim procesima koji upravljaju jezikom i ljudskim opažanjem, poznatim kao simultana i sukcesivna sinteza.⁸ Simultana sinteza je genetski povezana sa vizuelnom percepcijom i prostornom organizacijom. To je sposobnost integrisanja stimulusa koji u mozak dolaze u »simultanim i primarno prostornim grupama«.⁹ Ova forma sinteze od suštinskog je značaja za proces viđenja, kao i za druge čulne opažaje (miris, ukus, dodir) koji se iskušavaju kao kontinuum. (Takođe, ovaj tip sinteze utiče na izvesne auditivne opažaje, i javlja se u interpretaciji izvesnih zvukova i akorda u neku simultanu strukturu, kao i u povezivanju zvukova sa specifičnim tačkama u prostoru.)¹⁰ Sukcesivna sinteza je genetički povezana sa auditivnim procesom i vremenskom organizacijom; to je sposobnost uređivanja stimulansa koji u mozak dolaze u »vremenski organizovanim, sukcesivnim serijama«.¹¹ Ovaj oblik sinteze ima suštinski značaj za opažanje izolovanih znakova, kao i za njihovo organizovanje u serijsku, sukcesivnu strukturu. Pokazalo se da poremećaji u ovoj aktivnosti koji potiču od oštećenja mozga utiču ne samo na čulno opažanje već i na mentalne i verbalne procese.¹² Iako je kod pacijenta očuvana sposobnost za prostornu analizu i logičko-gramatičke odnose koji se zasnivaju na simultanoj sintezi, on će ispoljavati »značajne poremećaje u pogledu sukcesivne sinteze«.¹³ Na primer, neki pacijenti nisu u stanju da ponove melodiju ili ritam. Oni koji su nekada znali Morzeovu azbuku više nisu u stanju da je koriste.¹⁴ Na nivou govora, neki pacijenti su ponavljali »reči kao što su *kuća-mačka-zvono...* ili *kuća-zvono i nešto drugo, ili mačka-zvono...*, ili *kuća-zvono-mačka*«. ¹⁵ Pošto je nekoliko puta ponovio seriju od tri reči, jedan pacijent je stalno menjao njihov red »i serija *a-b-c* je neprekidno ponavljana kao *a-b-c... a-b-c... a-c-b... b-a-c*, i tako dalje«. ¹⁶

Roman Jakobson je ispitivao prirodu auditivnih i vizuelnih znakova u odnosu na ova dva pomenuta tipa sinteze. On je uočio da iako se vizuelni i auditivni znakovi javljaju u vremenu i prostoru, »prostorna dimenzija daje prednost vizuelnim znacima, a vremenska – auditivnim znacima«. ¹⁷ Prostorna i vremenska dimenzija, svaka za sebe, utiču na samu strukturu vizuelnih i auditivnih znakova: »Jedan kompleksan vizuelni znak sadrži u sebi seriju simultanih sastavnih delova, dok se kompleksni auditivni znak sastoji, po pravilu, od serijala sukcesivnih sastavnih delova.« ¹⁸

Dok komponente vizuelnog lika proizvode trajnu i potpunu strukturu, koja se razvija kao integralna prostorna jedinica, komponente auditivnog oseta proizvode serijsku pojedinačnu strukturu koja se razvija kao veštačka i vremenska jedinica. ¹⁹ Ove strukture nalaze se u funkciji simultane i sukcesivne sinteze:

Kada posmatrač dolazi do simultane sinteze kontemplirane slike, pred njegovim očima ostaje slika kao celina, ona je još uvek prisutna; međutim,

kada slušalac ostvaruje sintezu onoga što je čuo, foneme su u stvari već iščezle. One opstaju samo kao likovi koji kasnije nastaju, kao nekakve ograničene reminiscencije i ovo dovodi do suštinske razlike između dva tipa opažanja i opažaja.²⁰

Hijerarhijska struktura karakteristična za verbalnu organizaciju postala je neophodna zbog efemerne prirode svojih komponenata. »Veštačka« organizacija jezika je, u stvari, suštinski uslov sukcesivne integracije. Iz tog razloga, za razliku od komponenti vizuelne percepcije koje se javljaju u »prirodnom« (to jest, prostornom) i neorganizovanom stanju, komponente auditivnog opažanja treba da budu organizovane u veštačke i veoma slojevite strukture.²¹ Kao što smo već rekli, auditivna percepcija pretpostavlja i simultanu sintezu.²² Postoje auditivne komponente, kao što su akordi i polifonija u muzici, koji izražavaju simultanost.²³ Prema tome, postoje dve ose auditivne percepcije: glavna osa, koja pretpostavlja sukcesivnu sintezu i sporedna osa koja pretpostavlja simultanu sintezu. Jakobsonovo gledište u vezi sa vizuelnim i auditivnim procesima može ukratko da se izloži na sledeći način:

Unutar sistema auditivnih znakova, vreme, a ne prostor, ima ulogu strukturalnog faktora; naime, vreme u svoje dve ose, sekvenci i simultanosti; struktura vizuelne *signatie* nužno pretpostavlja prostor i ne može da bude apstrahovana iz vremena, kao neka nepokretna slika i struktura, niti može da dođe umesto faktora vremena, kao u slučaju pokretne slike.²⁴

Grčko mišljenje organizovano je u odnosima simultane sinteze i vizuelnog iskustva. Hebrejska misao uglavnom je auditivna, dakle organizovana u odnosima sukcesivne sinteze.

5. Prostorna i sukcesivna organizacija mišljenja i iskustva

Još od Parmenida, u svakoj metafizici »misлити« je isto što i »videti«. Stvarnost je ono što je prisutno za oko.¹ Mišljenje i iskustvo organizovani su u odnosima simultane sinteze. Umeće pamćenja u zapadnoj tradiciji predstavlja izraziti primer vizuelnog mišljenja. Ovo umeće utemeljio je Simonid Kejanin (oko 556-468 pre. n.e.) i zabeleženo je u klasičnim izvorima. Njega je dalje razvio Đordano Bruno (1548-1600) i ono je bilo deo evropske tradicije sve do modernih vremena.² U suštini, ono se sastoji u tome da se u sećanje prvo utisne neka građevina ili neki lik i da se onda reči govora koji treba da se zapamti povežu sa već zapamćenom građevinom ili likom. Reč može da se adekvatno zapamti samo kroz ponovno skupljanje prostornih i vizuelnih likova. Frensis A. Jets (1899-1981), koji je ispitivao ovu suštinsku dimenziju zapadne tradicije, piše:

Antičkog govornika treba da zamislimo kako se, dok stvara svoj govor, u mašti kreće kroz građevinu koja se nalazi u njegovom pamćenju, izvlačeći

iz upamćenih mesta likove koje je tamo postavio. Ova metoda omogućava da se sve zapamti u pravilnom redu, dok je red uspostavljen na osnovu redosleda mesta u građevini.³

Razlog za ovako glomazan metod – bilo bi mnogo jednostavnije i efikasnije ako bi se samo reči pamtile umesto da se povezuju sa građevinama i drugim likovima – jeste nemogućnost da se misao organizuje u nevizuelne odnose: Zamislimo pamćenje uvežbanog govornika tog perioda kao arhitektonsku građevinu sa rasporedom upamćenih mesta koja su na neki nama neshvatljiv način snabdevena likovima.«⁴ Budući da su auditivna iskustva samo trenutna i da ih je bilo teško organizovati, imperativ je povezati ih sa vidom i prostorom. Teorijska osnova ovog metoda bilo je »otkriće da je čulo vida najjače od svih čula.«⁵ Vera u nadmoć vizuelnog iskustva uticala je na njihove književne ideje i dela. Simonid je poistovetio poeziju sa slikanjem. »Značajno je«, primećuje Jets, »da poređenje poezije sa slikarstvom ima svog rodonačelnika u Simonidu, budući da ima zajednički imenitelj sa izumom umeća pamćenja.« Ovo poistovećivanje »takođe počiva na nadmoćnosti čula vida; i pesnik i slikar misle u vizuelnim likovima, koje prvi izražava u poeziji, a drugi u slikama.«⁶

Geometrijski metod najbolje ilustruje ono što bi sasvim ispravno moglo da se označi kao »vizuelno mišljenje«, odnosno kategorizaciju mentalne aktivnosti u odnosima koji su korelativni vizuelnom iskustvu. Stvari se javljaju kao slobodne od konteksta, kao »apsolutno kretanje« u klasičnoj mehanici. U euklidovskom mišljenju, objekti su nepomični, a njihove tačke međusobno se nalaze na nepromenljivim razdaljinama. Ovaj tip geometrije ne dopušta da se neki objekat precizno smesti unutar jednog okvira. Oblik i odnosi koji pretpostavljaju perspektivu, orijentaciju i razdaljinu jesu nepromenljivi. Stvari su atemporalne i statične. Sem ukoliko na njega ne deluje neki spoljašnji uticaj, »svako telo je postojano u svom stanju mirovanja ili uniformnog pravolinijskog kretanja«. Neki ontološki objekat na sličan način se upravlja u odnosu na zakone inercije: on je apsolutno gust i apsolutno statičan.⁷ Takođe, on je i istovremeno prisutan.

Na drugačiji način nego geometrija, matematika se bavi kvantitativnim relacijama i funkcijama na osnovu sukcesivne analize i sinteze. Struktura matematike, poput strukture jezika, jeste »veštačka«. Na sličan način, matematički pojmovi treba da se organizuju u izrazito hijerarhizovane i slojevite strukture, kao što je to slučaj sa komponentama auditivnog opažanja. Zbog toga, da bi smo razumeli mesto sukcesivne analize u ovim kulturama, bilo bi veoma značajno da ispitamo različite pristupe geometriji i algebr, koji su bili karakteristični za vavilonsku i grčku matematiku.

»Ma kako nepotpuna mogla da budu naša saznanja o vavilonskoj matematici, mnogo toga je prihvaćeno kao potpuno nesumnjivo«, pisao je profesor Nojgebauer. »Mi se bavimo jednim stupnjem matematičkog razvoja koji u mnogim aspektima može da se uporedi sa matematikom, recimo, rane renesanse.«⁸ Glavni interes vavilonske matematike bili su algebarski odnosi

(sukcesivna sinteza). Jedan drugi značajan istoričar matematike zaključio je »da su u Vavilonu, 2000 godina pre Hrista, postavljeni temelji prave algebre«⁹. U vavilonskoj matematici, geometrijski koncepti (simultana sinteza) imali su tek drugorazredni značaj. Vavilon nikada nije stvorio neku »geometrijsku algebru«. Tu nije postojao interes, kao što je to bio slučaj sa grčkom i helenističkom matematikom, da se aritmetičko i algebarsko znanje formuliše geometrijskim jezikom. Problemi kojima se mi bavimo na geometrijski način, u vavilonskoj matematici bili su rešavani algebarski. U vezi sa tim, profesor Arčibald napisao je sledeće:

Čak i tamo gde je osnova očigledno geometrijska, suština je strogo algebarska; to se ilustruje činjenicom da se često javljaju operacije koje ne dozvoljavaju geometrijske interpretacije poput dodavanja površina i dužina ili množavanja površina. Osnovni problem sastoji se u određivanju nepoznatih veličina prema datim uslovima. Naravno, svi mi dobro znamo za izvesne geometrijske odnose. Numerički proračuni svugde se ostvaruju sa najvećom mogućom lakoćom i umešnošću.¹⁰

Grčka matematika je u suštini bila geometrijska. U njoj su brojevi predstavljali veličine, a ne kvantitativne odnose; tu je očigledno postojao interes da se čak i najjednostavnije aritmetičko i algebarsko znanje formuliše geometrijskim jezikom. Ovaj interes imao je za posledicu razvoj »geometrijske algebre.«¹¹ Budući da algebra nije ništa drugo do primena matematike na merenje dvodimenzionalnih i trodimenzionalnih figura, uključivanje geometrije u matematiku za nekog vavilonskog matematičara (baš kao i za većinu modernih) imalo bi isto toliko smisla koliko i uključivanje računa i astronomije u istu disciplinu. U sledećim zapažanjima, Nojgebauer se bavi ovim spornim pitanjem:

U poređenju sa algebarskim i numeričkim komponentama vavilonske matematike, moglo bi se reći da je u njoj uloga »geometrije« bila beznačajna. To uopšte ne iznenađuje. Glavni problem ranog razvoja matematike leži u numeričkom određivanju rešenja koje treba da zadovolji izvesne uslove. Na tom nivou, nema suštinske razlike između deljenja određene sume novca prema izvesnim pravilima i, recimo, deljenja polja date veličine na, takoreći, delove jednake površine. U svim ovim slučajevima, razmatraju se spoljašnji uslovi; u prvom slučaju, to su uslovi nasleđivanja, a u drugom slučaju, pravila za određivanje neke površine, ili odnos između normi i običaja koji se odnose na isplatu nadnica. Matematički značaj nekog problema leži u njegovom aritmetičkom rešenju; »geometrija« je jedan od mnogih predmeta u praktičnom životu na koji bi mogle da se primene aritmetičke procedure.¹²

Uključivanje geometrije u matematiku i formulisanje matematičkog saznanja geometrijskim jezikom i pojmovima, govori da su Grci davali prednost vizuelnom mišljenju i simultanoj sintezi i analizi. I kao što je to uočio profesor Vajlder, gotovo je nemoguće zamisliti modernu matematiku bez geometrije, što je još jedan dokaz koji svedoči o mestu koje vizuelno mišljenje ima u zapadnoj kulturi. Sledeće Vajlderove reči odnose se na

raspravu između Dinsa, Veblena i Vajtheda o tome da li bi geometrija trebalo da se uključi u matematiku:

Nije se mnogo razmišljalo o činjenici da neki ljudi misle vizuelno, a neki ne; ako bismo dozvolili tu razliku, možda bi Dins pripadao onima koji ne misle vizuelno, tako da geometrijski model za njega nema veliku vrednost, dok Veblen i Vajthed, koji su dali značajan doprinos geometriji i naukama koje se iz nje izvode (kao što je topologija) spadaju u one koji misle vizuelno. Autor je dugo imao osećaj da bi algebristi sa kojima je bio u bliskoj vezi mogli da se svrstaju u dve klase: u vizuelne i u nevizuelne mislioe; delimično zbog toga što sam spada u »vizuelne mislioe«, on je izgleda mnogo lakše razumeo one prve, a delimično zbog toga što način na koji oni predstavljaju svoje ideje otkriva jedan geometrijski model koji se nalazi u njihovoj osnovi.¹³

Misao i iskustvo takođe bi mogli da se organizuju u odnosima sukcesivne sinteze i auditivne percepcije. Stvarnost se sastoji od niza sekvenci. Jedna fundamentalna »vremenitost« prožima čitavu skalu fizičkih i intelektualnih fenomena. U svom početnom, prvobitnom stanju, Stvaranje je stalno u pokretu i dinamično. Haos je temelj stvarnosti.¹⁴ Stabilnost i poredak koji su prisutni u Vaseljeni posledica su neposredne intervencije. Kao što je rekao David Nijeto: »Sva tela se nalaze u stanju nepravilnog kretanja, ukoliko ih sile koje su u njih utisnute ne prisile da ostanu u stanju mirovanja ili uniformnog kretanja.« Na taj način, drevni Hebreji nisu prestajali da se dive onom *običnom*. Poredak i stabilnost koji su prisutni u Vaseljeni za njih su predstavljali nešto zadivljujuće i zagonetno. »Slaviću te«, govorio je Psalmista, »zato što sam (bio) zastrašujuće zbunjen: tvoja su dela nešto zagonetno, moja duša (to) dobro zna« (Ps., 139:14). Na primer, nešto tako obično kao kiša više zbunjuje nego najveće od svih čuda. Rabi Abahu (oko 300. godin) učio je: »Kišni dan je veći nego dan vaskrsenja.«¹⁵ *Amida* ili »Nema molitva« u odeljku o vaskrsenju mrtvih sadrži rečenicu da je Bog taj koji »pokreće vetrove i spušta kišu«. Ono *obično* nije ništa drugo do neprekidni čin Stvaranja. »(On) Koji iz dana u dan neprekidno obnavlja čin Stvaranja«: ta se rečenica svakodnevno izgovora na kraju prvog blagoslova koji dolazi pre jutarnjeg *Šema*. Isto verovanje izrazio je i Nehemija: »Ti si stvorio nebesa, nebesa nad nebesima i sve što je u njima; zemlju i sve što je na njoj. Ti si dao život (*mehaje*) svemu što postoji i nebeska vojska pada ničice pred Tobom« (*Neh.*, 9:10 -11). Forma aktivnog participa u reči *mehaje* ili »dati život« izražava čin darivanja života koji Bog neprekidno ponavlja u Svom Stvaranju.¹⁶ Majmonid je, na sličan način, upotrebljavajući aktivnu formu participa, na početku *Mišne Tora* rekao da je »priznati da On daje postojanje (*mamci*) svemu što postoji« najtemeljniji od svih aksioma i stub svake nauke.¹⁷

Kao i sve serijske činjenice, stvarnost bi na različite načine mogla da se razvija unutar različitih veštačkih struktura koje u sebi sadrže hijerarhijsku i sintatičku organizaciju. Serijske činjenice dopuštaju različite veze. Prema

tome, fizički i intelektualni fenomeni morali bi da budu ograničeni kontekstom, kako bi uopšte mogli da imaju značenje.

Prema Majmonidu, razumevanje »prirodnih pojava« (*umur at-tabijje*) predstavlja jednu od »najvećih tajni« (*as-sodot al-adima*) Vaseljene.¹⁸ To je ono što su rabini shvatali kao *Maase Berešit* ili »Delo postanja«, pri čemu su samo ono drugo smatrali za tajnu *Merkava* ili »Kočija«. ¹⁹ Majmonid na ovom mestu očigledno nije mislio na ono proučavanje prirode koje je bilo rašireno u grčkim i arapskim naučnim i filozofskim tradicijama. On se ovde pre poziva na semiološko »čitanje« ili »interpretaciju« prirode, koje je sadržano u verovanju da je Stvaranje »reč« Božija i Božije »pisanje«. Majmonid je odgonetanje značenjarodnih pojava uporedio sa osobom koja se nalazi u mrklome mraku i pokušava da baci pogled na svoje okruženje, koje na tren biva osvetljeno bljeskom munje. Poput munje, i pojavljivanje istine nužno je kratkotrajno. Ona se ne javlja kao kontinuum, već samo sukcesivno. Čak i kada se čini da je neko neprekidno obasjan svetlošću, on u stvari samo hvata trenutke sevanja munje koji se smenjuju jedan za drugim:

On je bio osvetljen odbljescima munje koji su brzo sledili jedan za drugim, tako da je izgledalo kao da je neprekidno obasjan svetlošću. Za njega je noć poput dana. (...) Za nekog drugog, munja će da sevne samo jednom u toku (čitave) noći. Postoje i oni koji (Iskušavaju) dugačke ili kratke intervale, od jednog bljeska munje do drugog. Ima i onih koji nisu dospeli do tog nivoa da provedu čitavu noć osvetljeni bljeskom munje, već će ih obasjavati neko svetleće telo ili neka vrsta stene koja svetli u mraku.²⁰

Istina je sukcesivna; diskontinuitet ili prekid od suštinskog je značaja po njenu strukturu. Govoreći o svetlosti koju isijavaju svetleća tela, Majmonid primećuje: »Ni to malo svetla što sija u noći, ne izliva se u vidu kontinuuma, već isijava, i zbog toga ostaje skrivena, kao da je plamen onog svetlosnog mača [koji brani put ka Rajskom vrtu] (Pos., 3:24).²¹

Istina je privremena i u epistemološkom smislu. Fiziološki i psihološki činioci onemogućavaju nam da kontinuirano ostanemo u svetlosti. »Ponekad nam istina bljesne i onda pretpostavljamo (kao) da je (jasna) kao dan, verujući da je telesnost i običaji prikrivaju.«²² Isti činioci uticali su i na način na koji bi istina mogla da se formuliše i prenosi.

Znaj i to da kada neki dragocen čovek, u skladu sa stepenom svog savršenstava, poželi da izrazi ono što je razumeo od ovih tajni, bilo usmeno, bilo pismeno, on ne bi bio u stanju da ih objasni - čak ni da pruži merilo po kojem je došao do tog razumevanja - potpuno i metodično kao što je to slučaj u drugim naukama koje se obično proučavaju. Ali, kada ovim tajnama podučava druge, on iskušava istu situaciju u kojoj je bio kada ih je izučavao. Naime, ponovo će iskusiti kako predmet izlazi na videlo, kako se pokazuje pa se onda sakriva, kao da će priroda tog predmeta da ostane nepromenjena, bez obzira (da li shvata) malo ili mnogo od njega.²³

Postepeno pojavljivanje i skrivanje, karakteristični za ovaj tip istine, ne znače da je ona nedokučiva ili nedostupna. Upravo je o suprotnom reč.

Zapanjujuće je to što mnogi ljudi ostaju u tami, izbegavajući blistavu svetlost. O neukom narodu, Majmonid je napisao sledeće:

I istina je u svojoj celovitosti skrivena od njih, bez obzira na moć njene svetlosti, kao što je o njima bilo rečeno: »I nisu videli svetlost, koja je blistavo sijala sa nebeskog svoda« (Jov, 37:21). To je prost, neobrazovan svet i na njega se nećemo pozivati u ovoj raspravi.²⁴

Majmonidova metafora munje koja para mrklinu noći nosi u sebi nekoliko temeljnih ideja. Jedna od njih je sukcesivni karakter hebrejskog shvatanja istine.

6. Prizivanje Imena Božijeg

Magija pretpostavlja metafizički sistem pomoću kojeg se manipuliše fizičkim i duhovnim pojavama. Bez takvog sistema, magija nije delotvorna. »Ime« je jezička spona između neke stvari i njene »suštine« ili metafizičke dimenzije. Tačnije, ime je isto što i suština.¹ Znanje imena daje neograničenu moć nad stvarima koje ta imena nose. Čak ni bogovi nisu u stanju da odbiju poslušnost onome ko poseduje njihova imena.² Indoevropski glagol »biti« (a naročito kopula »je«) izražava suštinski identitet između imena (ili drugih verbalnih atributa) i stvari. U vezi sa kopulom, Kasirer primećuje sledeće:

Ono »je« kopule gotovo se bez greške vraća čulnom konkretnom izvornom značenju: umesto da samo saopštava postojanje ili opšte stanje bića, ono izvorno označava jednu posebnu vrstu i oblik pojavnosti: a naročito biće koje se nalazi na izvesnom mestu, na određenoj tački u prostoru.³

»Prisustvo« svojstveno ontičko-ontološkim objektima jeste produžetak »esencije« koja je sadržana u glagolu »biti«. Prizivanjem imena, željena stvar biva »dozvana« i »pojavljuje« se. Dok u magiji ime ima potpunu kontrolu nad stvarima, na ontološkom nivou, prisustvo koje je dozvano imenom podrazumeva i prostorno odsustvo stvari. Kokelmans ovu ideju izražava na sledeći način:

Izgovaranjem se tako doziva i približava ono što je prizivano. Međutim, ovim približavanjem, ono što je prizivano ne gura se u područje neposrednog. Mada se ovim prizivanjem doziva željena stvar, ona ostaje na distanci kao da je odsutna. Prema tome, izgovaranjem se približava ono što je prizivano, ali ono se ne povlači sa distance na kojoj je bilo i na kojoj i dalje ostaje. Izgovaranjem se približava nešto, šta god da je, doziva se da postane prisutno; međutim, ono se u isti mah priziva da ostane odsutno.⁴

Semiologija isključuje metafiziku. U semiološkom sistemu, ime je proizvoljno i oslobođeno od magijskih moći. Semiološki element nema »suštinu«; ono nije »biće«; između imena i suštine ne postoji unutrašnja

veza. Imenom neke stvari ustanovljava se samo njen semiološki značaj. Čin imenovanja ne podrazumeva moć nad imenovanom stvari. Prema rabinima, Adam nije davao imena samo životinjama, već je imenovao i samog Boga.⁵ Na sličan način, »prizivanje« nečijeg imena ne znači nužno i moć nad tom osobom, već naprosto ukazuje na volju da se uspostavi intersubjektivna komunikacija. Funkcija imena jeste da se dozove slušalac, kako bi odgovorio na poziv.

Tora uči da Bog ima ime. To znači da je Bog semiološki dostupan. Kada je Bog obavezao Mojsija da sinovima Izraelovim prenese da je On razgovarao sa njim, Mojsije je odgovorio: I kada me pitaju: »Koje je Njegovo ime?« - što ću im tada reći? (Izl., 3:13). Kao što je Majmonid primetio, ime koje je tu u pitanju možda ne bi moglo da bude posebna oznaka kojom bi se dokazalo da se Bog zaista obratio Mojsiju. Ukoliko je ta posebna oznaka već bilo poznata Jevrejima, činjenica da je i Mojsiju bila poznata nije nikakav dokaz da se Bog njemu obratio. S druge strane, da im ovo ime nije bilo poznato, oni ne bi mogli da budu sigurni da li ga je, u stvari, Bog otkrio Mojsiju ili je ono izmišljeno.⁶ Mojsijevo pitanje i Božiji odgovor postaju razumljivi tek pošto se shvati funkcija imena u nekom semiološkom sistemu. Mojsije je bio obavezan da izađe pred Jevreje i da objavi da je Bog čuo njihove vapaje. Potpuno je razumljivo što su pitali »Koje je Njegovo ime?«, što će reći, »Kako bi mogli direktno da Mu se obratimo i da od Njega dobijemo odgovor?« Božiji odgovor bio je dvostruk. Kao prvo, On je razjasnio »Biću koji ću biti« (Izl., 3:14). U magijskoj teologiji, na osnovu znanja o imenu božanstva uspostavlja se moć nad tim božanstvom, kao i sposobnost manipulisanja njime. »Biću koji ću biti« poništava magijsku teologiju; znanjem Njegovog imena ne uspostavlja se moć nad Njim. Osim toga, kada sinovi Izraela žele da Mu se neposredno obrate, oni će Mu se obratiti kao »Bogu Avrama, Bogu Isaka i Bogu Jakova: to će biti ime Moje za sva vremena i Moje određenje iz pokoljenja u pokoljenje.« (Izl., 3:15). To je način na koji se jevrejski narod tradicionalno obraća Bogu. Hebrejska *Amida* ili »Nema molitva« počinje sledećim obrascem: »(...) Bože naš i Bože Otaca naših, Bože Avrama, Bože Isaka i Bože Jakova.«

Za razliku od magijske teologije, znanje Božijeg imena sadrži u sebi mogućnost da Mu se obraćamo i da dobijemo odgovor, to jest, mogućnost da se *molimo* Bogu. Zaista, biblijski izraz »prizivati ime Božije« sinonim je za molitvu. U aramejskom prevodu za »i tamo je Avram prizivao ime Božije (Pos., 13:4)« stoji »i tamo se Avram molio Bogu«⁷. »Prizivanje« Božijeg imena pretpostavlja primanje odgovora. »Mojsije i Aron kao sveštenici Njegov«, govorio je Psalmista, »i Samuel s onima koji Njegovo ime prizivahu; oni prizivahu Boga i On im odgovori« (Ps., 99:6). Za Jevreje, najviša provera nekog religioznog sistema jeste da li su molitve uslišene ili ne. Elijau je naložio sveštenicima Baalovim: »I vi ćete prizivati imena vaših bogova, a ja ću prizivati ime Gospodnje, i onaj Bog koji odgovori ognjem biće pravi Bog« (I knj. Kralj., 18:24). Još jednom, Elijau se obratio Bogu

tradicionalnim obrascem: »Gospod, Bog Avramov, Bog Isakov i Bog Izraelov« (I knj. Kralj., 18:36), budući da je »Izrael« drugo ime Jakovljevo.

»Prizivanje« imena Božijeg ne podrazumeva automatski odgovor. Pre svega, uslov je predanost u individualnom obraćanju Bogu. Psalmista naglašava to sledećim rečima: »Bog je blizak onima koji Ga prizivaju: svima onima koji Ga zovu u istini« (Ps., 145:12). Što je još važnije, odgovor Božiji nije rezultat nekakve magijske prinude, uzrokovane izgovaranjem Njegovog imena. Božiji odgovor jeste čin čiste volje: sam Bog bio je Onaj koji je »zazvao« Svoje sopstveno ime u molitvi, podučavajući na taj način molitvi. Prema rabinskom predanju, Bog - a ne Mojsije - »bio je taj koji je zazvao ime Božije« i rekao: »Gospode, Gospode Bože, sažaljivi i milostivi« (Izl., 34:6).⁸ Kako bi još više istakao da je Božiji odgovor čin volje, rabi Johanan je na sledeći način opisao Božije »prizivanje imena«:

Ovo nas (na metaforički način) podučava kako Se Bog umotavao (u molitveni šal), poput sveštenika koji drži službu Božiju, i pokaza Mojsiju kojim redom bogoslužjenje treba da ide. On mu je rekao: kad god Izrael sagreši, ovako predamnom postupi i Ja ću im oprostiti.⁹

Rabi Johanan je izrazio istu ideju kada je rekao da se »Bog moli«¹⁰, to jest, da je Bog bio taj koji je ustanovio način na koji Jevreji treba da Mu se obraćaju i da Mu podnose molbe. *Selihot* ili »Služba molitava pokajnica« sadrži sledeći iskaz:

Ti si nas, Bože, učio da izgovaramo trinaest svojstava milosti... baš kao što piše u Tvoj Tori: »... i (Mojsije) priziva ime Božije« (Izl., 34:5). I tu se dalje kaže: »I Gospod priđe Mojsiju, uzvikujući: Gospode, Gospode, Bože sažaljivi i milosrdni.« (Izl., 34:6).

Konačno, kako bi potpuno odbacila ideju da bi tu mogao da postoji neki element prisile, Tora tvrdi da prizivanje Njegovog imena donosi odgovor, samo zato što je Bog (prethodno) uzvikivao svoje ime: »Na svakom mestu na kojem ću ime Svoje spominjati, k tebi ću doći i blagosloviću te« (Izl., 20:24). Karakteristično je da u aramejskom prevodu tog mesta stoji: »Na bilo koje mesto na kojem ćeš ti spomenuti ime Moje u molitvi, Ja ću doći i blagosloviću te.«¹¹

Kroz Boga je čitava Vaseljena semiološki povezana. Bog nije u semiološkoj vezi samo sa čovekom, već i sa svekolikim Postanjem - na kraju svakog od prva tri dana Stvaranja, Bog »naziva« ono što je stvorio (Pos., 1:5, 8, 10). Ovo »nazivanje« je »pozivanje« koje pretpostavlja potpunu potčinjenost onoga što je On stvorio. Kao Tvorac, Bog je »nazivao« svoja stvorenja i pozivao ih da izvršavaju Njegove zapovesti. Ovu ideju upotrebio je Isaija kako bi objasnio onaj specijalni slučaj »nazivanja« Izraela od strane Boga. Kako bi podstakao sinove Izraelove da slede Božiji poziv, Isaija je rekao da ostatak Vaseljene spremno i voljno »ustaje« kako bi mu se potčinio. »Slušaj me, o, Jakove, i Izraelu, jedini kojeg pozvah. Ja sam Bog, Ja sam prvi, i poslednji, Moja je ruka postavila temelje zemlje, a desnicom Svojom obrlio sam nebesa: pozvao sam ih i ona su stala ispred mene«

(Isa., 48:12-13). Don Isak Abravanel (1437-1508) na sledeći način je komentarisao ovaj stih: »To znači da, budući da sam ih stvorio ni iz čega, sa njima mogu da činim šta hoću: i u slučaju da ih pozovem da izvrše Moju volju, oni će stajati preda Mnom (spremni da Mi se pokore) poput slugu.«¹² Rabi Avram Lenjado (umro 1585.) uočio je da »zvati« (*kore*) jeste atemporalni particip, koji zbog toga podrazumeva jedan trajni čin »prizivanja«. Prikazujući jedno stanovište koje je blisko stanovištu Davida Nijeta, Lenjado je »stajanje« protumačio kao *posledicu* Božijeg neprekidnog pozivanja: stvari »stoje«, u smislu da su to što jesu, budući da ih Bog neprekidno poziva.¹³ Na istovetan način, njegov unuk rabi Levi Lenjado (sedamnaesti vek) uočio je da »zajedno« (*jahdav*) ne znači samo »pridruženo« već i »istovremeno«. Prema tome, smisao ovog stiha je sledeći: istovremeno, na Božiji poziv, sve što je stvoreno »ustaje« i postaje to što jeste. Isaija je želeo da narodu Izraela saopšti sledeću ideju: »Pogledajte i videćete kako se nebesa i zemlja i sve što je u njima ne kolebaju da poslušaju Moju reč i da je izvrše, već hitaju da ispune reč Božiju. A vi, zašto i vi ne poslušate i ne ispunite Moju volju?«¹⁴

Unutar kosmičkog semiološkog sistema, čovek stoji usamljen, ne samo u svojoj moći da odgovori na Božiji poziv, već i zbog svoje sposobnosti da »priziva ime Božije«, to jest da otpočne dijalog sa Bogom. I kao što ćemo videti, ovo podrazumeva čovekovu sposobnost za intersubjektivnu komunikaciju.

7. Govor i subjektivnost

Govor je najznačajniji aspekt sukcesivne sinteze. *Targum* to izražava na sledeći način »i Bog učini čoveka dušom živom« (Pos., 2:7), odnosno »i Bog učini čoveka dušom koja govori«.¹ Istovetnost između »živog« i »govorećeg« osvetljava dinamičnu strukturu govora. Za Hebreje, zauvek živet i značilo je »moliti se Bogu od sada pa doveka« (Ps., 115:18). Živi *aspekt* govora najbolje se može razumeti u svetlu Benvenistove zamisli o ličnosti i lingvističkoj subjektivnosti.

Temelj subjektivnosti je lingvistički. Čin govora jeste ono što omogućava čoveku da u pojmu *Ja* dođe do samosvesti: »U jeziku i putem jezika čovek uspostavlja sebe kao *subjekat*, budući da sam jezik ustanovljava pojam 'ega' u stvarnosti, u *njegovoj* stvarnosti koja je stvarnost bića.«²

Lingvistička subjektivnost nije samo osećanje samosvesti koje svako od nas ima. Sama lingvistička subjektivnost predstavlja temelj gramatičke kategorije lica.

»Subjektivnost« o kojoj ovde govorimo jeste sposobnost govornika da se uspostavi kao subjekat. Ona se određuje ne na osnovu osećanja samosvesti koje svako od nas ima (ovo osećanje, u stepenu u kojem bi moglo da se registruje, samo je refleksija), već kao psihičko jedinstvo koje

prevazilazi totalitet stvarnog iskustva koje ono uspostavlja i koje sačinjava stalnost svesti. Mi sada smatramo da je subjektivnost, bila ona predmet fenomenologije ili psihologije, kako nam se već sviđa, samo pojava u biću fundamentalne svojine jezika. »Ego« jeste onaj koji kaže »ego«. Tamo nalazimo temelj »subjektivnosti«, koja je određena lingvističkim statusom »lica«.³

Jezik i samo jezik osnova je subjektivnosti, budući da on omogućava čoveku da sebe proglasi za subjekat i da se izjasni kao *Ja*. Lingvistička subjektivnost stvara kategoriju lica i u jeziku, kao *i*, kako nam se čini, izvan njega.⁴ Pre nego što počnemo sa detaljnim ispitivanjem kategorije lica, bilo bi korisno da se osvrnemo na sintagmatski karakter jezika.

Ferdinand de Sosir opisao je jezik »kao sistem koji se u potpunosti zasniva na opoziciji njegovih konkretnih jedinica«⁵. Lingvistički znak, odvojen od ostalih znakova, nema značenja. Jezik bi morao da se shvati kao »neka vrsta algebre koja se sastoji samo od kompleksnih termina«⁶. Lingvistički znakovi ne funkcionišu »zahvaljujući svojoj unutrašnjoj vrednosti, već na osnovu svoje relativne pozicije«.⁷ Upotrebljavajući jednu zaista prikladnu metaforu, Sosir je uporedio jezik sa igrom šaha u kojoj »vrednost jedne figure zavisi od njene pozicije na šahovskoj tabli, baš kao što svaki lingvistički termin dobija vrednost na osnovu svoje suprotnosti prema drugim terminima«.⁸

»Svest o sebi«, piše Benvenisti, »moguća je samo ako se iskusi na osnovu neke suprotnosti«.⁹ Lingvistička subjektivnost je posledica naročitog odnosa koji postoji između *ja* i *ti*.¹⁰

Ja upotrebljavam reč *ja* samo kada se obraćam nekome ko će biti *ti*. To je uslov dijaloga koji je konstitutivan za kategoriju *lica*, budući da ova kategorija pretpostavlja da *ja* recipročno postaje *ti* obraćajući se onome koji sa svoje strane označava sebe kao *ja*. Ovde vidimo na delu jedan princip čije će se posledice proširiti u svim pravcima. Jezik je moguć samo zbog toga što svaki govornik postavlja sebe kao *subjekat*, govoreći o sebi kao o *ja* u svom diskursu. Zbog toga, ja pretpostavljam drugu osobu, onu koja, postojeći potpuno izvan »mene«, postaje moj eho kojem ja kažem *ti* i koja meni kaže *ti*.¹¹

Prema tome, trebalo bi da pravimo razliku između govora i komunikacije. Iako govor pretpostavlja komunikaciju, on se ne može svesti na nju. Po ovom svom osnovnom vidu, ljudski jezik se razlikuje od životinjske komunikacije. Poruci koju pčela saopštava u vezi sa otkrićem izvora hrane »nedostaje dijalog koji je karakterističan za ljudski govor«¹². Zbog toga je potpuno pogrešno okarakterisati govor kao socijalni ili individualni čin. Kategorija »lica« je dijalektička kategorija, koja ne bi mogla da se izvede iz »društvenog«, niti bi mogla da se svede na kategoriju »individualnog«.

I tako padaju u vodu stare antinomije između »ja« i »drugog«, između individue i društva. To je dualitet koji je nelegitimno i pogrešno svoditi na prvobitni termin, bilo da je taj jedinstveni termin »ja«, koji prvo mora da se uspostavi u svesti individue, kako bi postao dostupan drugom ljudskom

biću, ili je, naprotiv, »društvo«, koje bi kao celina postojalo pre individue i od kojeg bi individua bila postepeno oslobođana, proporcionalno sa sticanjem samosvesti. Za dijalektičku stvarnost je karakteristično da objedinjava dva termina i da ih definiše uzajamnim odnosom, tako da se otkriva lingvistička osnova subjektivnosti.¹³

Trebalo bi obratiti pažnju na još jedan aspekt Benvenistove kategorije lica. »Lice« je stvarno samo u »činu govora« ili u »diskursu«. ¹⁴ U stvari, kategorija lica je temelj na kojem se »jezik pretvara u slučajevne diskursa«. ¹⁵ Ovo razjašnjava neka zapažanja koja se tiču Sosirove razlike između jezika (*langue*) i govora (*parole*). Jezik je »čitav smer jezičkih običaja koji dozvoljava individui da razume i da je razumeju«. ¹⁶ On ima društveni kontekst, govornu zajednicu i »on postoji samo zahvaljujući uticaju neke vrste ugovora koji su potpisali članovi zajednice«. ¹⁷ Kao takav, jezik nadilazi individuu i govornu zajednicu. Moguće je prodrati u duh mrtvog jezika i potpuno asimilovati njegove jezičke činjenice. ¹⁸ Govor je individualni čin govorenja i »govorenje stoga nije kolektivni instrument: njegove manifestacije su individualne i trenutne«. ¹⁹

Lingvistička subjektivnost je funkcija govora. Jezik je bezličan i isključuje kategoriju lica.

Sada je jedan jezik (*langue*) socijalizovana struktura koja čin govorenja (*parole*) podvrgava individualnim i intersubjektivnim ciljevima, dajući mu tako jedan novi i potpuno personalizovan izgled. Jezik je sistem koji je svima zajednički, diskurs je i nosilac poruke i instrument delovanja. ²⁰

Funkcija ličnih zamenica jeste transformisanje jezika u govor. Za razliku od drugih lingvističkih znakova, lična zamenica se »ne odnosi ni na ideju ni na individuu«. ²¹

Ovde imamo jednu klasu reči, »ličnih zamenica«, koje imaju drugačiji status od svih ostalih jezičkih znakova. Onda, na šta se ono *ja* odnosi: na nešto veoma specifično, što je isključivo jezičke prirode: *ja* se odnosi na čin individualnog govora u kojem je izgovoreno i kojim se označava govornik. To je termin koji se ne može identifikovati u onome što smo na jednom drugom mestu nazvali slučajem diskursa, i koji ima trenutnu referencu. Realnost na koji se on odnosi jeste realnost diskursa. Diskurs je slučaj u kojem ono *ja* označava govornika, u kojem govornik sam sebe proglašava za »subjekat«. I tako je teza da se jezička praksa nalazi u osnovi subjektiviteta istinita u najbukvalnijem smislu. ²²

Prethodno bi se moglo izložiti na sledeći način: a) lingvistička subjektivnost uspostavlja b) kategoriju lica kao dijalektičku kategoriju, c) transformišući na taj način jezik u govor i d) uspostavljujući lingvistički subjektivitet kroz ličnu zamenicu i na taj način zatvara krug.

Jedino *ja* i *ti* učestvuju u govornom aktu i izražavaju subjektivnost. Treće lice je isključeno iz čina govora. Ono samo je izražava bezlični jezik. Dijalektička osnova kategorije »lica« jasna je iz arapske i sefardske nomenklature ličnih zamenica. Prvo lice označava »govornika« (*al-mutakal-*

limu = medaber), drugo lice »onoga kojem se govori« (*al-mukatabu = nokeah*), a treće lice »odsutnu osobu« (*al-ghaibu = nistar*).²³

Benvenisti je pokazao da je simetrija između tri lica, koja je prisutna u »normalnim« indoevropskim jezicima, »daleko od prikazivanja čvrstog i nužnog tipa anomalija koje se nalaze u samom srcu jezika«²⁴. Treće lice formuliše predikat o nečemu ili nekome, ali ono nije lice: »treće lice« nije »lice«; ono je u stvari glagolski oblik čija je funkcija izražavanje »ne-lica«.²⁵

Treće lice najbolje se može razumeti kao »odsustvo« »lica« i lingvističkog subjektiviteta.

U semitskim jezicima, apsolutna lična zamenica za prva dva lica sadrži partikulu *an*, pokaznu, koja označava prostor i vreme. U većini semitskih jezika, zamenica za treće lice *ne* sadrži u sebi partikulu *an*. Kao i u mnogim drugim jezicima *u* ili »on«, hebrejska zamenica za treće lice, bila je izvorno pokazna zamenica.²⁶

»Odsustvo« na koje ukazuje treće lice naročito je očigledno u semitskim svršenim glagolima. U semitskim jezicima, lice je u svršenim glagolima označeno prenominalnim sufiksom. Treće lice jednine za muški rod ima multi prenominalni znak. Po rečima rabi Jone ibn Janaha (jedanaesti vek), »lični sufiks trećeg lica jednine u muškom rodu skriven je u glagolu i nije označen«.²⁷ Treće lice je samo »implicitno« (*fi-an nijat*) prisutno u glagolu²⁸, i nikada se ne aktualizuje. Prema tome, sufiks u trećem licu ženskog roda nije znak za lice, već za ženski rod. Na sličan način, sufiks za treće lice množine jeste znak za množinu, a ne za lice.²⁹ Isto tako, prefiks nesvršenog glagola ne ukazuje na osobu, već samo na vreme. To je razlog zašto se prefiks *t/* javlja i u drugom licu muškog roda i u trećem licu ženskog.³⁰

Jedan drugi aspekt hebrejskih glagola odnosi se na karakter trećeg lica. Nauka o semitskim jezicima uočila je sličnost između trećeg lica jednine muškog roda svršenog glagola i imeničkih oblika. To se naročito vidi kod hebrejskih imeničkih glagola, koji spadaju u *katef* oblik, u kojima su treće lice i imenica morfološki i idejno identični.³¹ Podudaranje imeničkog oblika sa konjugacijom trećeg lica predstavlja rasprostranjenu lingvističku pojavu i ne javlja se samo u hebrejskom.³²

U hebrejskom, »ja« je kao apsolutni čisti ego označen sufiksom */i*. On se javlja zajedno sa predlozima kao što su */i* »ili meni«, *b/i* ili »u meni«, *im/i* ili »sa mnom«. On se javlja i sa imenicama, u funkciji genitiva, kao na primer, u imenici *šor/i* [= *vo/mene*] ili »moj vo«. Nezavisna lična zamenica *ani* ili »ja« takođe u sebi sadrži sufiks [= *an/i*].

U hebrejskom jeziku, pravi se razlika između ega kako je shvaćen iz spoljašnje perspektive prvog lica (*/ti*) i ega kako je shvaćen iz spoljašnje perspektive (*ani*). Simetrija između lica uspostavlja se samo kada je ego objektivno izložen, tj., u terminima koji mogu da se shvate iz »spoljašnje« perspektive drugog lica i koji nisu ograničeni na »unutrašnju« perspektivu govornog subjekta. U tom slučaju, intersubjektivnost je odnos koji postoji između dva subjekta na objektivnom, dakle, spoljašnjem nivou. *Ani* i

njegova izvedenica */ni* izražava »ja« kao objekat. Kada govorni subjekat postavlja sebe kao objekat delatnosti neke druge osobe, on nužno mora da sebe spolja predstavi. Stoga je funkcija izvedenice */ni* da ukaže na objekat glagola. *Ata* ili »ti« i */ta* imaju istu funkciju.

Funkcija *ani* i *ata* biće jasnija ako se imaju u vidu njihovi sastavni delovi. Prva komponenta je *an*, demonstrativna partikula koja označava mesto i vreme.³³ Izvorni oblik *ata* bio je *anta*, koji je sačuvan u biblijskom aramejskom i u arapskom. U drugim semitskim jezicima, na primer u asirskom i hebrejskom, suglasnik *n* partikule *an* bio je asimilovan u *t*.³⁴ Druga komponenta jeste */i* i */ta*. Prema tome, *ani* i *ata* zaista predstavljaju oblik komponente *an*, koja u sebi sadrži prostorno-vremenske odnose.³⁵ Objektivacija, bila to objektivacija ega ili drugog lica, izražava lice u kontekstu prostorno-vremenskog indikatora.

Subjekat glagola nalazi se u funkciji prenominalnih sufiksa. U perfektu, na prva dva lica kao subjekte glagola ukazuju sufiksi */ti* i */ta*. Na primer, *aragti*, ili »ja sam ubio« i *aragta* ili »ti si ubio« sadrži u sebi koren glagola *arag* ili »ubijen« i prenominalni sufiks */ti* i */ta* koji za posledicu imaju »ubio/ja« i »ubio/ti«. Objekat glagola je funkcija */ni* (prvog lica) i */ha* (drugog lica). Glagoli *aragtiha* ili »ja sam te ubio« i *aragtani* ili »ti si me ubio«, obuhvataju tri elementa: koren glagola *arag*, subjekte glagola */ti* i */ta* i objekte glagola */ni* i */ha*, koji za posledicu imaju »ubio/ja/tebe« i »ubio/ti /ja (mene)«. Ovo */i* i *ha* jesu sufiksi imenica i izražavaju smisao genitiva. Na primer, *koli* ili »moj glas« i *koleha* ili »tvoj glas« sadrži u sebi imenicu *kol* ili »glas« i sufikse */i* i */ha*, koji kao rezultat imaju »glas/mene« i »glas/tebe«. Sledi tabela zamenica o kojima smo upravo raspravljali.

	Subjekat glagola	Prisvojni subjekat	Nezavisna zamenica	Objekat glagola
Prvo lice	<i>ti</i>	<i>i</i>	<i>ani</i>	<i>ni</i>
Drugo lice	<i>ta</i>	<i>ha</i>	<i>ata</i>	<i>ha</i>

Dakle, postoji suštinska asimetrija između subjekta glagola prvog i drugog lica. Subjekat drugog lica je upravo kraći oblik nezavisne zamenice *ata*, dok se */ti* ne odnosi na *ani*. Objekat glagola */ni* - a ne subjekat, kao što je to slučaj u drugom licu - odnosi se na nezavisnu zamenicu. Zbog toga je prenominalni subjekat drugog lica korelativan prenominalnom objektu prvog lica: odnos između lica je odnos subjekta i objekta. Drugo lice nema svoj ekvivalent prvom licu */ti*. On izražava *subjektivnost* tako što upotrebljava */ta* - izvedenicu zamenice koja izražava *objektivnost*.

Asimetrija između */ti* i */ta* odražava apsolutnu razliku u perspektivama prvog i drugog lica. Dok različiti pojedinci neki objekat mogu da shvate iz perspektive prvog lica, niko ne može drugu osobu da razume kao »ja«. Za subjektivni ego */ti*, sve osobe osim sebe samog posmatraju se kao druga ili treća lica. */Ti* ne isključuje samo da sva ostala lica razumeju sebe kao »ja«,

to jest, iz perspektive prvog lica, već takođe i sebe isključuje iz razumevanja drugih kao /ti. Ovo dvostruko izuzimanje ima suštinski značaj za perspektivu prvog lica i predstavlja temelj za osećaj »unutrašnjosti«. Ono je takođe temelj suštinske izdvojenosti onog /ti. Lingvistička subjektivnost izražava ovu zatvorenu perspektivu. Kada govornik postavlja sebe kao »subjekat«, on sve ostale isključuje iz svoje perspektive, a sebe iz perspektive drugog. »Onaj kome se obraća« mora da se razume iz »spoljašnje« perspektive, kao onaj u čiju unutrašnjost govorni subjekat nikada ne bi mogao da prodre. Prema tome, drugo lice javlja se kao objekat. Ono je objektivno, budući da je apsolutno neprozirno. Tačnije rečeno, apsolutna neprozirnost nalazi se u samom temelju lingvističkog objektiviteta. Intersubjektivnost, ili odnos između dva subjektivna »ja« moguća je samo kada jedno »ja« utiša svoje /ti i postane /ta. Asimetrija između /ti i /ta izražava suštinski odnos između subjekta u prvom licu i objekta u drugom licu.

U hebrejskom jeziku, izražavanje subjektivnog ega isključivo je u funkciji onog /ti. To znači da »barem za hebrejski duh, ovaj nivo subjektivnosti ne bi mogao da se izrazi nezavisnom rečju. Samo kada je vezan za svršeni glagol, subjektivni ego nalazi svoj identitet. U kontekstu našeg cilja, dovoljno je ukazati na to da koncept subjektivnog identiteta odražava semitsku ideju glagola kao *poal*, ili "delatnosti u procesu"«. ³⁶

/Ti i /ta nisu mogući istovremeno. Tišina, u smislu aktivnog slušanja, preobražava (stvarno ili potencijalno) /ti u /ta. I obratno, govor preobražava /ta u /ti. Tako /ti i /ta, govor i tišina, dva su korelativna termina koja izražavaju dijalektičku stvarnost osobe i subjektivnosti. *Prekid* označava različitost i mogućnost transformacije ovih termina: /ti može da se kaže jedino nekoj osobi koja će sa svoje strane govorniku da se obrati sa /ta. ³⁷ U tom smislu, prekid predstavlja konačan temelj govora i subjektivnosti. U vezi sa ovim osnovnim principom, Blanšo je napisao:

Moć govora je prekinuta i to prekidanje igra očigledno podređenu ulogu, tačnije rečeno, ulogu podređene promene. Međutim, ulogu koja je tako tajanstvena da bi mogla da se protumači kao da u sebi nosi tajnu jezika samog: prekid između rečenice, prekid od jednog govornika ka drugom i prekid pažnje, razumevanja, udvostručavaju moć izražavanja. ³⁸

Prekid je isključen iz simultane analize. On je istovremeno i nužan i moguć unutar područja sukcesivne analize. Naime, ukoliko bi stvarnost trebalo da shvatimo kao niz, onda »jaz čini da ona postane moguća« ³⁹; poput munje koja para noć, »diskontinuitet osigurava kontinuitet razumevanja«. ⁴⁰

Sada ćemo detaljnije da se pozabavimo nekim od tema o kojima smo ranije raspravljali. Govor je istovremeno i temelj izdvojenosti i sredstvo kojim se ta izdvojenost uklanja. Opažaj onog »ja« iz perspektive prvog lica posledica je govora - kada govorni subjekat postavlja sebe kao jedno »ja«. Ovo opažanje je »interno« i zbog toga je hermetički zatvoreno u dvosmernom pravcu prema »spolja«. S druge strane, subjektivnost je uslov

opažanja »drugog« kao objekta. Kao što su Huserlovi učenici priznali, »subjektivnost je istovremena sa objektivnošću«⁴¹, pa stoga i sa intersubjektivnošću, koja predstavlja samu osnovu jezičke komunikacije.

Za razliku od vidokruga koji se opaža kao »spoljašnji svet« i čistih unutrašnjih osećaja koje iskušavamo u »unutrašnjem svetu«, slušanje je auditivni fenomen u »spoljašnjem svetu«, o kojem stičemo iskustvo u »unutrašnjem svetu«.⁴² Slušanje deluje kao spona između ljudske unutrašnjosti i spoljašnjosti. Sopstvo nije samo potpuno izloženo zvuku, već se kroz refleksivni govor ostvaruje refleksivno iskustvo. Pošto »ja« čuje nečiji govor, time se istovremeno doživljava unutrašnjost/spoljašnjost toga »ja«. Na taj način, dolazi do ostvarenja prisustva.

Govor i jezik sada mogu da se razumeju u svojim specifičnim funkcijama. Funkcija govora je prisustvo. Funkcija jezika je predstavljanje. Prisustvo i predstavljanje istovremeno se isključuju. Prisustvo se iskušava u dijalektičkoj stvarnosti osobe. Ono se iskušava u činu govora kada ego uspostavlja subjektivnost. Unutrašnjost govornog subjekta isključuje predstavljanje. »Predstavljanje« ovde ne pretpostavlja razliku između stvarnog i izmišljenog jezika, ono je »re-prezentacija« ili »reprodukovanje« prisustva u huserlovskom smislu⁴³; ono se pre misli kao artikulacija onoga što je odsutno (iz čina govora). Prema tome, sama ideja Vaseljene kao dinamičnog govora Boga isključuje mogućnost Božijeg predstavljanja.

Prisustvo i dvosmernu funkciju govora najbolje ilustruje *Šema*, najvažnija molitva u jevrejskom bogoslužju. Ona se sastoji iz tri odeljka iz Petoknjžja (Pon. zak., 6:4-9, Pon. zak., 11:13-21 i Broj., 15:37-41). Po nekim svojim osobinama, ova je molitva jedinstvena. Kao prvo, to se bogoslužje sastoji iz biblijskih pasusa čije svakodnevno izgovaranje zahteva jevrejski zakon. Smisao prvog odeljka je »da bi čovek trebalo na sebe da primi jaram Nebeskog kraljevstva« (Mišna, *Berahot* II, 2), to jest, Božiji autoritet. Drugi odeljak je »da bi čovek trebalo da primi na sebe jaram zapovesti« (*ibid.*); to jest, priznavanje autoriteta biblijskog zakona. Treći odeljak služi kao podsećanje na Izlazak iz Egipta.⁴⁴ Postoji i jedno drugačije mišljenje o tome kako bi *Šema* trebalo da se izgovara (Mišna, *Berahot* II, 3). Komentarišući reč *Šema*, stari zakon je govorio: »Da li su uši tvoje čule ono što tvoje usne behu izgovorile?«⁴⁵ Prema tome, osoba koja izgovara *Šema* mora da je čuje. Ovaj zakon je izašao iz upotrebe za vreme verskih progona, kada su ovu molitvu mnogi tiho izgovarali, kako bi izbegli da budu otkriveni.⁴⁶ Razmišljajući o toj situaciji, rabini su ustanovili da je onaj ko je tiho recitovao *Šema* izvršio svoju obavezu. Štaviše, oni su utvrdili da i *Šema* može da se izgovara na jeziku čitaoca, a ne samo na hebrejskom.⁴⁷ Juda Knez, vodeći rabinski autoritet svoga vremena nije se slagao s tim. Po ugledu na stari zakon, on je rekao da treba glasno da se izgovara, i to na izvornom hebrejskom.⁴⁸ Po Talmudu, ove dve mogućnosti međusobno se isključuju: prihvatanje ili odbacivanje jedne čini neophodnim prihvatanje ili odbacivanje druge.⁴⁹ Jedan značajan aspekt ove molitve *Šema* postaće očigledan po

razmatranju njenog sadržaja. Prva dva (istovremeno i najvažnija) odeljka⁵⁰ sadrže govor kojim Bog, govoreći u imperativu, nalaže osnovne principe jevrejske vere. *Šema* je hebrejska reč kojom počinje prvi stih ovog obraćanja («Čuj, Izraelu, Gospod je Bog naš, Gospod je Jedan Jedini»). Vredno je pažnje da se u *Šema* Bog obraća čoveku, dok se u svim ostalim molitvama čovek obraća Bogu. Na refleksivan način, čitalac samom sebi postaje jezički reprezent Boga. Istovremenost govornika i slušaoca koja je karakteristična za ovu molitvu odgovara unutrašnjim i spoljašnjim aspektima koji su od suštinskog značaja za refleksivno lingvističko iskustvo. Zahvaljujući poslednjem razmatranju, došli smo do boljeg uvida u stanovište Jude Kneza. *Šema* je »govorni čin« u kojem je Bog jezički prisutan: zbog toga se, ona izgovara na izvornom hebrejskom. Osim toga, da bi mogla da bude jezički razumljiva, ona bi trebalo da se čuje. Sukob između rabina i Jude Kneza odnosi se na situaciju u kojoj dvosmernost govora nije bila moguća, kada čitalac ne razume hebrejski. U tom slučaju, čitalac može da »govori«, odnosno da izgovara molitvu na izvornom hebrejskom, ali ne može da »čuje«, da razume govor koji sebi na refleksivan način izgovara. Juda Knez je »govorni čin« razmatrao kao glavnu svrhu *Šema*. Razumevanje, kao i u svakom ranom jezičkom iskustvu, nije nužno prisutno. Govor rađa razumevanje, ali nije ograničen na njega.⁵¹ Podržavajući stari zakon, Juda Knez je utvrdio da je jezički karakter od suštinskog značaja za refleksivno iskustvo. Međutim, svi kodifikatori jevrejskog zakona, sledeći standardnu pravnu proceduru, ipak su dali prednost mišljenju većine. Prema jevrejskom zakonu, *Šema* može da se izgovara na jeziku čitaoca, a takođe, i onaj koji je izgovara u sebi ispunjava obavezu.⁵² Prema tome, uopšte je mnogo značajnije što uobičajena praksa sledi stanovište Jude Kneza. *Šema* se izgovara na hebrejskom i naglas.⁵³

Ukoliko je Bog prisutan u »diskursu« i ukoliko je Tora Božiji »govorni čin«, onda bi čitava Tora - a ne samo *Šema* - trebalo refleksivno da se čita. Zbog toga je naročito značajno to da, dok je Seadja Gaon podučavanje i proučavanje Tore shvatio kao dve različite obaveze,⁵⁴ za Majmonida to sačinjava jednu jedinu zapovest: »podučavanje/proučavanje« nalaže se u suštini refleksivnog, to jest, lingvističkog razumevanja Božijeg prisustva.

8. Ekspresivne delatnosti: enkodiranje i dekodiranje

Jedna kultura, bilo koja, razlikuje se ne samo po svom jeziku i civilizaciji, već pre svega po sistemu prema kojem se enkodiraju njene vrednosti i kolektivna iskustava (bila ona »istorijska« ili »mitološka«) i prenose budućim pokoljenjima. Na taj način, svaka kultura ima sopstvenu »istoriografiju« i sistem dekodiranja prošlosti i enkodiranja poruka za buduće naraštaje. Takođe, i obred se najbolje može razumeti na osnovu funkcije enkodiranja i dekodiranja. Konačno, on je u službi enkodiranja i saopštavanja

mnemotehničkog traga jednog naroda, koji se prenosi s kolena na koleno.¹ Kao što smo već rekli, samo poznavanje jezika (na leksičkom i na gramatičkom nivou) ne pomaže strancima da prodru u neku kulturu. (Nije teško zamisliti stranca koji odlično govori naš jezik, ali nije u stanju da shvati delove nekog stripa koji je razumljiv i zabavan svakom detetu.) Takav stranac ili »krade« kulturu - u smislu da želi da prisvoji nešto što mu ne pripada - ili je »skrnavi«, u smislu da joj nameće svoju volju i izobličava njen izvorni oblik.² Jedini način da se prodre u neku kulturu jeste gospodarenje njenim specifičnim procesom enkodiranja i dekodiranja. Samo i jedino tada bilo bi moguće učestvovati u »govornom činu« neke kulture, a ne kada se ona pasivno posmatra iz perspektive trećeg lica.

Enkodiranje i dekodiranje sistema starih Hebreja povezano je sa idejom ponavljanja. U jednom sukcesivnom sistemu, ni jedan događaj ne može da se zamrzne. Čovek je u stanju da uhvati bljesak Božanstva samo u prolazu, *vajaavor* - taj izraz sadrži u sebi pojam sukcesivnosti - kao u projekciji zvuka.³ Stoga predmet ponavljanja treba da se zabeleži i prenosi s kolena na koleno. Specifična forma u kojoj je mnemotehnički trag Hebreja zabeležen i prenošen biće nam razumljivija kada budemo razmotrili njihov stav prema prevođenju. Tu je na delu koncepcija koja je jedinstvena za Jevreje i koja je povezana sa idejom teksta. Kao što smo istakli u prethodnom poglavlju, Kuran se ne prevodi. On mora da se čita i prenosi samo u originalu. Prevođenje ne toleriše promenu. *Taklid* ili »imitacija« uslovljava da kretanje mora uvek da bude jednosmerno, od naroda ka Kuranu, ali ne i obratno.⁴ Hrišćanstvo dozvoljava prevođenje Svetog pisma. Međutim, ono ne priznaje izvorni tekst sa kojim je prevod organski povezan i sa kojim bi trebalo da bude u skladu. U hrišćanstvu ne postoji zvanično priznata hebrejska verzija Starog zaveta. Još je značajnije to što hrišćanstvo nije sačuvalo izvorni aramejski koji je Isus govorio i na kojem su napisani rani spisi Novog zaveta. »Prevođenje« ovde pretpostavlja gušenje izvornog mnemotehničkog traga. S jedne strane, judaizam priznaje izvorni tekst Svetog pisma. *Masora* je strogo kontrolisani sistem gde se svaka reč objašnjava na nivou ortografije. S druge strane, judaizam zvanično priznaje »prevode« Tore. Izreka rabi Jude (drugi vek): »Onaj ko prevodi stih u njegovom (pravom) obliku je varalica, a onaj koji mu dodaje nešto čini svetogrđe« jasno formuliše dve krajnosti koje postoje u prevođenju.⁵ Rabinska tvrdnja: »Ove (druge) tablice i krhotine (izvornih) tablica bile su (zajedno) pohranjene u Kovčegu«⁶, odnosi se, unutar jednog sukcesivnog sistema, na prenošenje svih tekstova. Prema tome, tekst ne označava brisanje traga. Pre nego gušenje traga, kroz ponavljanje - poput Kovčega starog vremena - on mora da sadrži i trag i njegovu transformaciju.

Ponavlanje se neposredno odnosi na koncepte Stvaranja, na prenošenje Zakona i na obred.

U jednom simultanom sistemu, ponavljanje nije moguće. Zbog toga, metafizika *jeste* isključujuće ponavljanje. Budući da se odsustvo i negacija

ne tolerišu u području ontološkog, tu bi mogla da postoji samo reprezentacija, i to u tautološkom smislu. Ponavljanje i negacija jesu isključivo funkcije sukcesivne analize i zbog toga su od suštinskog značaja za semiotiku. I na kosmološkom nivou, priroda se shvata kao ponavljanje Stvaranja. Jedno kratko razmatranje o biblijskom shvatanju Šabata, pomoći će nam da bolje razumemo ovu ideju.

Benamozeg se bavio sledećim problemom. Po Tori, mirovanje sedmog dana predstavlja slavljenje Stvaranja. Uznemiravajuće je povezivanje Šabata - dana kada nije bilo Stvaranja, sa Stvaranjem. Sa metafizičke tačke gledišta, moglo bi da se očekuje da će se Stvaranje slaviti prvog dana (kada počinje) ili šestog dana (kada je privedeno kraju), a ne sedmog dana, kada ga više nije bilo. Odgovor na ovo pitanje odnosi se na samu ideju Stvaranja. Benamozeg je uočio da za biblijsko shvatanje Stvaranja nije suštinska i karakteristična samo ideja da Bog stvara, već pre ideja da Bog Koji stvara može da se uzdrži od Stvaranja. *Prekid* stvaranja govori o Stvaranju kao o čistoj volji. On takođe izražava paradoks da je najviša moć istovremeno i ono što bi trebalo da se ograniči - to jest, da se izrazi u ograničenim odnosima - ali i ono beskonačno:

Čini mi se da je sedmi dan izabran samo zato da bi se odbacilo jeretičko shvatanje prema kojem je Gospod stvorio svet iz nužnosti i prinude. Prekid Stvaranja dokazuje da je On stvorio svet po Svojoj apsolutnoj volji, kada je On to želeo. Po jednom drugom mišljenju On bi, s obzirom na Njegovu beskonačnu moć, trebalo neprekidno da stvara beskonačne svetove - u tom shvatanju postoji zrnce istine.⁷ Međutim, Prekid pokazuje kako je Njegova moć nešto više od neprekidne (stvaralačke) aktivnosti, budući da nema veće moći nego što je ona (koja je u stanju da) privede kraju i da ograniči neku beskonačnu moć. Uistinu, beskrajna moć predstavlja Božiju sposobnost da se ograniči u odgovarajućem prostoru i vremenu. Štaviše, bez Božije sposobnosti da obuzda svoju neograničenu moć, ne bi bilo moguće stvaranje razumne životinje obdarene autonomnim duhom i individualnom ličnošću i Vaseljena bi tada bila bez svrhe. Prema tome, Šabat je ustanovljen kako bi o tome svedočio.⁸

Na sličan način, rabini su učili kako je Bog rekao: »Ja sam Onaj koji je naredio svetu: "Dosta!" Da nisam rekao nebesima da stanu i da nisam rekao zemlji da stane, ni do ovog trena ne bi prestajali da se šire.«⁹

To što Bog može da se uzdrži od stvaranja znači da je ponavljanje moguće. Upravo zbog toga je i došlo do prekida i Bog »se uzdrža od dela koje je stvorio« (Pos., 2:2). Priroda, po Nijetovom mišljenju, treba da se shvati kao ponavljanje Stvaranja. Prekid, takođe, postavlja nesvodivu i apsolutnu distancu između Božije svemoći i konačnosti Stvaranja; njihovu suprotnost, Psalmista je prikazao na sledeći način: »Bog zvezde prebroja«, ali »njegov je razum neizmeran« (Ps., 147:4-5).

Ponavljane ovde nije isto što i identično reprodukovanje neke izvorne stvari ili događaja. Ono pre sadrži u sebi promenu i preobražaj, pa stoga i enkodiranje i dekodiranje (šifrovanje i dešifrovanje, *prim. prev.*). Na

specifičan način, ponavljanje pretpostavlja šifrovanje izvornog događaja. Tako je ono izvorno uvek izmenjeno; šifrovana poruka nije identična sa izvornom. Objekat procesa dešifrovanja trebalo bi u sebi da preobrazi enkodiranu poruku i da tako poimanju otkrije ono izvorno. Neka zapažanja o hebrejskom korenu *ŠaNaH* biće nam od pomoći da bolje shvatimo ovu zamisao. Na prvom mestu, ovaj koren znači »ponavljanje«.¹⁰ Povezana sa idejom ponavljanja, *šana* takođe znači i »godinu«, u smislu ponovnog vraćanja ili cikličnog ponavljanja. U obliku *šeni*, ona znači »drugi«, a *šene* znači »dva«. Isti koren znači i »ponavljati«¹¹ i »menjati«¹². Na sličan način, nominativni oblik *mišNeH* znači »dvostruk«¹³, čime se nagoveštava istovetnost sa originalom, kao »drugi u odnosu na«¹⁴, čime se nagoveštava različitost. Oba ova smisla ujedinjuju se u izrazu *Mišne lam-Meleh* ili »Drugi u odnosu na Kralja«¹⁵: s jedne strane, *Mišne* nije identičan Kralju;¹⁶ s druge strane, kao kraljevski predstavnik, ne razlikuje se mnogo od Kralja.¹⁷ Poput *Mišne*, enkodirana poruka »predstavlja« ono izvorno, ali mu nije identična. Ponavljanje podrazumeva promenu i razlikovanje u odnosu na original. Koren *ŠaNaH* izražava istovremeno i drugost i identičnost: ponavljanje i promenu koje se uzajamno podrazumevaju.

U rabinskom predanju, tekst predstavlja sastav namenjen prenošenju i zbog toga sadrži u sebi ponavljanje. Zaista, *Mišna* (od korena *ŠaNaH* ili »ponavljanje«) označava autoritativnu formulaciju usmenog Zakona. Isti termin, u obliku muškog roda *Mišne*, pominje se na dva mesta u *Spisima* (I knj. kralj. 22:14; I knj. Let. 34:22) u pasusima koji prema aramejskom prevodu i tradicionalnim komentatorima znače »Kuća učenja«. Pre nego što se pozabavimo vezom između »ponavljanja/teksta/učenja«, trebalo bi da ispitamo izraz *Mišne Tora* ili »Druga u odnosu na Toru«, koji se upotrebljava na dva mesta u Tori. (Pon. zak., 17:18; Još., 8:32). Tradicionalni komentatori bili su podeljeni oko pravog smisla ovog izraza. Polazeći od stiha iz *Ponovljenog zakona*, neki su ustanovili da je njegovo značenje *Knjiga Ponovljenog zakona*.¹⁸ Stih o kojem se tu radi govori o Kralju sledeće: »Kada bude seo na svoj kraljevski presto, on bi trebalo da za sebe napiše *Mišne* ove Tore, kao jednu knjigu (*et Mišne at-Tora az-zot*), uz pomoć sveštenika levitskih.« Poistovećivanje *Mišne Tora* sa *Knjigom ponovljenog zakona* čini da »*Mišne* ove Tore« dobije značenje »ova *Mišne Tora*«, s obzirom na to da zamenica »ova« ukazuje na *Knjigu ponovljenog zakona*. Ovo tumačenje povlači sa sobom dve ozbiljne teškoće. Za početak, u hebrejskom tekstu upotrebljava se zamenica u ženskom rodu *zot* ili »ova«; prema tome, ona bi se odnosila na *Toru* koja je u ženskom rodu, pre nego na *Mišne* koji je u muškom rodu. Štaviše, u pasusu iz Jošue rečeno je da su, po ulasku u Svetu zemlju sinovi Izraelovi na kamenu napisali: »*Mišne Mojsijeve Tore*.« Kao što su to mnogi komentatori primetili, bilo bi neverovatno da su uspeli da na kamenu napišu čitavu *Knjigu ponovljenog zakona*.¹⁹ Prema tome, Seadja Gaon je objasnio da su Jevreji uspeli samo u osnovnim crtama da zapišu glavne zakone.²⁰ Oba gledišta slažu se da *Mišne* predstavlja kratak pregled

tih zakona. Sporno je samo to da li je ona kratak pregled *Knjige ponovljenog zakona* ili nekog drugog sastava.²¹ Tačno značenje ovog termina postaće očigledno kada budemo uvideli da je ono paralelno izrazu *Mišne lam-Meleh*, pretpostavljajući tako identičnost/drugost u odnosu na ono izvorno. S jedne strane, kratak pregled izvornog nije identičan izvornom; s druge strane, budući da se u njemu nalaze glavni zakoni, on bi sasvim uspešno mogao da predstavlja autoritet Tore. Smisao pasusa iz *Ponovljenog zakona* je da bi Kralj trebalo da naloži da se za njega napiše kratak pregled Tore, pod nadzorom levitskih sveštenika. Sama *Knjiga ponovljenog zakona*, budući da sadrži glavne zakone Petoknjižja, jeste jedna *Mišne Tora*; međutim, ona nije samo jedna takva *Mišne*. Kao što su приметili Seadja Gaon i drugi komentatori, *Mišne Tora* koju su sinovi Izraelovi napisali na kamenu nije bila *Knjiga ponovljenog zakona*. Možda je postojala neka druga autoritativna *Mišne Tora*. Takva jedna *Mišne Tora*, koja dolazi iz svešteničkih krugova, radi dobrobiti budućeg kralja jeste *Svitak iz hrama* sa Mrtvog mora.²² Rabin David Kimhi (1160-1235) uočio je da se svaki *Mišne*-tekst uopšte odnosi na dužnost »ponavljanja« (*ve-šinantam*) Tore mladim pokoljenjima i »govorenja« o njoj (Pon. zak., 6:7), na dužnost koja pretpostavlja »ponavljanje Tore i njeno objašnjavanje na jedan opšti način«.²³ Prema ovom nalogu, Tora bi trebalo da se saopštava ne kroz izgovaranje originala, već kroz »ponavljanje«, menjanjem originala u tekst koji bi mlađa pokoljenja mogla na odgovarajući način da ponove (i da ga na taj način shvate). »Ukoliko je namera (ove zapovesti) bila doslovno recitovanje Tore, bez dodavanja ili omaški, uz korišćenje istih izraza i istog rečnika, ne bi bilo moguće reći "i ti ćeš ih ponavljati" [*vešinantam ve-dibartam*]«, primetio je Benamozeg; »to se ne zove "ponavljanje" ili "govor", već čitanje! Govor [*dibur*] je ono što ljudi usmeno saopštavaju, a ne pismeno!«²⁴

Formalno, usmeni Zakon je »objašnjenje« pisanog Zakona.²⁵ Ovo »objašnjenje« ostvareno je kroz glagol *šana*, što znači, *ponavljanje/promena*. *Mišna/Mišne* jeste »tekst« originala: original je »tekstualizovan« u formulu koju bi učenik mogao da shvati i koja mu pomaže da ponovo otkrije smisao izvorne poruke. Treba zapamtiti da se usmeni Zakon naziva i *Lej Mental*: »Duhovni zakon«. »Duhovni« aspekt Tore ne ukazuje na tekst po sebi, već pre na *izvorni smisao* poruke za koju tekst pomaže da se ponovo otkrije.²⁶

Ovo povezivanje *promena/objašnjenje* naročito je očigledno u *Neofiti* i drugim palestinskim *Targumim*, u kojima je »prevod« Tore zaista proširen i parafraziran. Rabinska tradicija povezuje izgovaranje *Targum* u sinagogi sa jednim pasusom iz Nehemije (8:8), kazujući da je Tora bila pročitana i »objašnjena«.²⁷ Prema tome, *Targumim* spadaju u usmenu Toru.²⁸ Ponavljanje je tako izvor usmenog Zakona i objašnjenje pisanog Zakona. U tom smislu, budući da je *Ponovljeni zakon* »Ponavljanje Tore«, on uspostavlja početak usmenog Zakona i objašnjenje pisanog Zakona. Da još jednom citiramo Benamozega:

Po našem mišljenju, zapovest »i ti ćeš ih ponavljati svojoj deci i govorićeš o njima« (Pon. zak., 6:8) podrazumeva objašnjenje Tore koje predstavlja usmeni Zakon. Objašnjenje se označava kao »ponavljanje«... To je razlog zbog čega se *Knjiga ponovljenog zakona* označava kao »*Mišne Torā*«... budući da je u pogledu toga rečeno: »I Mojsije počeo da objašnjava ovu Toru« (Pon. zak., 1:5). Posle ovog razmatranja, doći ćete do zaključka da je *Knjiga ponovljenog zakona* kraj pisanog Zakona i početak usmenog Zakona: to je nit koja ih ujedinjuje. Prema tome, usmeni Zakon naziva se *Mišna*.²⁹

Procesi enkodiranja i dekodiranja vidljivi su u nekim obredima. Jedan događaj je »šifrovan«; u vršenju obreda »dešifruje« se poruka, i na taj način izražava se izvorni trag događaja. Sada ćemo se baviti, ilustracije radi, nekim od obreda koji su povezani sa Izlaskom.

Za vreme egipatskog ropstva, Jevreji nisu mogli da ispeku hleb sa kvascem, jer su gotovo pola sata besposleno čekali da se testo podigne. Zbog toga, *maca* ili »beskvasni hleb«, bio je poznat još i kao »hleb patnje« (Pon. zak., 16:3), u znak sećanja na, kako to stoji u Agada za Pesah, »hleb siromaštva koji su naši preci jeli u zemlji Egipatskoj«. U Tori stoji da je ujutru uoči Izlaska, kada je čas slobode bio blizu, bilo umešeno testo za predstojeći put (Izl., 12:39). Iznenada, dok se nestrpljivo čekalo da se testo podigne i da zamiriše prvi hleb sa kvascem, Božije prisustvo se otkrilo narodu, objavljujući njegovu slobodu i početak Izlaska. Zbog toga »narod uze testo koje se još nije podiglo« (Izl., 12:34). U vezi sa stihom »I pekli su kore od nepodignutog testa koje izneše iz Egipta« (Izl., 12:39), rabini su dali sledeće objašnjenje: »*I pekli su... testo*: taj stih nas uči da su oni mesili testo ali da nisu imali vremena da sačekaju da se podigne, sve dok nisu bili izbavljeni«.³⁰ Na taj način, *maca* se iz hleba patnje transformisala u simbol slobode, budući da je Prisustvo Božije požurivalo Jevreje da izađu iz Egipta i da otpočnu putovanje u Obećanu Zemlju. Objašnjenje za ovo nalazi se u Agada za Pesah:

Ova *maca* koju jedemo, šta ona označava? To je zbog toga što testo naših praotaca nije moglo da se podigne, sve dok im se Bog nije objavio i izbavio ih. Kao što je zapisano: »I pekli su kore od nepodignutog testa koje sa sobom izneše iz Egipta« (Izl., 12:39).

Napetost između *maca* u kontekstu situacije pre Izlaska (»hleb patnje«) i *maca* kao jedne enkodirane poruke koja predstavlja simbol iskupljenja i slobode, očigledna je u propisima koji se tiču obreda u vezi Pesaha. *Macā* ne bi trebalo da se meša sa vinom, medom ili bilo kojim sličnim sastojkom, pošto bi ga to pretvorilo u »hleb bogatstva« (*pat ašira*)³¹: *macā* mora da bude »hleb patnje«, što znači, »siromaštva«.³² S druge strane, ona ne sme da se jede na isti nači način kao pre Izlaska: propisi govore da je moramo jesti zavaljeni na ležaj, »kao slobodni ljudi« (*dereh herut*).³³ Na sličnu situaciju nailazimo kada je reč o pashalnom jagnjetu koje se u vreme Hrama jelo na Seder večeri, u znak sećanja na pashalni obrok u Egiptu u noći uoči Izlaska. Za razliku od Samarićana koji jedu na isti način na koji se jelo u

Egiptu, »sa skupljenim nogama, sa cipelama na nogama i sa štapom u rukama... u žurbi« (Izl., 12:11), preobražaj je u duhu jevrejskog zakona. Rabini su pažljivo utanačili razliku »između proslave Pesaha u Egiptu i proslave Pesaha (budućih) pokoljenja« (Mišna *Pesahim* IX,5).

Odnos između proslave obreda i izvornog događaja koji on predstavlja, mnogo je suptilniji i kompleksniji u slučajevima u kojima je i sam izvorni događaj bio obred. U takvim slučajevima, preobražaj utiče na sam događaj, a ne samo na način na koji bi trebalo da se proslavlja. Sada ćemo raspravljati o *Mezuzi*, svitku koji sadrži dva odeljka iz Ponovljenog zakona (6:4-6 i 11:13-21). Da bi se ispunila zapovesti da se Božije reči ispišu na »dovratku svih vrata kuća vaših i kapija vaših« (Pon. zak., 6:9, 11:21), ona bi trebalo da se stavi na dovratku kućnih vrata. Zbog toga reč *Mezusa* znači »dovrataku«. To je blisko povezano sa pashalnom žrtvom koju su Jevreji slavili pre Izlaska. U Egiptu, Jevrejima je bilo naloženo da zamažu »dva dovratka i trem kuće« krvlju pashalnog jagnjeta (Izl., 12:7). Krv na dovratku bila je »znak zaštite« koji je pružao bezbednost od uništenja koje je Bog spustio na Egipat (Izl., 12:13). »I Bog će proći da uništi Egipćane« rekao je Mojsije Jevrejima, »i kada bude video krv na tremu i na dva dovratka, Bog će onda zaštititi vrata vaša, i neće dozvoliti silama uništenja da upadnu u vašu kuću i da vam nanesu zlo« (Izl., 12:24). U jevrejskom predanju, svrha *Mezuse* takođe je i zaštita kuće od svakog zla.³⁴ Ovo verovanje odnosi se na krv na dovratcima u Egiptu:

*I Bog će zaštititi vrata vaša i neće dozvoliti (silama uništenja da vam nanesu zlo) (Izl., 12:24). Iz ovih reči mogao bi da se izvede jedan a fortiori argument: ako pashalna žrtva u Egiptu, koja je prosvetljujuća - da nije(samo) trenutno (obavezujuća) i da ne važi i danju i noću (već samo noću) i da nije bila obavezujuća za (sve buduće) naraštaje - o tome je bilo rečeno » i On neće da dozvoli silama uništenja«; *Mezusa* je značajna - zbog toga što se u njoj deset puta javlja Tetragramaton, koji obavezuje i danju i noću i koji važi za (sva buduća) pokoljenja - toliko da »On neće dozvoliti silama uništenja«.*³⁵

Jedna analiza pravila koje važi za upotrebu *Mezusa* i obreda mazanja krvi na dovratku pomoći će nam da shvatimo njihovu blisku vezu. Po rabinskoj tradiciji, dovratku je u Egiptu služio kao zamena za oltar. Mazanje krvi odgovaralo je postupku kojim se krv žrtve mazala na oltar.³⁶ Funkcija ovog obreda postaje potpuno jasna na primeru zavetnog obreda. Međutim, nije jasno zašto su rabini govorili da ovaj obred ne treba da se vrši samo na vratima sobe u kojoj je pashalno jagnje bilo (zaklano i) pojedeno, već i u prostorijama u kojima se spavalo.³⁷ Prema rabinima, samo sobe koje nisu služile za stanovanje, kao što su ambar ili štale, nisu morale da budu premazane krvlju.³⁸ Razlog tome je u činjenici da se isto pravilo primenjuje i na *Mezusa*.³⁹ Smisao toga nam sada postaje jasan: pošto su rabini pashalnu krv na dovratku shvatali kao uzor za *Mezusa*, oni su pravila koja za nju važe takođe primenjivali i na objašnjenje prvog obreda. Dakle, dok je u *maca*

sačuvana supstanca izvornog događaja (beskvasne kore), pri čemu se menjao samo način na koji bi trebalo da se jede («kao slobodni ljudi»), u slučaju *Mezusa* bio je sačuvan modalitet originala; supstanca je, međutim, bila radikalno promenjena: od pashalne krvi do dva odeljka Tore. Promena iz krvi u tekst sama po sebi je vredna pažnje, jer ukazuje na verovanje da konačna veza između čoveka i Boga mora da se pronađe u Tori, a ne u zavetnoj krvi. Osim toga, izbor dva pasusa iz Tore u kojima se deset puta javlja Tetragramaton jeste, po rabinima, veoma značajna činjenica: »zaštita« koju Bog pruža pošto vidi »znak« krvi jeste kulminacija posebne brige za Izrael u periodu deset zala.

Dešava se da promena koja označava novi oblik starog obreda nema nikakvog temelja u Tori, već samo u predanju. Sada ćemo se, ilustracije radi, pozabaviti obredom obrezivanja. Po jevrejskom zakonu, obrezivanje sadrži u sebi dva postupka, od kojih je prvi *mila* ili »usek«, vertikalni rez duž navlake uda; drugi je *peria* ili »razotkrivanje«, kojim se presavija navlaka uda i otkriva njegov koren.⁴⁰ Oba ova postupka jesu apsolutno nužna. Zakon kategorički tvrdi da je bez *peria* obrezivanje nepotpuno.⁴¹ U Tori se obrezivanje prvi put dovodi u vezi sa Avramom (Pos., 17). Nijedna od ove dve operacije se ne pominje. Međutim, rabinska tradicija ipak tvrdi da Avram nije učinio *peria*, već samo *mila*. »Avramu«, uče rabini, »bilo je naloženo (da učini) *mila*, a ne *peria*.«⁴² Iz toga sledi da je propisani obred podrazumevao transformaciju onog prvobitnog obrezivanja koje je naloženo Avramu. Kao što je to slučaj i sa *Mezusa*, predmet propisanog obreda identičan je predmetu originala. U tradicionalnom blagoslovu koji ide uz obrezivanje, izričito se tvrdi da je njegova svrha »da ono (dete) učestvuje u ugovoru našeg praoca Avrama.«⁴³ Ponovo (kao i u slučaju *Mezusa*), granica primenljivosti obrezivanja ista je kao i u prvobitnom obredu, naime, on se ograničava na svu mušku decu i na muške članove domaćinstva. Samo element *peria*, kao apsolutni uslov, razlikuje propisani obred od izvornog modela. Tvrdeći prvo da Avram nije izvršio *peria*, i drugo, da je obrezivanje nepotpuno bez *peria*, rabini su na posredan način potvrdili jednosmernost procesa transformacije: izvorni događaj ne bi mogao da bude zamenjen za propisani obred. Majmonidovo stanovište, prema kojem je obrezivanje obavezujuće jedino zbog Mojsijevog zakonodavstva, a ne zbog Božije naredbe Avramu, priznaje ovo osnovno načelo.⁴⁴

Najbolju ilustraciju ove promene koja je sadržana u procesu prenošenja predstavlja otkrovenje na Sinaju. To je najvažniji događaj u istoriji Izraela. Zaista, Majmonid je ovaj događaj smatrao najvažnijim trenutkom u ljudskoj istoriji: trenutkom kolektivnog iskustva Božijeg govora od strane čitave nacije.⁴⁵ Kako se ovo iskustvo prenosilo? Ono se prenosilo putem radikalnog preobražaja Sinaja u Hram: otkrovenje na Sinaju uvek je prisutno u Svetinji u Jerusalimu.⁴⁶ U jevrejskom predanju, Sinajska gora je potpuno lišena svetosti.⁴⁷ »Izvorna« Sinajska gora i ovaj značajni događaj koji se dešavao u njenom srcu, bili su »preneseni« u Šator, a onda i u Jerusalimski hram.⁴⁸ Baš

kao što je *Bet-El* - Svetinja koju je osveštao praotac Jakov - bila »prenesena« u Jerusalimski Hram. Tačnije, da se poslužimo jednom rabinskom metaforom, brdo Morija - buduće mesto Jerusalimskog hrama – »skočila« je u susret Jakovu u *Bet-Elu*, pre nego što ga je Praotac osveštao⁴⁹: preobražaj ovde nije ostvaren kroz dopiranje do prošlosti sa perspektive sadašnjosti, već pre kroz anticipiranje prošlosti od strane budućnosti, koja je transformiše pre nego što postane stvarna.⁵⁰

Prethodno razmatranje moglo bi da se rezimira na sledeći način. Na kosmološkom nivou, ponavljanje enkodira prvi trag stvaranja, kao i uvek promenljive činove Proviđenja. Stvarni Univerzum izražava napetost između beskonačne moći Tvorca i konačnih uslova u kojima je Stvaranje ostvareno. Ovim se, međutim, uspostavlja analogija sa napetošću koja postoji između jezika kao *orakuluma* ili »zlatnih golubica«, shvaćenog iz perspektive prvog lica i artikulacije ili »srebrnih tački«, shvaćene iz perspektive drugog lica.⁵¹ Kao što ćemo videti u sledećem poglavlju, i na lingvističkom nivou pronalazimo *mana* ili značenje koje predstavlja nerazvijeno mišljenje u umu govornika, i *šarah* ili »artikulaciju«, koju »adresat« shvata. Cilj komunikacije je da »adresat« transformiše *šarah* u *mana*. Na idejnom nivou, ponavljanje je temelj za ideju teksta i tekstualnosti, što je predmet četvrtog poglavlja. Oba ova nivoa spajaju se na semiološkoj ravni.

III.

SLOBODA, JEZIK I NEGATIVITET

Budući da smo počeli da pišemo, drugačije da pišemo, morali bismo drugačije i da iščitavamo.

Žak Derida

Uvod

Za srednjovekovnog mislioca najkarakterističnije je bilo razvijanje njegovih ideja oko teksta i njihovo izražavanje u vidu komentara. Taj tekst bi mogao da bude sveti tekst, kao Biblija ili Kuran, ili autoritativni, kao dela Platona i Aristotela. Po definiciji, istina je već sadržana u Knjizi: ona je shvaćena kao već »napisana« i preostaje još da se otkrije pomoću interpretacije. Ovakvo shvatanje istine uticalo je i na njegovo shvatanje prirode: srednjovekovni čovek čita prirodne pojave; on ih tumači kao semiološke, a ne kao objektivne činjenice. Skrivena pretpostavka implicitna ovom shvatanju prirode prisutna je i u rabinskom shvatanju o »slovima od kojih su stvoreni i nebo i zemlja« (*Berahot* 55a). Ovakvo stanovište dalje se razvija u *Sefer Jecira* ili »Knjizi Stvaranja«, u kojoj se Stvaranje poimalo u odnosima slova i brojeva. Juda Halevi je pokazao da ova slova i brojevi predstavljaju »trideset dva puta mudrosti« (što je osnovna pretpostavka *Sefer Jecira*) i da oni odgovaraju slovima alefbeta, kojih ima dvadeset dva, kao i osnovnim brojevima decimalnog sistema, kojih ima deset. Prema tome, za stvorenu Vaseljenu je značajano da sva Stvaranja moraju da se shvate u odnosima govora i brojeva. Tačnije, u odnosima metajezika (»trideset dva puta mudrosti«), Stvaranje istovremeno uključuje i jezik i matematiku. Razmatrajući ovo gledište, on je komentarisao da su »sva pisanja Boga dela Njegova, i da su reči Božije Njegova pisanja«. ¹ Argument koji je rabi Bahja ibn Pakuda izložio u prilog Stvaranja prilično dobro odražava ovu ideju:

Poznato je da stvari koje su oslobođene svrhovitosti ne nose u sebi znak (koji svedoči o) mudrosti i sposobnosti. Zar ne vidiš da kada neko prospe sadržaj mastionice na prazan list hartije, to nikada za posledicu ne bi moglo da ima čisto i čitko pisanje, kakvo bi moglo da bude samo posledica pisanja perom? Kada bi nam neko pokazao čitko napisani tekst - što ne bi moglo da se ostvari bez upotrebe pera - i pravio se da je tekst napisan tako što se mastilo prosulo na hartiju i na taj način oblikovalo pisanje, mi bismo ga brže-bolje osporili, govoreći da je tako nešto nemoguće bez svrhovitosti. Budući da prema našem shvatanju tako nešto ne bi bilo moguće kada se radi o pisanju slova, koja važe po konvenciji (*'istilah*)², kako bi onda moglo da se govori da one stvari koje su za nas

mного složenijeg sklopa (nego pismo) i u kojima se nalazi beskonačno više mudrosti, nemaju u sebi svrhovitosti, mudrosti i sposobnosti? Ovaj (argument) je dovoljan da bi se dokazalo Postojanje Boga, neka blagosloveno bude Njegovo Ime, na osnovu znaka, svakome ko ga uzme za ozbiljno. Osim toga, to bi bilo adekvatno rešenje i odgovor koji bi mogao da se pruži *dahrijama*, ili onima koji propovedaju da je svet večan. Razmisli dobro o tome!³

Budući da je srednjovekovni čovek tumačenje shvatio kao najvišu formu intelektualne delatnosti i da je čitavu stvarnost posmatrao kao semiološki sistem, teško je preuveličati njegovu duboku povezanost sa semiologijom i semantičkom teorijom. »Moram priznati«, pisao je Roman Jakobson, govoreći o srednjovekovnim lingvistima, »da je, što dublje poniremo u njihove spise, sve jači utisak o neprevaziđenoj veštini sa kojom su obavljali težak zadatak semantičke teorije.«⁴

Ovo se još više može primeniti na jevrejske mislioce. Jevrejska povezanost sa »Knjigom« vodi poreklo iz daleke starine. Sa gubljenjem nacionalne teritorije i političke autonomije, jevrejski narod je postajao sve zavisniji od »Knjige«: samo preživljavanje postalo je čin interpretacije. Kao što birokratija nužno postaje karakteristika vlasti u narodu čiji se kraj bliži, tako su i Jevreji morali da popune prazninu svojim knjigama (koje su knjige) o »Knjizi«.⁵ Osnova čitavog rabinskog pokreta i kasnijeg opstanka judaizma za kakav mi danas znamo, počiva na *interpretaciji*. Bez interpretacije, čitavo zdanje judaizma iščezlo bi u ništavilu: političke, pravne i verske institucije, opravdanje jedinstvene jevrejske istorije i sudbine, kao i nade u budućnost, sistem vrednosti itd., posledica su interpretacije. Sigmund Frojd (1856-1939) osetio je jedinstvenost situacije u kojoj se Jevreji nalaze: »Politički neuspeh naroda naučio ih je da počnu da cene jedini posed koji su bili zadržali, svoje spise, po njihovoj istinskoj vrednosti... Od tada pa nadalje, Sveta Knjiga i njeno proučavanje, postali su ono što je rasuti narod držalo na okupu.«⁶

Ovo poslednje je tačno samo ako se pod »proučavanjem« misli na interpretaciju.

U muslimanskim zemljama, a posebno na Iberijskom poluostrvu, Jevreji su odgovorili na novi interes u filološkoj i gramatičkoj teoriji, koji je bio pobuđen arapskom kulturom i primenili su ga na jezik Tore. Osvit onoga što će kasnije biti poznato kao Zlatno doba judaizma otpočelo je sa gramatičkim radovima Menahema ibn Saruka (deseti vek). Njegov učenik rabi Juda ibn Hajuj (oko 945-1000) otkrio je najvažniji princip koji vlada semitskim jezicima: sve reči vode poreklo iz trostrukog korena. Ovo otkriće dovelo je do revolucije u proučavanju jezika uopšte, a posebno gramatičke teorije. Dunaš ibn Labrat (deseti vek), sjajni gramatičar koji je sedeo uz skute Seadje Gaona na Istoku, nastanio se u Španiji, donoseći na Zapad neprocenjivo znanje svog učitelja, koji je bio najistaknutiji mislilac srednjovekovnog jevrejstva pre Majmonida. Tako je započeo period lingvističkih istraživanja kojem u jevrejskoj istoriji nema ravnog i koji svoj

vrhunac dostiže u radovima Samuela Anagida (933 -1055), rabi Moše ibn Gikatile (jedanaesti vek), rabi Jude ibn Balaama (jedanaesti vek), rabi Avrama ibn Ezre (1089 - 1164) i iznad svega, velikog učitelja gramatičke teorije, rabi Jone ibn Janaha.

Majmonid, svakako najznačajnija figura u srednjovekovnom jevrejstvu, čije se vrednosti i dela nalaze u samom temelju modernog judaizma, mora da se posmatra u svetlu ove lingvističke tradicije. Njegov *Vodič za zabludele* pre se bavi religijskim jezikom i simbolikom nego filozofijom; on je izričito napisao da je u ovom delu sebi postavio za cilj da »rasvetli neizvesnosti vere i da iznese na svetlo dana istine koje leže u njenoj unutrašnjosti, koje prevazilaze moć shvatanja većine«. ⁷ Isto tako, on je poricao da gaji bilo kakav interes prema fizici i teologiji i da predstavlja istaknutu figuru u ovim oblastima: »Dela koja su o njima već napisana potpuno su dovoljna« , primećuje Majmonid, »pa čak i ako su manjkava u izvesnim aspektima. I ma šta da kažem o njihovim predmetima, to ne bilo bolje od onoga što je o njima već rečeno.« ⁸ Dvadeset pet tačaka koje se bave fizikom i koje su mu potrebne da izvede svoj dokaz Božijeg postojanja, nabrojane su u uvodu drugog dela, navedene zasebno i isključene iz celine dela. Majmonid se u *Vodiču* ne bavi filozofskim temama radi njih samih, već da bi izložio pitanja koja se tiču vere: »Nemoj u svom srcu da me sumnjičiš kako nameravam da izlažem jedino filozofske teme, budući da se o takvim temama već raspravljalo u mnogim knjigama... Tu bih samo hteo da spomenem ono što bi moglo da baci svetlo na neke neizvesnosti vere.« ⁹

U poslanici upućenoj mudracima iz Lunela, Majmonid je istakao da bi filozofska istraživanja trebala da budu samo »produžena ruka Tore.« ¹⁰

Majmonidovo razumevanje sopstvenog dela kao različitog od filozofije, odražava duboku svest o dva različita tipa istine. Filozof pristupa istini kao da ona leži s one strane teksta i konteksta; istina je apsolutna, transcendentalna i sveobuhvatna. Po Majmonidu, nema istine izvan teksta i konteksta. Tekst - bilo koji tekst - zahteva *a priori* privrženost njegovom značenju kao *sine qua non* za mogućnost interpretacije: taj tekst je knjiga, jedna naročita knjiga, »Knjiga«. Majmonid ostaje otvoren za onu vrstu kritike koju nijedan od modernih filozofa ne bi mogao da izdrži: »Ako treba da "verujemo" da bismo "razumeli"«, pisao je Pol Riker, »onda nema razlike između *a priori* razumevanja i puke projekcije naših predrasuda.« ¹¹ Otuda Majmonidova duboka zainteresovanost za semiološki sistem »Knjige« i opravdanje njegove interpretacije u svetlu filozofije.

Sada ćemo se pozabaviti sa tri blisko povezana područja koja pripadaju semiologiji i kojima je Majmonid dao značajan doprinos. I kao što ćemo videti, sloboda pripada jednom nivou jezika. Obratno, svi semiološki sistemi, uključujući i jezik, temelje se na »proizvoljnosti«, na načelu koje je korelativno slobodi. Mi ne želimo da ovu raspravu postavimo unutar strogih granica srednjovekovnih studija, već ćemo da istražujemo ovo područje u svetlu nekih korelativnih problema od savremnog značaja.

Sloboda, u smislu potpuno nemotivisanog čina koji prevazilazi polje kauzalnosti, temelj je judaizma, kako na etičkom (sloboda izbora) tako i na kosmološkom (stvaranje *ex nihilo*) nivou; na sličan način, sloboda je temelj semiologije. Sosir je opisao proizvoljni karakter znaka;¹² budući da je nemotivisan, on se ne nalazi u prirodnoj vezi sa označenim. Ova »proizvoljnost« čini znanje mogućim. Znaci »nose značenje« u svojim razlikama, tako da »proizvoljnost i *različitost* jesu dva korelativna kvaliteta«. Samo kroz svesnu opoziciju i relativnu poziciju u odnosu na neki drugi znak, znaci mogu da zadobiju vrednost i značenje.¹³ Na sličan način, dolazi do napetosti između semiologije i »bića« kao ontičko-ontološkog entiteta koji je određen apsolutnom metafizičkom (ili prirodnom) nužnošću. Znak i ontologija se međusobno isključuju. Ontičko-ontološki entitet *jeste*; da bi mogla da označava, stvar mora da izgubi svoj nužni karakter.¹⁴ Pre nego što stvar postane znak i počne da označava, ona mora da izgubi svoju ontološku dimenziju. Stvaranje *ex nihilo* ne pretpostavlja samo svrhu već i intencionalnost (u svom semiološkom smislu, a ne *intenciju* u teleološkom smislu, koja je metafizička). Stvaranje ili večnost sveta: to zavisi samo od toga na koji se način odnosimo prema ovom svetu i kako ga shvatamo. Ukoliko svet shvatamo ontičko-ontološkim pojmovima, nema mnogo potrebe za postuliranjem Stvaranja. Obratno, Stvaranje se postulira kada se odnosimo prema svetu kao prema semiološkom sistemu.

Jezik bi mogao da se shvati kao oruđe koje dozvoljava obmanu i manipulisanje emocijama. Takođe, on bi mogao da se shvati i kao racionalni instrument koji operiše logičkim kategorijama. U staroj Grčkoj, Gorgija i Platon otpočeli su raspravu o prirodi jezika, koja se nastavila sve do današnjeg dana. Gorgija je tvrdio da jezik utiče na duše slušalaca poput magije i vradžbina; on deluje kao emocionalni katalizator: bacajući čini na publiku, on očarava i vezuje, stvarajući iluziju i obmanu. Predmet retorike jeste ovladavanje tehnikom izazivanja i kontrolisanja ovih emocija. Pre nego u *sofiju* ili »mudrost«, retorika spada u *metis* ili »lukavstvo uma«. ¹⁵ Retor, poput iskusnog vrača, zna kako da iskoristi ljudsku psihi i ovlada tehnikama kojima se ostvaruje ovaj cilj. Gorgija, kako primećuje Čarls P. Segal, »nije smatrao da su takvo ubeđivanje i čarolija koja ga prati nešto nemoralno, već ih je poimao kao nužnu i praktičnu posledicu svog shvatanja ljudske psihe.« Kao instrument iracionalnog, »*logos* zahteva potpuno obustavljanje racionalnog verovanja... on pre deluje na način magije i čaranja nego na način objektivne činjeničnosti *aletheje* (istine).« ¹⁶ Prema ovom shvatanju, retorika ima suštinski značaj za ispravno usmeravanje ljudskog ponašanja:

Međutim, značajno je to što se ovde podrazumeva sledeći racionalni princip, po kojem manipulisanje formalnim aspektom *logosa* može da proizvede željene emocionalne posledice kod publike; zbog toga, lingvističko *tehne* retorike takođe postaje i tehnika kojom se usmerava ljudska motivacija.¹⁷

Platon je osuđivao iracionalni aspekt govora. Retorika je nepravična; njen cilj je iluzija i obmana.¹⁸ Međutim, on je takođe priznao magijski kvalitet retorike i govora. Kao što je slučaj sa magijom, retorika je instrument koji daje moć govorniku da manipuliše svojom publikom. Retorika se može definisati kao »univerzalni čin začaravanja uma uz pomoć argumenata«.¹⁹ Glavni Platonov cilj u *Fedru* jeste potčinjavanje retorike filozofiji. Govornik bi trebalo u svoju publiku da usadi »ubeđenje koje (on) želi, uz pomoć prave primene reči i vežbanja.«²⁰ Zbog svoje manipulativne i magijske moći, retorika bi trebalo da se koristi kao instrument u službi istine, tj. filozofije. Prema tome, pravi bi govornik pre svega i iznad svega trebalo da bude istinski filozof:

Govorništvo je umetnost začaravanja duše, i zbog toga bi onaj ko želi da bude govornik trebalo da nauči da pravi razliku između ljudskih duša - one su mnogobrojne i različitih priroda... ; on će onda da podeli govore u različite vrste: »Na takve i takve osobe«, reći će on, »utiče ova ili ona vrsta govora ili ovaj ili onaj način«... on je taj koji sve to zna i koje zna kada bi trebalo da govori a kada da ponavlja, kada bi trebalo da koristi jezgrovite izraze, patetične molbe, senzacionalne efekte, i sve ostale oblike govore... tada, a ne pre toga, on postaje savršeni majstor ove umetnosti.²¹

Razvoj formalne logike (baš kao i aristotelovske retorike) temelji se na verovanju u hijerarhijsku prevlast filozofije, kao i na potrebi da se govor i retorika podrede racionalnim principima.²²

U raspravama o prirodi jezika, retorika i logika obično se shvataju kao uzajamno isključive. Međutim, za Majmonida su i racionalni i iracionalni aspekti govora, daleko do toga da budu uzajamno isključivi, od suštinskog značaja za ispravno razumevanje jezika. Na jednom nivou (semiotički aspekt jezika) jezik je retoričan. Na jednom dubljem nivou (semantika) jezik je racionalan. Ova dva nivoa su isprepletana i sačinjavaju strukturu jezika. Shvatanje jezika isključivo kao oruđa retorike ili kao oruđa razuma, znači duboko odbacivanje svega onoga što bi jezik mogao da bude. Majmonidov odnos prema jeziku neposredno povlači sa sobom i odgovarajuće shvatanje slobode.

Negativitet je, kao što je to Hegel (1770-1831) uočio, »energija mišljenja, čistog ega«. »Život mišljenja« postaje »ova moć tako što negativnom gleda u lice, i živi zajedno sa njim«.²³ Sloboda je od suštinskog značaja za »apsolutni negativitet«. Verner Moris je objasnio to na sledeći način:

Duh potvrđuje svoju moć da sebe ponovo pronađe u ovoj protivrečnosti, u ovoj podeli, u negativnom koje je postavljeno, dakle, u njegovom ponovnom negiranju. Kao takva moć »apsolutnog negativiteta«, supstancija duha je »sloboda«, tj. nezavisnost od drugog i samoodnošenje. Na taj način, duh rađa sopstvenu slobodu i oslobađa se svih oblika svog bića koji ne odgovaraju njegovom pojmu duha.²⁴

U jednom drugom kontekstu, i Frojd dovodi u vezu negaciju sa slobodom:

Proučavanje suđenja donosi nam, možda prvi put, uvid u poreklo neke umne funkcije iz međusobne igre primarnih nagonских impulsa. Suđenje je nastavljanje, na liniji probitačnosti, onog izvornog procesa u kojem ego prima stvari u sebe, prema principu zadovoljstva. Čini se da polarnost suđenja odgovara suprotnosti između dve grupe nagona za koje pretpostavljamo za postoje. Potvrđivanje - kao zamena za sjedinjenje - pripada Erosu, a negacija - koja sledi iz isključenja - pripada nagonu uništenja... Međutim, izvođenje funkcije suđenja nije moguće sve dok stvaranje simbola mišljenja ne obezbedi mišljenje pravom merom slobode od posledica potiskivanja i sa njom od prinude principa zadovoljstva.²⁵

Majmonid je negativitetu pristupio iz jedne radikalno drugačije perspektive - perspektive filonovske tradicije koja propoveda nesaznatljivost Boga.²⁶ Budući da Bog nije saznatljiv, svi Njegovi atributi trebalo bi negativno da se interpretiraju. Na ovom mestu, Majmonid se suočava se mišljenjem nekih Crkvenih otaca i islamskih teologa.²⁷ Za početak, ne možemo a da ne primetimo da negativitet ovde nije isto što i puko »poricanje predikata Božanske egzistencije... ne bi li se On potvrdio kao nadmoćan, neshvatljiv i neiskaziv modus bića«. ²⁸ »Nadmoćnost« pretpostavlja zajednički temelj za poređenje, što za Majmonida predstavlja nešto nepojmljivo; ma kakav bio smisao »potvrđivanja« u vezi sa »neshvatljivošću«, on nema ništa ni sa temeljem ni sa ciljevima negativiteta. »Negativna teologija« ne počiva na nekom ontološkom principu. Poput Bergsona, Majmonid odbacuje pojam negacije u prirodi.²⁹ Negativitet je ovde povezan sa jezikom. Kenet Bark je u vezi sa tim napisao:

Paradoks negativnog je upravo u sledećem: baš kao što je *reč* »drvo« verbalne prirode, a stvar drvo neverbalne, tako i sve reči za neverbalno moraju, po prirodi stvari, da govore o području neverbalnog kao o onom *što ono nije*. Prema tome, da bismo pravilno upotrebljavali reči, moramo da imamo u sebi osećaj za *princip negativnog*.³⁰

Negativitet se nalazi u samoj suštini jezika:³¹ »u jeziku postoje samo razlike. Što je još važnije, svaka razlika sadrži u sebi pozitivne termine između kojih se uspostavlja razlika; međutim, u jeziku postoje samo razlike *bez pozitivnih termina*.«³²

Zbog toga se teškoća u izražavanju izvesnih ideja u pozitivnim terminima ne ograničava samo na srednjovekovne mislioce i na zagovornike negativne teologije. Žan Pol Sartr (1905-1980) primetio je da Hajdeger svoj termin *Dasein* upotrebljava pozitivno, iako se čini da ga upotrebljava u negativnom smislu:

Prema tome, za Hajdegerovu filozofiju je karakteristično da *Dasein* opisuje upotrebljavajući pozitivne termine koji prikrivaju implicitne negacije. *Dasein* je »izvan sebe, u svetu«; ono je »biće udaljenosti«; ono je briga; ono znači »sopstvene mogućnosti«, itd. Sve to vodi zaključku da *Dasein* »nije« po sebi, da ono »nije« u neposrednoj blizini samog sebe i da ono

»nadilazi« svet u onoj meri u kojoj postavlja sebe kao *nebiće po sebi*, i kao *nebiće u svetu*. Na taj način, pre nego Hajdeger, Hegel ima pravo kada tvrdi da je um negativan.³³

Kod Hegela, negativitet spada u samu strukturu uma, a kod Hajdegera u izvornu strukturu ljudskog postojanja. A Sartr i jednom i drugom postavlja pitanje koje će biti od naročito značaja za naše razmatranje o Majmonidu:

Mogli bismo i jednom i drugom da postavimo isto pitanje, samo ćemo ga malo drugačije formulisati. Hegelu bismo rekli sledeće: »Nije dovoljno da se um shvati kao posredovanje i kao negativitet; neophodno je prikazati negativitet kao strukturu bića uma. Šta bi um trebalo da bude, kako bi mogao da se uspostavi kao negativan? Hajdegeru bismo postavili isto pitanje, i to sledećim rečima: »Ukoliko je negacija izvorna struktura transcencije, šta bi onda izvorna struktura "ljudskog postojanja" trebalo da bude, kako bi bila u stanju da transcendira svet?« U oba slučaja, ukazali smo na aktivnost negacije i bespredmetno je da se ova aktivnost utemelji na nekom negativnom biću.³⁴

Odnos jezika prema negativitetu od suštinskog je značaja za ispravno razumevanje ovih pojmova kod Majmonida. Osim toga, kod njega su oba ova pojma povezana sa slobodom.

1. Sloboda i stvaranje

Zbog čega se molitve pravednika porede sa jelenom? Da bismo dobili sledeću pouku: baš kao što se u jelena rogovi granaju dok rastu, isti je slučaj i sa pravednikom; svaki put kad poveća svoje molitve, one bivaju uslišene.

- Joma 29a

Postoje dva aspekta slobode, metafizički i lingvistički. Sa izuzetkom epikurejaca, paganski svet je verovao da Kosmosom upravljaju nužni i nepromenljivi zakoni. Čovek je deo Kosmosa i predodređen je apsolutnim zakonima. Prema tome, čovek ne bi mogao da bude u potpunosti slobodan na metafizičkoj ravni. Čak ni Platon i Aristotel, kada govore o čovekovim »voljnim delatnostima«, nisu mislili na »voljnost« u smislu apsolutne slobode. Oni su je pre shvatali u tom smislu kao da je čovek slobodan od spoljašnje prinude i da svesno deluje. Međutim, čak i kada deluje »voljno«, čovek je u suštini određen sopstvenim mehanizmom.¹ Apsolutna sloboda, pojam koji za Hegela ima naročiti značaj, samo je iluzija². Ernest Kasirer prikazao je Hegelovo shvatanje na sledeći način:

Zaista, po Hegelovom mišljenju, »krajnje lukavstvo uma« počiva na činjenici da se on individui oduvek javljao u obliku nezavisnosti, u potpunosti je zavodeći ovom obmanom, ali bez ikakvog jamstva o stvarnoj nezavisnosti.³

Istu ideju Borhes je izrazio u »Šahu«:

Oni i ne znaju da ruka igrača je ta
Što vlada i što njihovu sudbu vodi
Oni ne poznaju usud neumitni
Što njihovom upravlja voljom i ratni kuje plan

Bog pokreće igrača, a igrač sve drugo
Ali kakav je to bog što iza Boga otpočinje krug
Praha i vremena, sna i agonija?⁴

Jedino su Epikurejci, koji su poricali kauzalitet i govorili da je svet posledica slučaja, mogli da veruju da su čovekovi postupci slobodni i da nisu determinisani.⁵ Slobodu kao apsolutnu kategoriju, nasuprot kauzalitetu, prvi je u zapadnu misao uveo Filon.⁶ Učenje o čovekovoju apsolutnoj odgovornosti jeste temeljno biblijsko učenje (Pon. zak., 30:15,19), koje naročito u judaizmu ima suštinski značaj. Čovek je slobodan u dvostrukom smislu: njegovi postupci nisu determinisani nekom sudbinom koja bi mu bila spoljašnja, niti su posledica njegovog unutrašnjeg mehanizma. Čovekova sloboda je savršena. On je slobodan čak i kada se suprotstavlja Bogu. Kajin je lagao Boga (Pos., 4:9). Mojsije se nije osećao prinuđenim da poslušava Božiju molbu da izbavi narod iz Egipta (Izl., 3:11; 4:10; 13). Jona je odbio da se pokori Božijoj zapovesti da propoveda Ninivljanima (Jon., 1:1.) Ni mudrost, ni pobožnost, ni svetost ne mogu da izmene činjenicu čovekove slobode. Kralj Solomon je bio veoma mudar, ali je ipak grešio (I Kralj., 11:1; odeljci: 3:13; 5:9 -14). Kralj David, tradicionalni biblijski simbol pobožnosti, bio je odgovoran za grehove preljube i ubistva (II knj. Sam., 12:1 -10). Čak je i Mojsije, »sluga Božiji« (Pon. zak., 34:5), koji je »iz usta k ustima razgovarao sa Bogom« (Br., 12:8) grešio (Br., 20:12), iz čega se vidi da je bio slobodan.

Sloboda izbora povezana je sa biblijskom idejom Stvaranja *ex nihilo*. Biblijsko Stvaranje jeste čin čistog htenja. Prema tome, kauzalitet je posledica, a ne temelj Stvaranja. Prirodni zakoni koji vladaju Vaseljenom nisu produžetak prvog čina stvaranja: oni su bili nametnuti jednom nestalnom i haotičnom svetu, čije postojanje prkosi moći shvatanja. Duvao je jak vetar i pomešao je sve elemente, ispremetao ih je i sjedinio: tama je prožela čitavo Stvaranje. I onda bi svetlost. U ovoj prvobitnoj oblasti postojanja, zakoni protivrečnosti još uvek nisu bili na snazi: svetlost i tama nisu se međusobno isključivali: oni su se uzajamno okruživali, a da se nisu ukrštali. Svetlost nije izbegavala tamu, a tama nije pomračivala svetlost (Pos., 1:1-3). Samo na jednom kasnijem stupnju »Bog razdvoji svetlost od tame« (Pos., 1:4).⁷ Na sličan način, Bog je ustanovio i ostale prirodne zakone (Jov, 26:7-14, 38:4-38, Ps., 148:6; Jer., 10:12, 31:35). Čuda svedoče o tome da Bog, Stvoritelj prirodnih zakona, može da menja te zakone po Svojoj volji.

Na metafizičkom nivou, stvaranje *ex nihilo* znači da ne postoji ontološka veza između Boga i Njegovog stvaranja. »Stvaranje« je spontano. Ono se odnosi na strukturalno, a ne na kauzalno. Sloboda izbora pretpostavlja da je čovek sposoban za čisto htenje. Mada je čovek ograničen u svom fizičkom životu, postoji jedno područje - duhovnog i etičkog - u kojem on nije potčinjen principu kauzalnosti. Neki komentatori ovu moć povezuju sa verovanjem da je čovek bio stvoren u Božijem liku (Pos., 1:26), koji je izvor čovekove slobode. Njegova suština je izbor, a ne nužnost. Ona spada u onu prvobitnu oblast postojanja, slobodnu i nedeterminisanu. Budući da »Božiji lik« u čoveku pretpostavlja *apsolutnu individualnost*, on se tradicionalno dovodi u vezu sa idejom *apsolutne slobode*. Na ovoj temeljnoj ideji, koju je tako rečito izložio rabi Emanuel Aboav (oko 1555-1628), počiva čitav sistem jevrejske moralnosti:

Bog, Svemogućí, koji je načinio čitav nebeski i prirodni mehanizam: Planete i Zvezde u Eterskom delu; trave, biljke i životinje u nižem delu, na kraju je stvorio čoveka, kao dovršenje čitavog Svog dela, čiju je supstanciju On stvorio od zemlje i dao joj oblik tako što je u nju udahnuo razumnu dušu: koja sve potčinjava svojoj vlasti, ribe u moru, ptice u vazduhu i zverinje na zemlji: darujući mu (pored mnogih drugih stvari) tu najvišu dobrobit i pravo, slobodu izbora i autonomu i apsolutnu volju, pomoću koje on može da odlučuje o svojim postupcima u skladu sa onim što želi, bez unutrašnje prinude ili (spoljašnjeg) uticaja bilo kojeg uzroka koji bi mogao da prinudi da deluje protivno onome što želi. Po tom svom aspektu, čovek je božanstven i oponaša svoga Tvorca (neka blagosloveno bude Njegovo sveto Ime) Koji sve radi po Svojoj volji i neizmernoj dobroti, a ne iz nužnosti...

Svaki element ima svoj naročiti kvalitet: i konačno, nijedno nebesko ili zemaljsko stvorenje ne bi moglo da prekorači granice prirodnog poretka koje mu je nadmoćni umetnik nametnuo. Samo čovek sa apsolutnom vlašću i autonomnom voljom raspolaže svojim delatnostima i mislima... I zato što je čovek slobodan, i apsolutni gospodar svoje volje, mi vidimo da Bog zahteva od svog naroda da se prikloni vrlini i da svoju slobodu stavi u službu svoje svetosti... I zato što je svaki čovek subjekat koji može da greši ili da zaslužuje (milost), Bog ga opominje u Svom svetom Zakonu, i kroz usta slugu Svojih Proroka, da teži dobrome i glasno ga poziva na poštovanje i ljubav prema Božanskom, ne bi li zaslužio ono večno blaženstvo radi kojeg je bio stvoren.⁸

Svaki put kada se čovekov duh razmahne, na delu je novi i spontani čin. Kao što bi rekao Džordž Santajana (1836-1952): »Ne bi moglo da bude duha bez vetra koji ga stavlja u pokret; ali vetar bi mogao i da ugasi duh. On je svaki put nova pesma vetra, radosna sve dok on duva slobodno i bez povratka.«⁹

Sloboda izbora odbacuje verovanje u strogi kauzalitet koji se nalazi u osnovi svih postupaka i pojava. Dakle, u kosmosu postoji temeljni dualitet, nejedinstvo između područja fizike i etike. Spinoza (1632-1677) je odbacio ovo nejedinstvo. Primenjujući geometrijski metod na etiku, on je, u stvari,

ustanovio osnovno jedinstvo i jednoobraznost ljudske delatnosti i psihičkih pojava. Šeling (1759-1805), po sopstvenom priznanju, bio je »dovršenje onoga što je Spinoza postavio kao početni i smeli nacrt«. Za njega je odbacivanje dualiteta bilo potvrđivanje teze »da apsolutni Identitet (Beskonačno) ne može da se otuđi.«¹⁰

Majmonid se prema slobodi izbora odnosi kao prema »najvažnijem učenju«.¹¹ Među Jevrejima postoji »kategorično« i sveopšte slaganje u pogledu ove slobode. Majmonida nije zanimao onaj osnovni dualitet koji ovo učenje pretpostavlja. Moguće je da on u dualitetu nije video bitan filozofski problem, budući da nije verovao u apsolutni determinizam, čak ni u oblasti prirodnog. Na primer, on je tvrdio da su i životinjski pokreti posledice volje, u smislu da nisu determinisani.¹² Mada je Majmonid podržavao kauzalitet, kauzalitet nije nešto što bi bilo s one strane sistema. On je operativan samo unutar specifičnog konteksta i strukture koja se nalazi u njegovoj osnovi. Prema tome, nema stvarne dihotomije između fizičkog i etičkog. Kod Majmonida, problem slobode javlja se u kontekstu njegove teorije jezika.

2. Jezik i *Mana*

Na raskošnim posedima, vrtovi su tako uređeni da čovek lako može da se izgubi u njima. Svrha toga je zabava. Drveće je posađeno u redovima koji su ispresecani mrežom staza koje liče jedna na drugu. Čini se da sve staze vode ka centralnoj kolonadi, ali, u stvari, neke vode izvan nje, a neke k njoj. Čovek koji se šeta vrtom nije u stanju da kaže da li je na pravoj strani ili ne jer mu se sve čini isto. Samo onaj koji je često bio u vrtu i naučio kako da dođe do centralne aleje može da razlikuje jednu stazu od druge. Međutim, čovek koji stoji na vrhu aleje i koji upravi pogled na sve staze, mogao bi da kaže koja je staza prava, a koja nije. On zato i može onima koji šetaju vrtom da pokaže kojom stazom da idu. Oni koji mu veruju stižu na svoja odredišta; ali oni koji mu ne veruju i koji više vole da se uzdaju u sopstveni sud osuđeni su na lutanje i nikada ne dospevaju na svoj cilj.

Rabi Moše Hajim Lucato

Prema filosofskoj tradiciji, jezik je konvencionalan, a ne prirodan.¹ I Juda Halevi je tvrdio da jezik nije prirodan, već da je konvencionalan.² Majmonid je prihvatio ovo predanje.³ Sada i mi možemo da postavimo jedno temeljno pitanje koje se tiče koncepta ljudske slobode. Šta bi moglo da bude značenje ljudske slobode kada je jezik, oruđe ljudskog izražavanja, konvencionalni

sistem spolja nametnut pojedincu: Majmonid nije formulisao ovo pitanje. Međutim, jasno razumevanje ovog problema moguće je zahvaljujući njegovom bavljenju jezikom. Kao prvo, jezik nije potpuno proizvoljan. U jednom medicinskom delu, Majmonid je konstatovao da je fonološki sistem jezika determinisan fiziološkim i klimatskim činjenicama.⁴ Osim toga, *istalahaja* i *mustalah*, arapski izrazi kojima se opisuje karakter jezika i koji se obično prevode kao »konvencionalno«, u stvari znače »veštačko« nasuprot »prirodnom«. ⁵ Rabi Isak Profiat Duran (umro oko 1414. godine), komentarišući značenje *askama*, hebrejskog ekvivalenta za ove arapske izraze, ukazao je da, iako ona obično pretpostavlja »čovekov izbor«, u našem bi slučaju on morao da se isključi, »budući da ni ti, kao ni bilo koji drugi pojedinac koji govori, nemaš pravo izbora jezika«. ⁶ Sledeći filonovsku i rabinsku tradiciju, ⁷ Duran je zaključio da je Bog ustanovio jezik i da ga je preneo Adamu. ⁸ U ovom kontekstu, osnovno značenje *askama* jeste da ona nije prirodna iz dva razloga: priroda se ne odražava u jeziku, a jezik nije proizvod prirode. ⁹ Drugim rečima, jezik ne sadrži u sebi vrednosti koje bacaju svetlo na objektivne stvari, i nijedan prirodni proces ne bi mogao da objasni fenomen jezika:

Međutim, u ovoj smo definiciji rekli da je jezik posledica *askama*, budući da sledimo ispravno mišljenje da su jezici konvencionalni a ne prirodni, za razliku (od gledišta) kojeg su se držali neki od predstavnika starine, koji su verovali da je jezik prirodan. Ovakvo njihovo shvatanje pretpostavlja ili da nas jezik po samoj svojoj prirodi obaveštava o prirodi realnih stvari, ili da mi, pripadnici ljudske rase, imamo jezik po samoj svojoj prirodi... Lažnost ovog gledišta očigledna je svakome ko je upoznat sa istinom: jezik nas ne obaveštava o realnim stvarima, ¹⁰ i ljudska rasa nema jezik zahvaljujući svojoj prirodi, već zahvaljujući *askama*. ¹¹

Jezik je »konvencionalan« u smislu da su svi hijerarhijski sistemi i organizacije nužno veštački, pa stoga dozvoljavaju jedan alternativni sistem. ¹² S jedne strane, postoji nužna i apsolutna veza između neke reči i onoga što ona predstavlja. Majmonid je stih »I čemu god da je čovek dao ime, to bi njegovo ime« (Pos., 2:19) smatrao dokazom da je prema Tori jezik konvencionalan. ¹³ Trebalo bi da imamo u vidu to da je Majmonid prihvatio predanje prema kojem je Bog naučio čoveka govoru. ¹⁴ Međutim, on je pravio razliku između opšte sposobnosti govora, koja je Bogom dana, ¹⁵ i stvarnih jezika sa njihovim specifičnim lingvističkim sistemima, koji su veštački. ¹⁶ Majmonidov dokaz iz Tore zasniva se na sledeće tri blisko povezane interpretacije. Po prvoj interpretaciji, Adam je taj koji je ustanovio jezik, a ne Bog. Ovo je od bitnog značaja za veštački aspekt govora. Prema drugoj interpretaciji, izraz »I čemu god čovek daje ime« shvata se kao ukazivanje na proizvoljnost same reči. Na kraju, druga polovina stiha, »to bi njegovo ime« shvata se kao »i to postade njegovo ime«; na taj se način izražava osnovna osobina jezika da se znak *nužno* povezuje sa onim što predstavlja. S druge strane, ova nužna veza ima važenje samo unutar datog

lingvističkog sistema. Svaka reč može da se zameni svojim lingvističkim ekvivalentom iz drugog jezika. Tako je vrednost nekog lingvističkog znaka nužna unutar datog lingvističkog sistema, ali je konvencionalna iz perspektive celine lingvističkih sistema.

Analogija između »konvencionalnog« i »veštačkog« shvatanja jezika postaje očigledna u Sosirovoj teoriji o proizvoljnosti jezičkog znaka.¹⁷ Međutim, termin »konvencionalan« (ili »veštački«) izbegava zamku koju pretpostavlja izbor termina »proizvoljnost« (»kakvo pogrešno ime«, rekao bi Derida).¹⁸ Tananije karakteristike ove teorije jezika, kao i specifičan odnos između lingvističkog znaka i onoga što on predstavlja, bolje će da se razumeju po analizi dva nivoa jezika.

Kao što smo ranije pomenuli, postoje dva nivoa jezika, *šarah* i *mana*. *Šarah* ili »smisao«¹⁹ jeste leksički smisao nekog termina: on je od suštinskog značaja za svaku reč i njega odmah prepoznaju svi članovi govorne zajednice. Njemu odgovara *zahar* ili »očigledni« smisao termina. *Mana* ili »značenje« jeste pojmovni smisao nekog termina;²⁰ njoj odgovara *batn* ili »unutrašnje« značenje.²¹ Njega ne prepoznaju odmah svi članovi govorne zajednice i on zahteva *tavil* ili »interpretaciju«, kako bi mogao tačno da se dešifruje.²²

Mana (mn. *maani*) izražava se u jeziku: »Reči koje se odnose na to (što je poimano) ili treba da pouče druge ili ćemo njima sami sebi da osvetlimo ono što smo (već) poimali.«²³ Viša bića saopštavaju *mana* bez jezika.²⁴ Potreba da se *mana* artikuliše i da se jezički saopštava isključivo je ljudska: »Mi nismo u stanju ni da razumemo ni da pojмимо saopštavanje *mana* od strane duše jednog pojedinca koje je upućeno duši drugog pojedinca izuzev kroz govor, koji je zvuk artikulisan usnama, jezikom i drugim instrumentima govora.«²⁵

Samo čovek poseduje ovu sposobnost: »Čovek je jedinstven po svojoj sposobnosti da (upotrebljava) govor kako bi označio i izrazio drugima ono što je zamislio u svom umu.«²⁶

Seadja Gaon, komentarišući jedan ključni pasus iz *Sefer Jecira*, uočio je sledeće:

Mana ne bi mogla da se shvati bez sledeća tri elementa: fonetskog zvuka, reči i povezivanja. Fonetski zvuk je ono što nema značenja (samo po sebi), kao kad neko ispušta »Aa« ili neki drugi fonetski zvuk. Reč se javlja kada se kaže »čovek«. Ni ovde se *mana* ne razaznaje. Međutim, *mana* se ispunjava u povezivanju sa drugim rečima, kao na primer, kada se kaže: »neki čovek me je pronašao« ili »video sam nekog čoveka«... »fonetski zvuk« je ono što ne može da se razume, »izgovaranja« su izolovane reči, a »rečenica« je povezivanje dve ili tri (ili više) reči, kao što smo to na primeru pokazali.²⁷

Seadjin prvi element ustanovljava glosematski princip: fonetski izraz nije od suštinskog značaja za lingvistički znak. On je bitan za ispravno razumevanje konvencionalnog (ili proizvoljnog) karaktera lingvističkog

znaka.²⁸ Majmonid nije formulisao ovaj princip. Međutim, na osnovu njegovog pozivanja na nefonetski govor, jasno je da je i za njega fonetski izraz od marginalnog značaja za lingvistički znak.²⁹ Seadjin treći element razmatraćemo u sledećem odeljku. Njegov drugi element razumećemo tek posle ispitivanja Majmonidovog odnosa prema 'ism.

Treba praviti razliku između 'ism ili »imena«, lingvističkog znaka (koji u sebi sadrži *šarah*) i *mana*, na koju znak ukazuje.³⁰ Čak i u jednom jeziku, isti 'ism može da stoji za više od jedne *mana*³¹, a neke *mana* zahtevaju više od jednog 'ism,³² dok postoje i 'ism koji su potpuno lišeni *mana*.³³ Obratno, postoje i *mana* koje su isuviše istančane da bi mogle da budu nagoveštene »u običnom jeziku, koji je glavni uzrok pogreški«. ³⁴ Mada bi jezik mogao da saopšti *mana*, *mana* ne bi mogla u potpunosti da se svede na jezik. Jezik samo saopštava opštosti.³⁵ Prema tome, postoji jedan *mana* ostatak, koji nadilazi lingvistički znak,³⁶ »budući da nismo u stanju da pronademo 'ism koji stvarno odgovara istini *mana*.«³⁷ Svrha metafore je davanje lingvističkog izraza ovom tipu *mana*.³⁸

Mana ima i epistemološku i ontološku vrednost.³⁹ S jedne strane, ona ima svoj izvor u 'akl ili »umu« i jedino se umom može shvatiti.⁴⁰ Tačnije rečeno, »'akl nije ništa drugo do *mana* koja je u pravom smislu shvaćena.«⁴¹ S druge strane, *mana* se odnosi na objektivnu stvarnost, koja nije neka lingvistička kategorija. *Mana* se odnosi na *sura* ili »unutrašnji oblik stvari«: *sura* »je *mana* kroz koju neka stvar postaje to što jeste.«⁴² Za razliku od *šarah*, koji se određuje samo u jezičkim odnosima, *mana* se odnosi na objektivnu stvarnost i određena je njome. Zbog toga oni ne mogu da se shvate na isti način. Imperativ je »shvatiti *maani* prema njihovoj istini, (to jest) oni bi trebalo da se razumeju kroz intelektualni opažaj. One se apstrahuju (iz jezika) i ne bi trebalo da se razumeju u odnosu na opštosti koje jezik označava.«⁴³

Ilustrovaćemo to na sledeći način: ukoliko bi neko poželeo da na osnovu jezika odredi *mana* u odnosu na različita svojstva vatre, on bi otkrio mnogo veći broj *maani* nego u slučaju da je vatru intelektualno poimao:

Na primer, vatra ima tu moć da neke predmete istopi, a da druge učini čvršćim. Ona može da kuva, peče, da izbelli, da nagaravi... I sada, onaj ko ne razume prirodu vatre, mogao bi pogrešno da pomisli da postoji pet različitih *maani*. Jedna *mana* koja garavi, druga koja izbeljuje, treća koja kuva. Četvrta koja peče, peta koja topi, a šesta koja učvršćuje. Sve ove delatnosti (kada se jezički posmatraju) jesu kontradiktorne: *mana* jedne delatnosti ne poklapa se sa *mana* druge. Međutim, onaj ko poznaje prirodu vatre, složiće se da su sve te delatnosti posledice jednog jedinog kvaliteta - toplota.⁴⁴

Mada se *šarah* i *mana* povremeno poklapaju⁴⁵, i mada bi jedna mogla da se analizira u odnosima druge⁴⁶, oni predstavljaju dva različita, uzajamno nesvodiva nivoa. *Šarah* jeste jezička kategorija i sazna je se putem leksičke analize 'ism.⁴⁷ *Mana*, kao što je to Seadja pokazao, zavisi od konteksta.⁴⁸

Prema tome, ona ne bi mogla da se izvede iz »apstraktnih imena«. ⁴⁹ To je osnova Majmonidove kritike onih koji veruju »da poznavanje *šarah* reči dovodi do (konačnog) razumevanja,« ⁵⁰ kao i njegovog nezadovoljstva znanjem koje se dobija putem *šarah al 'ism* ili »analize imena«, jezičkog znaka. ⁵¹ Po Majmonidu, Bog opšti sa čovekom i prenosi mu *mana* bez upotrebe jezika, ⁵² čineći ga tako apsolutno slobodnim od dvosmislenosti. ⁵³ Izgleda da je zadatak primaoca Božanske poruke da je artikuliše u jeziku i da je tako učini pristupačnom drugim ljudskim bićima. ⁵⁴ Ne samo da se tekst Tore mora razumeti na *mana* nivou, već se na ovom nivou moraju razumeti i obredi. ⁵⁵ Majmonid u *Vodiču za zabludele* pre svega želi da pouči *mana* Tore ⁵⁶, kao i metodologiji koja je potrebna za njeno pravilno tumačenje i dešifrovanje. ⁵⁷

Sloboda, iako je jezički ograničena na *šarah* nivo, jeste apsolutna na pojmovnom *mana* nivou. Pre nego što je zgrešio, Adam je prebivao u području *'aki* i *mana*. Na ovom nivou, jedino su istina i laž delatni. Posledica greha bilo je prelaženje u područje konvencionalnog, gde su dobro i zlo delatni. Podležući konvencionalnom, čovek je izgubio svoju prvobitnu apsolutnu slobodu. Da bi povratio svoju slobodu, čovek bi morao da se vrati unazad, u Vaseljenu istine i laži, to jest, *mana* i *'aki*. ⁵⁸

Shvatanje da je jezik konvencionalan potiče od Aristotela. ⁵⁹ Čini se da i *mana* odgovara onome što Aristotel naziva »duševnim sklonostima« koje »su iste za čitavo čovečanstvo«. ⁶⁰ Parafrazirajući Aristotela, Seadja Gaon je napisao da »jezici se razlikuju, i pisma se razlikuju, ali ma kako se oni razlikovali, *maani* se ne menjaju.« ⁶¹ Zaista, kod Aristotela se »duševne sklonosti« odnose na smisao izolovanih reči. ⁶² Naročiti smisao reči koje su povezane jeste smisao »istinitosti i lažnosti« ⁶³, koji je ograničen na tvrdjenja i nije odlika svih rečenica. ⁶⁴ Štaviše, pošto su »duševne sklonosti iste za čitavo čovečanstvo«, one se pre odnose na mišljenje nego na jezik. Prema ovom shvatanju, »govorni zvukovi« jesu znaci koji ne spadaju u jezik. ⁶⁵ Kao što bi se i moglo pretpostaviti, za Majmonida (kao i za Seadju), govorni zvuk izražava jedino *šarah*. Na *mana* ukazuje »povezivanje« reči, to jest, rečenica. Važno je uočiti da *'ism* nikada nije znak kojim se izražava *mana*: *mana* nikada ne bi mogla da se izrazi znakom. Na nju pre ukazuje *dalala*, koja se obično prevodi kao »vodič«, ali stvarno ima značenje pokreta kojim se pokazuje neka stvar ili pravac: »signal«, »pokazatelj« ili »nagoveštaj«. ⁶⁶ Na kraju krajeva, da li će neki termin biti samo znak ili *dalala*, to zavisi od nivoa analize. Za razliku *dalala*, znak prvo izražava jedan intencionalni smisao; označeno mu je imanentno i nužno je povezano s njim. *Dalala* (kao što to predstava putokaza pretpostavlja) ima sopstveni smisao, nezavisan od onoga na šta ukazuje. Njegov smisao je »rastegljiv«, to jest, nadilazi svoj pojedinačni smisao; zbog toga smisao na koji *dalala* ukazuje nije nužno povezan sa njom (kako bi inače ona bila znak) i zahteva *tavil*. Zbog toga je svaka *dalala* »zagonetka«: ⁶⁷ ona se javlja kao višedimenzionalna i izgleda da je sada moguće više od jednog rešenja. ⁶⁸ Prema tome, *haira* ili »zbuñjenost«

je svojstvena za metaforu, kao i za sve izraze na koje se može primeniti više od jedne *mana*. Onaj koji proučava takav izraz je *hairan* ili »zbunjen«, suočavajući se sa krizom koja pretpostavlja izbor jednog tumačenja, čime se daje prednost nad nekim drugim tumačenjem.⁶⁹ Ovu krizu još više pogoršava činjenica da postoje dve vrste metafora: u prvoj vrsti, na *mana* se ukazuje preko njenog opšteg smisla, a u drugoj vrsti, svaka posebna reč (nasuprot drugim rečima od kojih je čitava metafora sačinjena), simbolizuje jednu specifičnu *mana*. Zbog toga postoji opasnost da se svaka reč u metafori protumači kao da izražava jednu posebnu *mana*, a u stvari postoji jedna jedina *mana*, na koju ukazuje opšti smisao metafore, ili da se metafora protumači uopšteno, kada bi trebalo da se protumači pomoću svake od reči koje je čine.⁷⁰

Naslov Majmonidovog dela *Dalalat al-Hairin* (»Vodič za zabludele«) sastoji se od one dve reči o kojima smo upravo govorili. Prva reč, koja bi trebalo da se prevede kao »putokaz« ili »pokazatelj« (pre nego »vodič«) jeste izvedenica iz *dalala*. Drugi termin izražava krizu izbora, koja se manifestuje u prelaženju sa *šarah* nivoa na *mana* nivo.⁷¹ Sa odsustvom znakova na *mana* nivou, u igru ulazi ne samo sloboda, već i *haira* ili »zbunjenost«. *Hairan* ili »zbunjen«, što je prevod biblijskog izraza *navuh*, odnosi se na nekoga ko se izgubio i koji je sada »uhvaćen u zamku Pustinje«. ⁷² *Haira* je specifična funkcija Pustinje. U vezi sa putovanjem sinova Izraelovih u Pustinji, Majmonid je napisao da je Bog »njih zabludeo (*haijar*) sa pravog puta«, ⁷³ u smislu da ih je skrenuo sa puta koji vodi u Svetu zemlju i naveo na lutanje Pustinjom. Ova »zbunjenost« bila je posledica Božanskog *lutfa* ili »vođstva sa dobro smišljenom dobronamernošću«:⁷⁴

Bog ih je vodio sa dobro smišljenom dobronamernošću dok su bludeli Pustinjom, sve dok njihove duše ne postadoše smele, kao što je poznato da boravak u pustinji i telesno ispaštanje rađaju smelost, dok suprotnost toga rađa bojažljivost. I tako je bio rođen narod koji nije znao za poniženje i ropstvo. Do svega toga je došlo zahvaljujući Božijem naređenju koje je Mojsije preneo: »Na zapovest Božiju razapeše šatore svoje i na Zapovest Božiju krenuše, Božijoj naredbi oni se pokoriše, na zapovest Boga, koju je Mojsije sprovodio« (Br., 9:23).⁷⁵

Zato što u Pustinji nema utvrđenih odredišta, ona neće nikome pružiti putokaz. Pustinja »guta« putnika; on postaje dezorijentisan i *hairan*. Pustinja hvata u zamku; zbog brzih topoloških i klimatskih promena, stari i provereni putevi mogli bi sada da vode u smrt i uništenje (upor. Jov, 6:14-20). Prema tome, da bi preživeo, *hairan* bi trebalo da nauči da obraća pažnju na »putokaze«, i da veruje sopstvenom rasuđivanju: on bi trebalo da prevlada »uobraženje«⁷⁶, baš kao i »grešku« i »neznanje«. ⁷⁷ U jednom drugom kontekstu, rabini su govorili o situaciji u kojoj preživljavanje zahteva da se novi putevi ucrtaju u mape: »Tora je slična dvema putevima, od kojih jedan (vodi) vatri a drugi snegu. Onaj ko se drži prvog puta, biva uništen vatrom, a

onoga ko se drži drugog puta, uništiće sneg. Šta bi onda on trebalo da uradi? Da ide sredinom«⁷⁸

Kriza sa kojom se suočava *hairan* jeste kriza izbora (*čistog* izbora, dok ovaj nivo isključuje znakove uz pomoć kojih bi zagonetka mogla da se reši). *Dalala*, sam pokret kojim se pokazuje pravac, nikada ne izražava imanentno značenje. *Dalala* je temelj i za pravac i za račvanje (*haira*). »Pokazivanjem« se daje pravac i put se račva na dva dela: pravac i račvanje su istovremeni. Tako je *haira* u odnosu na *dalala* isto ono što značenje predstavlja u odnosu na znak (označeno u odnosu na označitelja). Kriza *haira* razrešava se u činu izbora: ovo vodi drugoj *dalala* kojom se put račva na dva dela i tako dalje; beskrajni lavirint. Kao što bi Borhes rekao: »Ne nadaj se da pravost tvoga puta /koji se tvrdooglavo račva na dva dela, i /opet račva na dva dela, može da ima kraj...«⁷⁹

3. Negacija: Semiotika i semantika

Negacija je neočekivana pukotina u kontinuitetu, koja ni u kom slučaju nije posledica prethodne afirmacije: ona je izvorni i nesvodivi događaj.

Sartr

Specifični smisao *mana* i *šarah* najbolje može da se shvati u svetlu Benvenistovog osnovnog razlikovanja između semiotike i semantike.¹ Kao što ćemo videti, *šarah* spada u semiotiku, a *mana* u semantiku.

Jedinica jednog semiotičkog sistema je znak. Suštinsko svojstvo znaka je da on sam po sebi ima specifičan smisao, kao izdvojen od drugih znakova. Taj smisao je konvencionalan i po svemu je sličan znaku. Smisao koji izražavaju međusobno povezni znakovi, posledica je zbira njihovih pojedinačnih izolovanih smislova. »Sintaksa« se primenjuje na pravila koja upravljaju ovim tipom povezivanja. Znakovi ne bi mogli da učestvuju u semantičkom sastavu: semantička jedinica nije znak. U jednom semantičkom sastavu, kao što je muzika ili slikarstvo, osnovni elementi (zvuk ili boja) nemaju specifičan smisao. Značenje koje ovi elementi imaju unutar datog sastava potiču iz suprotnosti koju umetnik uspostavlja među elementima. Onaj naročiti smisao, prisutan u pojedinačnim elementima nekog umetničkog sastava, jeste *stvaralaštvo* umetnika; umetnik stvara *sopstvenu* osobenu semiotiku:

Tako umetnik stvara svoju sopstvenu semiotiku: on uspostavlja svoje suprotnosti tako što sam stvara ono bitno u njihovom uređenju. Prema tome, on ne prima neki niz znakova, koji se prepoznaje kao takav, niti ga uspostavlja. Boja, dakle nešto materijalno, sadrži u sebi beskrajno mnogo prelaza senki, od kojih nijedna nije ekvivalentna jezičkom znaku.²

Za razliku od smisla semiotičke jedinice (»znak«) koji je konvencionalan pa zato niko ne može da ga promeni, smisao semantičke jedinice uvek je specifičan i autor ga *ad hoc* uspostavlja:

Prema tome, može se napraviti razlika između sistema u kojima je autor taj koji je u svoje delo utisnuo značenje, i sistema u kojima je značenje izraženo pre svega pomoću izolovanih elemenata, nezavisno od odnosa u kojima bi se mogli nalaziti.³

Benvenisti je pokazao da jedinstvenost jezika i njegov značaj kao semiološkog sistema potiču iz činjenice da on sam u sebi obuhvata i semantičko i semiotičko.⁴ Naročito je značajno to da jezik, kombinujući oba ova sistema, upotrebljava potpuno iste elemente. Na semiološkom nivou, imamo »reč« koja funkcioniše kao znak (»jezički znak«):

Kao što smo upravo rekli, znak se određuje kao semiotička jedinica; on je prihvaćen kao važeće značenje od strane zajednice onih koji govore istim jezikom, a totalitet ovih znakova čini totalitet jezika... U semiologiji nema potrebe definisati ono što znak označava. Da bi neki znak postojao, nužno je i dovoljno da bude prihvaćen i doveden u vezu sa drugim znakovima. Da li ovaj entitet o kojem je reč označava? Odgovor bi morao da bude ili potvrđan ili odričan. Ukoliko je odgovor »da«, time je sve rečeno i on je zabeležen; ukoliko je odgovor »ne«, on je odbačen, i time je takođe sve rečeno. »Verovatnoća«, postoji li tako nešto? - Da. - A »osobina«? - Da. »A zabuna«? - Ne.⁵

Na semantičkom nivou, imamo rečenicu; »rečenica sadrži u sebi znakove, ali sama nije znak«⁶ Rečenica se ostvaruje u rečima, ali reči nisu njeni puki segmenti. Rečenica obrazuje celinu, koja se ne može svesti na zbir njenih delova: značenje prisutno u celini raspoređeno je unutar totaliteta njenih sastavnih delova. Reč je sastavni deo rečenice; ona izvodi značenje, ali se ne javlja nužno u rečenici sa značenjem koje ima kao autonomna jedinica.⁷

U kontekstu našeg cilja, postoji šest glavnih tačaka u kojima se razlikuju semiotika i semantika: (1) smisao semiotičkog je konvencionalan; zbog toga, ono izražava opštosti.⁸ Smisao semantičkog je pojedinačan;⁹ zbog toga ono izražava ono specifično, što zavisi od okolnosti.¹⁰ (2) Prema tome, semiotičko izražava jedino odnose sa drugim znakovima.¹¹ Semantičko izražava konkretne, realne situacije.¹² (3) Na semiotičkom nivou, nema nekog prvobitnog globalnog smisla. Smisao je zbir pojedinačnih vrednosti svakog od svojih posebnih znakova.¹³ Na semantičkom nivou, »smisao (ono "nameravano") jeste globalno izražen, pa onda biva ostvaren i podeljen u pojedinačne "znakove", odnosno reč«.¹⁴ (4) U semantici, smisao »je izražen u jednoj specifičnoj formi, u sintagmi, za razliku od semiotičkog, koje je određeno kroz paradigmatičke odnose«.¹⁵ Ovaj poslednji momenat je od suštinskog značaja. Upravo zato što *mana* nije imanentna znaku, već na nju pre ukazuje *dalala*, ona ne bi mogla da zadobije nikakav smisao kao izolovana, na osnovu paradigmatičke veze s drugim znakovima. Ona dobija

specifični smisao samo kroz konkretnu sintagmatsku opoziciju. (5) Semiotičko pretpostavlja prepoznavanje, a semantičko - interpretaciju,¹⁶ odnosno, sukcesivne i simultane oblike analize.¹⁷ (6) Dijalektička priroda negacije pretpostavlja semiotički sistem. Ovo postaje očigledno kada se shvati binarni karakter semiotike. »Binarnost, kako mi se čini, jeste semiološka odlika *par excellence*, prvo u jeziku a onda i u svim ostalim bihejviorističkim sistemima koji su nastali u srcu društvenog života i koji učestvuju u semiološkoj analizi.«¹⁸ Zbog svog sintagmatskog karaktera, u semiotičkom sistemu negacija je diferencijal. To će biti jasno nakon naše analize Majmonidovog shvatanja negativiteta.

Sada možemo da nastavimo sa ispitivanjem osnovnog principa Majmonidove teorije jezika. Prema Majmonidu, svi atributi koji se odnose na Boga moraju da se interpretiraju na negativan način. Na primer, atributi kao što su »Jedan«, »Večan«, »Živ«, trebalo bi da se interpretiraju kao »Nemnoštven«, »Nestvoren«, i »Nepropadljiv«. Isto važi i za sve ostale lične atribute kao što su »Svemoćan«, »Svezajući« i »Milostiv«.¹⁹ Bog se poima samo na negativan način, kao ono što On nije, nikada kao ono što On jeste. U tom slučaju, negativitet sledi iz dve blisko povezane premise. Kao prvo, postoji kategorička razlika između Boga i Njegovih stvorenja: »Ne postoji apsolutno nikakva sličnost između Njega i Njegovih stvorenja. Njegovo postojanje nije ni nalik njihovom postojanju. Njegov život nije ni nalik životu onih koji žive, a Njegovo znanje nije ni nalik na znanje onih koji znaju.«²⁰

Budući da ovo shvatanje Stvaranja odbacuje svaku ontološku vezu između Boga i Njegovih stvorenja, apsolutan je i nepremostiv jaz koji razdvaja Boga od kosmosa koji je stvorio.²¹ Ova razlika je i ontološka i epistemološka.²² Druga premissa, koja proizlazi iz prve, jeste da nema zajedničke *mana* između Boga i Njegovih tvorevina:

U vezi sa pitanjem postoji li bilo kakva veza između njih (između Boga i Njegovih tvorevina), moglo bi da se učini da takav odnos postoji. Međutim, to nije slučaj, kao što (na primer) nije moguće da se shvati bilo kakva veza između »razloga« i »boje«, iako i jedno i drugo naš um shvata kao nešto što spada u istu klasu postojanja. Kako bi onda bilo moguće shvatiti vezu sa Jednim Bogom koji nema *mana* koja bi bila zajednička svemu ostalome?²³

Ma kakva pozitivna sličnost mogla da se ustanovi između Boga i Njegovih stvorenja, ona počiva na semiotičkoj osnovi, a ne na *mana*:

Što se tiče ovih atributa koji Mu se pripisuju, nema ničeg zajedničkog između njegove *mana* i *mana* za kakvu mi znamo. Tu nije moguća nikakva (ontološka) povezanost, ni na koji način (u epistemološkom smislu). Međutim, njihova povezanost ostvaruje se samo u *'ism*.²⁴

Saznanje Boga postiže se jedino kroz negaciju *mana* koju pogrešno želimo da primenimo na Njega.²⁵ Prema tome, dok negacija *mana* za posledicu ima pozitivno saznanje Boga, pozitivno tvrđenje Božanskih atributa za posledicu ima zbunjenost.²⁶ Negacija *mana* mora da bude pojmovna. Ona

zahteva »dokaz« i ne bi mogla da se ostvari na verbalnom nivou: »Negiranjem *'ism* neke nebitne osobine kao Božijeg atributa ne negira se njegova *mana*«. ²⁷ Negacija bi trebalo da se ostvari na pojmovnom nivou.

U svetlu ovog objašnjenja, saznaćeš da onaj ko ne zna dokaz u korist negacije *mana* ima manjkavije shvatanje Boga i da je udaljeniji od toga da Ga sazna, nego što je to slučaj sa onim kome se pokazalo da (takva *mana*) nije primenljiva na Njega. Prema tome, što su manje negacije, to je veća manjkavost u opažanju, kao što smo pokazali na početku ovog poglavlja. Međutim, onaj ko na Njega primenjuje neki pozitivni atribut, ne zna ništa o Njemu izuzev apstraktnog imena. Slično, stvar koju on zamišlja kao predmet ovog *'ism* jeste nepostojeća *mana*, izmišljena i lažna. To je slučaj kada on primenjuje ovaj *'ism* na nepostojeću *mana*, dok, u stvari, tako nešto ne postoji. ²⁸

Negacija *mana* zajednička i Bogu i čoveku ne bi trebalo da se protumači tako kao da je on slobodan od *mana*. Bog odista ima *mana* ²⁹, inače ne bi mogao da razume samog Sebe. ³⁰ Tetragramaton je *'ism* ove *mana*. ³¹ Pošto je On Jedan, u smislu bića apsolutno jedinstvenog, koje se ne sastoji iz delova, ³² njegova *mana* je i sama apsolutno jedinstvena, ³³ dakle, neprimenljiva na bilo kog drugog osim na Njega Samog. ³⁴ Negacija *mana* ima dvostruki cilj: prvo, da se ustanovi Božija jednota i jedinstvenost, i drugo, ta negacija se nalazi u funkciji sintagmatskog karaktera *mana*. Kao semantički entitet, *mana* dobija značenje tek kroz suprotnost i kontrast.

Mada se Božija *mana* ne može shvatiti na pozitivan način, čovek je u stanju da shvati njegovo štastvo (*anjatahu*). ³⁵ Ovo će postati jasnije po razmatranju dijalektičke prirode »ličnosti«. Benvenisti je pokazao da je subjektivnost jezička funkcija. Subjektivnost se uspostavlja samo u činu govora, kada govornik kaže »ja«. Međutim, »ja« se može reći samo nekom »ti«:

Svest o sebi moguća je samo onda kada se iskušava putem kontrasta. Ja upotrebljavam reč *ja* samo kada govorim nekom kome ću se obratiti kao jednom *ti*. To je uslov dijaloga koji je od suštinskog značaja po nastanak *lica*, budući da dijalog podrazumeva uzajamnost u kojoj *ja* postaje *ti* u obraćanju onoga koji sa svoje strane sebe označava kao *ja*... Jezik je moguć samo zato što svaki čovek uspostavlja sebe kao subjekat, odnoseći se prema sebi kao prema *ja* u svom diskursu. Zbog toga, *ja* uspostavlja i drugoga, koji bivstvuje kao nešto potpuno spoljašnje u odnosu na »mene« i koji postaje moj odjek kojem *ja* kažem *ti* i koji meni kaže *ti*. ³⁶

Tako shvaćena, »ličnost« je dijalektička kategorija. »Ja« i »ti« podrazumevaju jedno drugo. Oni se određuju kroz uzajamni kontrast i imaju sintagmatski odnos. U biblijskoj misli, ovaj tip sintagmatskog odnosa primenjuje se i na Boga i na čoveka. U skladu sa svojim mišljenjem o negativnim atributima, Majmonid je zahtevao da ličnost, koja se podrazumeva u verovanju da je čovek bio stvoren »u liku Božijem« (Pos., 1:26), mora da se shvati na negativan način: oni su *slični* zato što se svaki od njih *razlikuje* od drugih (kao što se međusobno *razlikuju*). ³⁷ Postojanje »u

liku Božijem« znači upravo to da se čovek i Bog određuju kroz uzajamni kontrast, to jest, kroz sintagmatski odnos. Budući da se Božija *mana* ne može svesti na čovekovu (kao ni obratno), sintagmatski odnos uspostavlja se tamo gde se jedan određuje na osnovu suprotnosti prema drugom. Negativitet je temelj ovog tipa odnosa.

Negativitet ne spada u oblast logičkog tvrđenja. Njegova funkcija je diferencijalna, a ne predikativna: »Takođe, ove negacije ne deluju na Njega, niti bi se na Njega mogle primeniti, izuzev na način na koji se, kao što znate, u jednom negativnom (tvrđenju) predikat na neodgovarajući način primenjuje na subjekat, kao kada bi neko govorio o zidu koji ne vidi.«³⁸

Negativitet izražava onu nesvodivu razliku koja razdvaja čoveka i Boga. Pošto je ukazao na teškoće koje povlači sa sobom pokušaj da se običnim jezikom opiše supstancija zvezda, kao i na to da smo prisiljeni da jezik upotrebljavamo negativno, Majmonid je dodao:

U kakvom bi onda položaju naš um bio kad bi želeo da shvati ono što je apsolutno odvojeno od njihove (zvezdane) supstancije? Onaj koji uopšte nije sastavljen iz delova, koji nužno postoji, čije postojanje nema uzrok i u odnosu na čiju Prirodu, kao dodatak Njegovoj savršenoj suštini, ni jedna *mana* ne bi mogla da bude od značaja. Kao što smo već rekli, cilj ovog »savršenstva« jeste da Mu se porekne svako »nesavršenstvo«. Onaj o kome se ne može shvatiti ništa izuzev samog Njegovog štasva (*anijatahu*), a ono (štasvo) jeste Postojeće sa kojim ne bi mogla da se uporedi nijedna od stvari kojima je On podario postojanje. Nijedna od njih (Njegovih tvorevina) ne bi mogla da sudeluje sa Njim ni u kakvoj *mana*. U Njemu nema mnoštvenosti, ali Ga ništa ne sprečava da drugima podari postojanje. Njegov odnos prema Vaseljini sličan je odnosu koji kapetan ima prema svome brodu - međutim, ovo nije ni pravi odnos, ni pravo poređenje! Ovim poređenjem hteli bismo samo da kažemo (i zbog toga je ono poučno), da On, Svemoćni, vodi sve ono što postoji, što znači da im On daje protežnost i da na najbolji mogući način čuva njihov poredak.³⁹

Kao diferencijal, negativitet izražava jedan fundamentalni semiološki princip. Sosir je pokazao da »znak po sebi nema značenja.«⁴⁰ Razlikovanje i suprotnost su neophodni da bi on dobio vrednost. Jedan termin dobija svoju vrednost kroz »njegovu suprotnost prema svim drugim terminima«. Tako je negativitet istovremen sa razlikom i vrednošću: »Pojmovi su čisto diferencijalni i ne određuju se po svom pozitivnom sadržaju, već negativno, prema svojim odnosima sa drugim članovima sistema. Njihova najtačnija karakteristika jeste da su oni po svom biću ono što drugi nisu.«⁴¹

Negativni smisao jednog termina javlja se samo na semantičkom (*mana*) nivou na kojem je značenje posledica sintagmatskog odnosa sa celinom rečenice. Na semiotičkom nivou, značenje je imanentno čak i izolovanom znaku. U stvari, Sosir je pravio razliku između označenog i oznake: kada se posmatraju kao međusobno razdvojeni, oni su negativni, a kada se zajedno posmatraju kao znak, oni su pozitivni:

Mada su i označeno i oznaka čisti diferencijal i negativni kada se razmatraju odvojeno, njihova kombinacija jeste pozitivna činjenica; to je sasvim usamljeni tip jezičke činjenice, zato što je očuvanje paralelizma između dve klase razlika značajna funkcija jezičke institucije.⁴²

Pre nego što počnemo sa istraživanjem negativiteta unutar konteksta čovekovog odnosa prema Bogu, trebalo bi da uočimo da semiotičko i semantičko nisu uvek prisutni u jeziku. Na primer, formalna logika funkcioniše samo na semiotičkom nivou. U nadrealističkoj poeziji i u nekim oblicima mita, nailazimo na semantiku bez semiotike. To važi i za jezik snova: jezik snova je čista semantička kompozicija koja ne toleriše nijedan semiotički element.⁴³ Iz tog razloga, kao što je Frojd uočio, »reč "ne" izgleda da ne postoji u snu«.⁴⁴ Frojd je takođe naglasio »činjenicu da u analizi ne uspevamo da otkrijemo neko "ne" u nesvesnom.«⁴⁵ Unutar jednog semantičkog sastava, negacija je, kao što smo to već rekli, diferencijal. Bez semiotike nema »logike«. Zbog toga je sloboda povezivanja karakteristična za snove. Upravo zbog toga što su snovi čista semantička kompozicija koja isključuje sintaksu, tu je izokrenut odnos reči prema stvarima: stvari se nalaze na mestu reči (pre nego što reči dolaze umesto stvari). Zbog toga se, kao što je i u Talmudu uočeno, označavanje stvari u snu razlikuje u odnosu na jezik onoga koji sanja.⁴⁶ Samo se nedovoljno precizno može govoriti ili o »sintaksi« ili o »logici« jezika snova. Izvan područja semiotike jezik pre zna za retoriku nego za logiku.

U pogledu čovekovog odnosa sa Bogom, negativitet se nalazi u službi dvostrukog cilja: prvo, on odbacuje religiju koja se zasniva na svemoći misli i na hiperboličnom antropomorfizmu, koji je implicitno prisutan u retorici pozitivnih atributa; drugo, čovek dolazi do konačnog označavanja kada se odnosi prema Bogu kao prema konačnoj razlici. Dok je razlika između čoveka i drugih stvorenja relativna, razlika između čoveka i Boga jeste apsolutna: u odnosu na svoje tvorevine, Bog je totalna i apsolutna razlika.⁴⁷ Moris Blanšo »ovaj prostor međusobnih odnosa« tumači kao »prekid u jedinstvenom biću«. Svi ostali modusi odnosa vode jedinstvu »jastva«: »ono "ja" bi htelo da se pridruži drugome (identifikujući ga sa sobom), tako što ga čini svojim objektom ili ga proučava kao objekat; ili ja bih hteo da pronađem neko drugo "ja" u drugome, bilo kroz slobodno prepoznavanje ili kroz neposredno jedinstvo duša.«⁴⁸

»Prekid u biću« temelji se, međutim, na nesvodivoj razlici između govornika. »Stranost« drugog nikada neće moći da se probije:

Preostaje jedan drugi modalitet (bez modusa). Ovoga puta, ne nailazimo na neki ujedinjujući napor. Ja i ne pokušavam više da prepoznam drugu osobu ili stvar, koju nešto zajedničko (što pripada istom prostoru) još uvek održava u trajnoj ili ujedinjujućoj vezi sa mnom. Sada preti opasnost da postanemo stranci, i tu više nije ugrožen samo onaj mračni deo koji izmiče našem uzajamnom saznanju, već i pomračenost bića unutar onog *ja* - pojedinačnost onog pojedinačnog - stranost koja je još uvek relativna (i *ja* je uvek blizak drugom *ja*, čak i u razlici i takmičenju, želji i potrebi).

Ono što je sada u opasnosti i na šta bi trebalo da se računa jeste sve ono što me razdvaja od drugog, to jest, sam drugi, sve dok sam ja beskrajno razdvojen od njega: jaz, pukotina, koja ga ostavlja beskonačno izvan mene, ali koji takođe polaže pravo da zasnuje moj odnos sa njim upravo na ovom prekidu koji je prekid bića - drugost kroz koju on jeste, moram da ponovim, za mene nije ni *ja*, ni neko drugo postojanje, niti modalitet ni trenutak univerzalne egzistencije, niti neka viša egzistencija (bog ili ne-bog), već nepoznato u svojoj beskonačnoj udaljenosti.⁴⁹

Majmonidovo učenje o negativitetu izražava ovaj jedinstveni tip odnosa, koji je moguć samo između Boga i Njegovih tvorevina.⁵⁰ Zaista, rabinska tradicija je izričita po tom pitanju. Pre nego što počnemo sa razmatranjem izvora o kojima je reč, morali bismo prvo da ispitamo hebrejsku reč *ot* ili »slovo«. *Ot* označava i razliku i artikulaciju.⁵¹ Biskup Vilijem Vortbarton, na osnovu stiha iz Knjige Izlaska (4:8), ispravno je primetio da *ot* ima »glas«,⁵² to jest, da artikuliše značenje. Glavni smisao ove reči jeste »nešto sa imanentnim značenjem«, »znak« (Pos., 9:12, 17; Izl., 13:9, 16; 31:17); jedan »proročanski znak« (Izl., 4:8; Pon. zak., 13:3); jedna »naročita oznaka« (Pos., 4:15; Br., 2:2). Zbog toga je najuobičajeniji smisao ove reči »slovo« (alefbeta), najtemeljniji element artikulacije. Ona takođe znači i »različit«, »apsolutno drugačiji«. Ova značenja sačuvana su u jednom talmudskom pasusu, *Hagiga* 16a, u kojem je osobena veza između Boga i Njegovih tvorevina opisana na sledeći način: »Bog je jedan *ot* (čak i) među Svojim mnoštvom (nebeskih anđela).« Komentarišući sličan pasus iz Sefer Jecira, Seadja Gaon je objasnio značenje *ot* u ovom pasusu: »Ništa nije poput Njega niti je On nalik na nešto, čak ni na anđele.«⁵³

Kao jedan *ot*, Bog je apsolutna i nerazrešiva razlika. Ili, kao što bi Derida rekao: »Bilo da je On Biće ili gospodar Bića, sam Bog jeste, i pojavljuje se kao ono što On jeste, unutar razlike, dakle, kao razlika i u skrivanju.«⁵⁴

IV.

TEKSTUALNOST U RABINSKOM PREDANJU

»Tekstualnost« označava ono što se odnosi na strukturalne i funkcionalne aspekte nekog teksta, bez obzira na to da li je u pitanju pisani ili govorni tekst. Nije baš lako dati preciznu definiciju teksta. Unutar granica naše knjige, on će se definirati kao »sastav koji se nalazi u službi prenošenja«. Kao što ćemo videti, prenošenje je od suštinskog značaja za sam pojam teksta. Centralna tema ovog poglavlja jeste rabinsko shvatanje teksta (odjeljak 1 i 2) i njegovi sastavni elementi i funkcije (odjeljak 3 i 4), kako se prikazuju u talmudskom predanju. U središtu ove analize je period obrazovanja rabinske predaje, od uništenja Hrama (70. godine), ili tačnije, od uništenja Betara (135. godine), do kodifikacije Mišne (oko 189. godine) Jude Kneza.

Glavna teza ove studije mogla bi ukratko da se izrazi na sledeći način. Pod vođstvom rabi Akive i njegove škole, rabini su se poduhvatili jednog projekta od monumentalnog značaja: sakupljanja i kodifikovanja jevrejskog predanja (taj poduhvat nije imao premca, izuzev, možda, kodifikacije Rimskog zakona, sve dok muslimanski učenjaci, gotovo pola milenijuma kasnije, nisu sakupili i izdali *hadit*). Ovaj poduhvat bio je katalizator novih »tekstoloških« ideja. Kao prvo, on je od presudnog značaja za uspostavljanje razlike između »pisanog« i »govornog« teksta. Ova razlika počivala je na tezi da samo Pismo ima »pisani tekst«, to jest, »Masora« odnosno pravilno zabeleženi tekst koji bi mogao da se izlaže na ortografskom nivou, nezavisno od njegovog jezičkog smisla. Ovo je dovelo do povećanog interesovanja za pisane aspekte Pisma: ortografijom reči, nepotpunom i potpunom punktacijom i kaligrafskim ukrasima. Oni su postali »značajni« i mogli su da dobiju svoj smisao kroz kanonsku egzegezu. Ovaj interes uticao je i na shvatanje prošlosti. Na primer, naziv koji se davao mudracima prethodnih pokoljenja, *sofer* ili »pisar«, dobio je novi smisao: *sofer* je sada protumačen kao »onaj koji prebrojava svako slovo Tore« (*Sanedrin*, 106b). Gnosticizam je ovde trebalo da pisanim aspektima teksta podari intelektualni i religijski značaj. Knjige kao što su *Sefer Jecira* (»Knjiga Stvaranja«) i *Otivot de-Ribi Akiva* (»Alefbet Rabi Akive«), u kojima se Stvaranje shvata preko slova, ilustruju tekstuološku funkciju gnosticizma. Nisu svi »pisani« tekstovi dostigli istovetan tekstuološki nivo. Neki su rabini verovali da postoje tekstovi koji »bi trebalo da se čitaju«, »ali ne i da se pišu«, odnosno »tumače«. Treba zapamtiti da je Hagiografija sadržala knjige

»koje ne mogu da se čitaju« to jest, da služe u liturgijske svrhe.¹ Hebrejska oznaka *Ketuvim* ili »Spisi« može se tako shvatiti i u jednom ograničenom smislu: knjige koje nisu poput Tore i Proročkih knjiga treba samo da se pišu, ali ne i da se čitaju. »Usmeno« predanje ima samo vokalni (ali ne i pisani) tekst. Ali, za razliku od *paradosis* i *deuterosis*, ili jednog predanja koje je *deuterote* preneo svojim rečima,² *tana* ili »onaj koji formuliše«, »onaj koji prenosi«, treba da prenese strogo kontrolisani tekst.³ Kao što hebrejska reč *hiconim* ili »ono što se nalazi izvan« označava knjigu koja ne pripada Pismu⁴, aramejski ekvivalent *barajta* označava ona predanja koja ne spadaju u zvanične zbirke kodifikovanih predanja.⁵ Isto tako, postojali su različiti nivoi tekstualnosti. Reči kao *tana*, *tanu rabanan*, itd., ukazuju na različite nivoe govornog predanja.⁶ Druga predanja nikada nisu bila formulisana i bila su ostavljena potomstvu, a da nisu prethodno dovedena ni u kakav odnos prema tekstu.

Jedna od osnovnih pretpostavki ove studije jesu shvatanja Šerire Gaona (oko 906-1006). Sledeći gaonsku historiografiju (period gaonata, prim. prev.), on je uništenje Betara shvatio kao prelomni događaj za jevrejski narod i kao početak rabinskog pokreta koji je vodio zasnivanju Mišne i Talmuda. Vodeća figura ovoga pokreta bio je rabi Akiva. On je bio zagovornik jedne nove ideologije: zvaničnog formulisanja usmenog predanja. Izdanci ove ideologije isuviše su brojni, a uticaj koji je ona imala na jevrejski narod isuviše je veliki, da bi na ovom mestu mogao da se razmatra na odgovarajući način. Što se obrazovanja tiče, to je značilo da učitelji treba da prenesu rabinska predanja ne sopstvenim rečima, već prema zvaničnim formulama. Ovaj tip poučavanja zahtevao je uspostavljanje jedne nove institucije u ličnosti *tana* čiji je zadatak bio autoritativno prenošenje zvaničnih formulacija.⁷ U semantičkom smislu, to je značilo da bi učenja rabina prvo trebalo da se shvate na verbalnom nivou, a tek onda na pojmovnom. U političkom smislu, to je bilo priznanje - koje je poraz Bar Kohbe i njegovih sledbenika učinilo tragično jasnim - da Jevreji nisu imali nameru da ponovo uspostave stara sedišta moći i autoriteta. Na jedan ironičan način, postoji bliska veza između podrške rabi Akive Bar Kohbinoj mesijanskoj revoluciji i situacije koja je prihvatanje Akivine ideologije učinila imperativom narodnog opstanka. Hiljade mrtvih - to je bio rezultat ovog ustanka, i u životu je ostala tek nekolicina onih koji poznaju stara predanja. Rabini su učili:

Ako je neko i od najprostijeg Jevrejina čuo neko autoritativno predanje, on se mora prema njemu odnositi kao da ga je čuo od nekog velikog mudraca... i to ne samo od jednog mudraca, već od svih mudraca... i to ne samo od svih mudraca, već od samog Sanedrina... i to ne samo od Sanedrina, već od Mojsija, pastira, i to ne samo od Mojsija pastira, već iz samih usta Božijih, blagosloven da je (*Sifre* #41, str. 86).

Da bi se spasao minimum jevrejske autonomije, politička nužnost zahtevala je sakupljanje i autoritativno prenošenje rabinskih izreka, koje bi trebalo da budu izražene preciznom terminologijom. Zaista, jedno rabinsko

predanje izveštava da bi »svi progoni mogli da se skupe na jednom mestu samo zahvaljujući *mišnajot*.«⁸ Ova ideologija konačno se ostvarila sa kodifikovanjem Mišne Jude Kneza. Takođe, ovo ostvarenje zamračilo je naše poznavanje drugih oblika rabinskog predanja. Veliki deo onoga što znamo o rabinima, uključujući i one iz perioda pre rabi Akive, dolazi od ove škole. Gotovo da i ne postoje druga predanja o drugim školama i predajama. Kontraverze zabeležene u rabinskoj literaturi, između rabi Akive i njegovih sagovornika, kao što je to bio spor sa rabi Jišmaelom, malobrojne su i tek beznačajne varijacije onoga što, u stvari, predstavlja ideologije koje se vezuju za rabi Akivu. Sačuvano je tek par nagoveštaja radikalne kritičnosti u odnosu na rabi Akivu. Naročito je značajno sledeće: zagonetna opaska da *tana* »dovodi svet do odumiranja« (*Sota* 22a) - aluzija na uspostavljanje zvaničnih prenosilaca koje je zahtevalo kodifikovanje usmene tradicije;⁹ šaljiva, neobična priča o Mojsiju (koji je zamišljen) kako ide na časove kod rabi Akive i ne može da razume ni reč (*Menahot* 29b). Izveštaj da je rabi Akiva nekoliko puta bio išiban, po naredbi jevrejskog suda;¹⁰ slučaj sa velečasnim rabi Nehunijom ben a-Kanom, kada je rabi Akiva morao da se popne na vrh palme, ne bi li izbegao gnev stražara (*Megila* 28a); odlučan protest Rabana Gamliela, koji je bio upućen rabi Akivi: »Kako li se srce tvoje usudilo da pređe preko reči tvojih kolega?«¹¹; njegov sukob sa rabi Jose ben Kismom koji se završava sledećim oštrim komentarom: »Bio bih iznenađen, o, Akiva, ako te oni (Rimljani) ne bi spalili zajedno sa svitkom Tore« (*Avoda Zara* 18a); gorka primedba koju je rabi Eliezer ben Horkanos (žigosan kao »šamait« i ekskomuniciran), izrekao na smrtnoj postelji, poručujući rabi Akivi da će on i njegovi drugovi imati užasnu smrt: »Tvoja će (smrt) biti strašnija od njihove«; tu je i njegovo nezadovoljstvo uzrokovano činjenicom da su od njega retko tražili da poučava svojim predanjima (*Sanedrin* 68a). Primetno odsustvo svakog alahičkog učenja kod tako svetih figura kao što je Honi a-Meagel (prvi vek pre. n.e.), rabi Hanina ben Dosa (prvi vek), i Nahum od Gimzoa (prvi i drugi vek) - koji su spadali u rabi Akivine prve učitelje - možda je posledica toga što njihova alahička shvatanja i predanja nisu bila prihvatljiva za ovu školu. Isto bi moglo da bude slučaj i sa rabi Elazarom ben Arahom (prvi vek), najuglednijim učenikom Rabana Johanana ben Zakaja (prvi vek)¹², kao i rabi Nehunije ben aKane (videti gore), koji je takođe bio učenik Rabana Johanana ben Zakaja.

Gaonsko gledište o aktivnostima rabi Akive i njegovih učenika biće izloženo u drugom odeljku.

Sa idejom kodifikovanja govorne tradicije blisko su povezani pojmovi *alaha* (mn. *alahot*, na aramejskom, *ilheta*) i *agada* (mn. *agadot*, ili *agada* i *agadoť*). Formalno, *alaha* se odnosi na predanja koja su dobila tačnu i autoritativnu formulaciju, dok se *agada* odnosi na učenja koja nisu bila predmeti autoritativnog formulisanja. Zbog toga nije postojao neki veliki interes za stvarni tekst *agada*. Na primer, zabeleženo je da Nisim Gaon nije smatrao za potrebno da se *agadot* prenosi prema talmudskom tekstu. Iz tog

razloga u *agada* nailazimo na više varijacija nego u *alaha*.¹³ *Alaha* zahteva savršeno pamćenje i usmeno prenošenje. Za vreme izgovaranja nekog predanja u ime druge osobe, zbog psihološkog efekta se zahtevalo da se ta osoba zamisli kako stoji pred onim ko izgovara to predanje (*PT Šekalim* II,7,47a). Iz tog razloga, opraštajući se sa prijateljem, čovek bi trebalo da mu prenese jednu *alaha*, kako bi ga se ovaj sećao (*Berahot* 31 a). (Mada se *keria* ili »cepanje odeće u žalosti« za prijateljem zahteva samo od onih koji su bili prisutni na sahrani ili u trenutku smrti (*bešaat himum*), rabini koji uvek citiraju *Šemata* ili pouku svojih kolega, trebalo bi da upražnjavaju *keria* odmah pošto čuju za smrt svog kolege, baš kao da su bili prisutni (*Moed Katan* 24a).) U ovom uskom, tehničkom smislu, *alaha* je pozni koncept, jedan od onih koji su dobili svoje značenje sa slabljenjem jevrejske države. Rabinska izreka »Sa uništenjem Hrama, na ovom svetu Bog nije imao ništa osim četiri lakta *alaha*« (*Berahot* 8a), naglašava ovu misao (»četiri lakta« se odnosi na minimum prostora koji je potreban učeniku da bez uznemiravanja sedi i pamti formulisani tekst). Najautoritativnija formulacija *alaha* je Mišna. Neke osobenosti Mišne postaće razumljivije u svetlu ove njene uloge. O ovom gledištu raspravljaje se u prvom odeljku.

U prva dva odeljka bavićemo se razlikom između »pisane« i »usmene« Tore. Videćemo da se upravo u ovoj razlici sastoji neposredna uloga zvaničnih formulacija *alaha*. Pošto je jednom govorno predanje bilo kodifikovano, pravljenje razlike između njega i Tore postalo je imperativ. »Pisano« i »usmeno« odnose se pre na tekstualni status nego na stvarno pisanje ili usmeno izgovaranje. Ilustracije radi, razmotrićemo ulogu paralelnih termina u rabinskom zakonodavstvu. Neke obaveze, kao što je vraćanje duga, mogle bi da se zahtevaju ili usmeno, ili nekim pisanim dokumentom. Neke odgovornosti, kao što su delikti, venčani ugovori i kazne za krađu, iako nisu »napisane«, razmatraju se »napismeno u nekom dokumentu«. Zbog toga se, u slučaju neispunjenja obaveze, dug između ostalog pokriva i zalaganjem imovine (*Tosefta Ketubot*, II, 2). Takođe, rabini su ustanovili princip da se, u uobičajenom slučaju, neka formalna tekovina (*kinjan*) može pismeno formulisati (*Bava Batra* 40a), čime bi joj se dao status pisanog ugovora. Postoje i obaveze koje se mogu formulisati samo usmeno. U tom slučaju, čak i kada je pisani dokument bio sastavljen i propisno zabeležen, on ima status usmenog ugovora.¹⁴ Obratno, reči izgovorene kao poslednja volja na samrti »kao da su napisane i zabeležene« (*kihtuvim vumsurim*, *Gitin* 13a), bez obzira na to da li je pravi dokument uopšte bio napisan. Poslednja reč, *mesurim* ili »zabeležen« naročito je značajna za razumevanje uloge koju pisani tekst ima. Ona se odnosi na čin *mesira* ili predavanja, u smislu »predavanja i upućivanja nekog dokumenta pravnom imaocu i posedniku.«¹⁵ Izraz *Masora* koji se odnosi na tekst Pisma ukazuje stoga na tekst koji je »propisno zabeležen«.¹⁶ Jedna od posledica posedovanja »pisanog« dokumenta, propisno registrovanog kod suda, jeste ta da bi on mogao biti predmet *deraša midraš* ili »kanonske egzegeze«, baš

kao što je to *ketuba* ili »venčani ugovor«. ¹⁷ Uvršćujući rabinsko predanje u »usmeno« i poričući mu status »pisanog« teksta, *alaha* je bila formalno isključena iz one vrste kanonske egzegeze koja se obično primenjuje na Pismo. ¹⁸

Očigledno je da sve ovo zadire u jedno šire područje biblijske kanonike, koja predstavlja izuzetno složen problem, kako za Jevreje tako i za hrišćane. Komparativne studije ovog problema u istoriji rane sinagoge i crkve mogle bi da dođu do dragocenih rezultata. U granicama naše studije, treba pokazati da su, unutar crkve, knjige klasifikovane kao a) podobne za liturgijsku upotrebu, b) pogodne za privatnu upotrebu, ali ne i za bogoslužjenje, c) potpuno zabranjene za svaku vrstu upotrebe. Ovakva klasifikacija javlja se i u rabinskoj književnosti.

Konačno, druga centralna tema ovog poglavlja jeste odnos između teksta i ideje koju on artikuliše. Sledeći upućivanje Šerire Gaona na *taam* ili »smisao«, nasuprot *lišana* ili *matnita* odnosno »tekst«, razmatraćemo na koji se način ovo pitanje nalazi u vezi sa kodifikovanjem usmenog zakona. Rabi Samuel Sidiljo (umro oko 1530. godine) u uvodu svog dela *Kelale Semuel*, [koje je štampano u *Tumat Ješarim* (Venecija 5382/1622)], pokazao je kakav značaj ovo pitanje ima za razumevanje rabinske retorike.

1. Alaha i agada

Rabinska književnost pravi razliku između *alaha* i *agada*. Ova se razlika tradicionalno shvata samo u sadržinskom smislu: *alaha* se odnosi na pravni materijal, dok se *agada* odnosi na narativne, legendarne, egzegetske i ostale vanpravne elemente. U većini slučajeva i *alaha* i *agada* sadrže u sebi pravne i vanpravne materijale. U izvesnim slučajevima, *alaha* nema nikakve veze sa pravnim stvarima. Pogledajmo, na primer, iskaz: »Prema *alaha* znamo da je Esav mrzeo Jakova«. ¹ Izraz: »On je prevideo *alaha*« koristi se u vezi sa Potopom koji je vodom pokrio planinu Gerizim. ² Slično, misao da seksualno zadovoljenje povećava pohotu, dok uzdržavanje pomaže kontrolisanju nagona, kao i pouke o magijskom stvaranju živih bića, označavaju se kao *alaha*. ³ I obrnuto, *derašot* ili »egzegeze« ili »propovedi« izričito su izdvojene iz *agada*. ⁴ S druge strane, otkrivamo i da su Noahidski zakoni bili sadržani u *Sifra de-Agada* ili »Knjizi agada«. ⁵

Alaha i *agada* odnose se na dva različita modusa usmenog prenošenja. Neki iskaz, objašnjenje ili priča mogu da se prenesu ili verbalno ili pojmovno. U prvom slučaju, prenošenje je doslovno izrečeno, tačnim ponavljanjem izvornih reči, i to upravo onim redom kako su prvobitno bile primljene. U drugom slučaju, osnovni cilj je saopštavanje ideje. Zbog toga se ovde ne zahteva izricanje pravih formulacija izvornog iskaza. Onaj koji prenosi, mogao bi da izgovori predanje upotrebljavajući sopstvene reči. Videćemo da *alaha* označava prvi tip tradicije, a *agada* drugi. I Ciceron je pravio razliku

između dve vrste pamćenja: *memoria rerum* ili »pamćenja stvari« i *memoria verborum* ili »pamćenja reči«. ⁶ Ovo razlikovanje manje-više odgovara našem razlikovanju između *agada* i *alaha*. Frensis A. Jejts na sledeći način određuje *rerum* i *verborum*: »'Stvari' su tako predmet govora: 'reči' su jezik u koji se taj predmet oblači«⁷.

Alaha zahteva savršenu sposobnost pamćenja. Od učenika se očekuje da verno ponavlja izvorni iskaz, čak i kada on sadrži u sebi pogrešan izgovor. Hilel je verno izvornom iskazu pogrešno izgovarao jednu hebrejsku reč, prenoseći neku *alaha* onako kako mu je bila izrečena od strane njegovog prozelietskog učitelja »zato što je učenik obavezan to da izgovori istim jezikom (tj. kako ga je izgovorio) kao njegov učitelj« (Mišna *Edujot* I, 3).⁸ Neke od rasprava među rabinima ne odnose se na suštinu pitanja o kojem je reč, već pre na jezičku formulaciju toga predanja. O tome je reč u sledećoj opaski iz *Tosefta*: »Oni se nisu sporili oko suštine *alaha*, već pre oko jezika« (*Para* XI,8).⁹ Budući da *alaha* zahteva da se usmeni tekst savršeno ponavlja i prenosi, *girsra* (vežbe pamćenja) bila je od suštinskog značaja za proučavanje *alaha*.¹⁰ »Onaj koji uči i zaboravlja«, reče jedan rabin, »podseća na ženu koja rađa sinove da bi ih sahranila.«¹¹ Značaj savršenog pamćenja vidi se iz sledećeg iskaza: »Svako ko zaboravi (makar) jednu jedinu reč od onoga što proučava zaslužuje smrt.«¹² Greške su neoprostive; »svaka gruba greška treba da se shvati kao namerna.«¹³ Od rabinskog učenjaka očekuje se da neprekidno preispituje ono što proučava. Da bi mogao da bude siguran u apsolutnu tačnost svojih reči, on će povremeno da kazuje usmeni tekst pod nadzorom nekog autoriteta.¹⁴ Rabini su upozoravali na brz i razoran učinak slabosti. Eliša ben Abuja (početak drugog veka) pokazao je kako bi dve godine zanemarivanja učenja mogle da unište deset godina učenja:

Bez preispitivanja mogli bismo da za dve godine zaboravimo ono što smo deset godina proučavali. Kako to? Posle šest meseci dokonog sedenja, bez ponavljanja, počeli bismo da mešamo »čisto« sa »nečistim«. Posle dvanaest meseci, počeli bismo da mešamo imena autoriteta. Posle osamnaest meseci, zaboravili bismo nazive traktata. A posle dvadeset četiri meseca, zaboravili bismo i naslove poglavlja.¹⁵

To objašnjava zašto je »onaj koji proučava (samo) dva reda (*Mišnajot*) i tečno ih zna, u prednosti nad onim koji proučava (sve) *alahot* i ne zna ih tečno«. ¹⁶ U idealnom slučaju, rabinski učenjak trebalo bi tečno da zna sve ono što se traži od njega i da bude sposoban da sa apsolutnom tačnošću odgovara na pitanja. Govoreći o usmenom tekstu, rabini su rekli sledeće: »Oni treba da ti budu na vrh jezika, tako da ne oklevaš kada te neko nešto pita, već da istog časa odgovoriš.«¹⁷ Kada mu se postavlja neko pitanje, rabinski učenjak odgovara citirajući neku tradicionalnu formulu. Jedna od karakteristika rabinskog učenjaka jeste da on odgovara na pitanja u skladu sa *alaha* (Mišna *Avot* V,6), to jest, citirajući tradicionalni tekst.¹⁸

Jezik, rečnik i stil *alaha* odražavaju potrebu za *doslovnim* pamćenjem i prenošenjem. Budući da *alaha* treba da bude upamćena, to zahteva krajnje

jezgrovit jezik. U formulisanju *alaha*, od učitelja se očekivalo da bude sažet. »Svoje učenike uvek treba poučavati na sažet način«¹⁹, savetovali su rabini. Ilustracije radi, razmotrićemo jedan slučaj iz Talmuda (*Bava Batra* 107 a), u kojem se raspravlja o tome koji postupak treba da se sledi, kada tri veštaka koje je sud odabrao ne uspevaju da se slože oko procene imovine siročadi:

Naši rabini su učili: (u slučaju u kojem su) trojica (veštaka) ušla (na imanje muških siročadi) da ga procene... (ako) jedan proceni da (imanje) vredi jednu *mane* (= stotinu *dinarim*), drugi da vredi dvadeset (*selaim*; svaka *sela* = 4 *dinarim*) a treći da vredi trideset (*selaim*), sudija bi trebalo da prihvati procenu onog prvog. Rabi Elazar ben rabi Cadok je rekao: sud bi trebalo da presudi da vredi devedeset (*dinarim*).

Prema tradicionalnom objašnjenju ovog pasusa, prva cifra - *mane* ili »stotinu« odnosi se na monetu *dinar*, dok se druge dve cifre odnose na monetu *sela*, koja vredi četiri *dinarim*. Mišljenje koje zagovara procenu na stotinu *dinarim* (=25 *selaim*) jeste kompromis između druge dve procene, procene na dvadeset i procene na trideset *selaim*. Isto se odnosi i na mišljenje koje zagovara procenu na devedeset *dinarim* (=22 1/2 *selaim*).

Mada je ideja ove talmudske rasprave savršeno jasna, ona donosi sa sobom ozbiljnu jezičku teškoću. Zbog čega se novčani iznosi izražavaju dvema različitim monetama (*dinarim*/*selaim*)? Tim problemom pozabavio se rabi Samuel Sidiljo:

Mogao bi da pitaš: Zašto je *tana* (onaj ko je formulisao tanaitsku književnost) počeo sa *dinarim* a nastavio sa *selaim*? On bi trebalo ili da izrazi vrednost u *selaim* i da kaže da je prvi procenio na dvadesetpet *selaim*, drugi na dvadeset *selaim*, a treći na trideset *selaim*; ili bi trebalo da iznese izrazi u *dinarim* i da kaže: osamdeset, (sto) i sto dvadeset! Odgovor je da se *tana* odlučio na kraći izraz. Da je govorio o *selaim*, on bi morao da kaže *esrim vahamiša* (»dvadesetpet«), a to su dve reči. Međutim, spominjući *dinarim*, on je mogao da upotrebi samo jednu reč - *mane* (»sto«). Da je nastavio da spominje *dinarim*, on bi morao da izrazi poslednji iznos u dve reči (*mea veesrim* ili »stodvadeset«), dok je, govoreći o *selaim*, mogao da upotrebi jednu jedinu reč, *šelašim* (»trideset«). Ovo će te poučiti o velikoj želji *tana* za jezgrovitim izrazom, do te mere da je on više voleo da upotrebi jednu jedinu reč, makar ideja i ne bila savršeno jasna, nego da upotrebi dve reči i da na taj način ideju učini jasnom. Ovo bi moglo da posluži kao paradigma za potrebu (i ulogu) komentatora (da učestvuju) u ispravnom razumevanju ideja (izraženih u talmudskoj književnosti).²⁰

Ekonomičnost utiče na rečnik *alaha* do te mere da ga čini nepreciznim.²¹ Da bi se olakšalo pamćenje, odstupanja u rečniku svedena su na najmanju moguću meru. Ako se neka reč već upotrebljavala, mogla bi ponovo da se upotrebi sa približnim rezultatom, i ona ima prednost u odnosu na reč kojom bi ista misao mogla precizno da se izrazi. Pokazaćemo to na primeru Mišne *Pesahim* II, 2. Ona se sastoji iz dva iskaza. U prvom se izjavljuje da je zabranjeno da izvlačimo bilo kakvu korist (*anaa*) iz *hamec* ili »kvasnog hleba« nekog Jevrejina posle Pesaha. U drugom iskazu, kaže se da je

dozvoljeno izvlačiti koristi (*anaa*) iz *hameca* nejevrejina, umesto da se jednostavno kaže: »on sme da se jede«. Čini se, dakle, da hleb sa kvascem nekog nejevrejina ne bi smeo da se jede posle praznika. Međutim, Talmud odbacuje takvu prepreku i izjavljuje da čovek zaista može da jede hleb, a ne samo da iz njega »izvlači korist« (da ga kupuje ili prodaje). Talmud objašnjava da se mislilo na »jedenje« iako se upotrebila reč »korist«. U Mišni »jedenje« nije spomenuto zato što se u prvom iskazu upotrebljava reč »korist« (*anaa*), pa se ista reč upotrebila i u drugoj izjavi (mada bi rečenica »sme da se jede« bila mnogo tačnija).²² Tehnički termin *aide* ukazuje na ovaj tip jezičke formulacije.²³

Isto tako, različiti slučajevi koji sadrže u sebi slične izraze mogli bi da se stave u istu grupu, iako se smisao ovih izraza razlikuje. Izraz *lefi hešbon* ili »prema računu«, u Mišni *Teruma* V, 6, u prva dva slučaja znači »proporcionalno«, ali u poslednjem slučaju znači »prema broju« (posuda koje se u tu svrhu upotrebljavaju).²⁴ Povremeno, kako zbog harmonije tako i zbog lakšeg pamćenja, reč koja se javlja u jednom odeljku javlja se i u drugom, mada je suvišna ili se već podrazumeva u rečenici. Izraz *kede nesaba* ukazuje na ovaj tip suvišnosti.²⁵

Ekonomičnost je očigledna i u slučaju kada se jedan jedini termin istovremeno upotrebljava da bi označio dve različite misli. U Mišni *Sanherin* I,3, nailazimo na reč *semiha* ili »polaganje ruke (ruku)«. Ovaj izraz mogao bi da se odnosi ili na obred polaganja ruku na glavu žrtve pokajnice ili na obred rukopoloženja. U svom komentaru Mišne, rabi Ovadja iz Bertinure (oko 1450 -1516) došao je do zaključka da se oba ova smisla podrazumevaju. Prema tumačenju rabi Moše Zakuta (1620-1697), budući da je i jedno i drugo objašnjenje prihvatljivo, oba su bila pretpostavljena.«²⁶ Sa ovim se mišljenjem slagao i Majmonid, koji je oba objašnjenja uključio u svoj komentar Mišne²⁷, kao i u *Mišne Tora*.²⁸ I Talmud podržava ovo dvostruko tumačenje Mišne.²⁹

Na stil Mišne utiče činjenica da ona počiva na pamćenju. U granicama naše studije, dovoljno je prikazati jedan jedini primer revizije i ispravljanja Mišne. Rabi Emanuel Haj Riči (1688-1743), jedan od najoštromnijih talmudista svoga vremena, ukazao je na teškoću s kojom je skopčano ispravljanje nekog usmenog teksta. On je uočio da je, za razliku od pisanog teksta koji bi mogao da se ispravi u jednoj kasnijoj, autoritativnijoj verziji, usmeni tekst, koji je pamćen od rane mladosti i neprekidno ponavljan u školi, mnogo teže odbaciti u korist izmenjene verzije. On je takođe primetio da pamćenje ispravljene verzije ne bi rešilo problem, budući da je samo pitanje vremena kada će doći do nesporazuma u vezi sa tim koja je verzija pogrešna a koja ispravljena. Umesto toga, »izvorna verzija« (*mišna rišona*) bila je ostavljena nepromenjenom, i uz nju je išlo objašnjenje koje se tiče punovažnosti te verzije. Postepeno, izvorna verzija bi slabila i na kraju bi bila zamenjena izmenjenom verzijom.³⁰ Tragovi ovakvih ispravki i njihova posledica po stil očigledni su iz Mišne; na primer, u *Bava Mecia* IV, 1, stoji:

»Za zlatne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni (novčići, ali) za srebrne (novčiće) ne mogu da se dobiju zlatni (novčići). Za bakarne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni novčići, ali za srebrne (novčiće) ne mogu da se dobiju bakarni (novčići).« Jerusalimski i Vavilonski Talmud³¹ izveštavaju da izvorna verzija kojoj je poučavao Juda Knez glasi: »Za srebrne (novčiće mogu da) se dobiju zlatni (novčići, ali) za zlatne (novčiće) ne mogu da se dobiju srebrni (novčići), itd.« Jerusalimski Talmud prepričava događaj kada je Juda Knez izvestio svoga sina Šimona (drugi i treći vek) o izmenjenoj verziji, i kada je njegov sin odbio da je prihvati, odgovarajući: »Ja neću da izmenim svoju (verziju), jer si me ti, kada si bio u punoj snazi, bio učio da 'za srebrne (novčiće mogu da) se dobiju zlatni (novčići)'.« Tekst Mišne na štampanom izdanju Jerusalimskog Talmuda odgovara izvornoj verziji. U štampanim izdanjima rukopisa Vavilonskog Talmuda Mišna odgovara izmenjenoj verziji.³² Međutim, nema dokaza za to da je izmenjena verzija u stvari bila zamenjena izvornom verzijom iz talmudskih vremena. Dva vavilonska učenjaka, rav Hija (drugi vek) i rav Aši (335-427/8), branili su izvornu verziju.³³ Na kraju, kao što je to Riči pokazao, brižljiva analiza izmenjene verzije otkriće da ona nije u skladu sa ostatkom Mišne. Izmenjena verzija nema nikakvog smisla kada odvojeno nabraja zlatne i bakarne novčiće. Ona bi trebalo da glasi »za zlatne i bakarne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni (novčići)«, a ne »za zlatne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni (novčići)... za bakarne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni novčići«. Prisutno odvajanje zlatnih i bakarnih novčića u dve rečenice apsolutno je nužno prema izvornoj verziji (»za srebrne novčiće (mogu da) se dobiju zlatni (novčići, ali) za zlatne (novčiće) ne mogu da se dobiju srebrni (novčići). Za bakarne (novčiće mogu da) se dobiju srebrni (novčići, ali) za srebrne (novčiće) ne mogu da se dobiju bakarni (novčići)«). U izvornoj verziji »srebro« iz prve rečenice jeste *sredstvo* dobijanja, dok je u drugoj rečenici *predmet* dobijanja. Zbog toga je očigledno što ispravljena verzija Jude Kneza nikada nije bila objavljena u tekstu Mišne.³⁴ Ovo ilustruje otpornost usmenog teksta na ispravke, *čak i kada ispravka predstavlja pokušaj samog izvornog izdavača.*

Agada (od korena NGD, što znači »govoriti«, »pripovedati«, »izlagati«) označava kazivanje u kojem je govornik upotrebljavao sopstvene reči, pre nego tuđe reči ili neki formulisani tekst.³⁵ Ona se obično odnosi na vizuelno³⁶ ili auditivno³⁷ iskustvo,³⁸ saopštavajući tako ideju »pokazivanja« i »puštanja da se čuje«³⁹. Dok *amar* ili »kazati« uvodi direktno navođenje ili reprodukovanje neke tačne formule, *igid* je izveštaj ili opis nekog događaja ili kazivanja.⁴⁰ Da bi se ukazalo na tačnu formulaciju nekog *agada* kazivanja, pridata je reč *lemor* ili »govorenje«⁴¹ ili neki sličan termin⁴². *Igid* se, takođe, odnosi i na zvaničnu izjavu od strane nekog autoriteta koji je sam u sebi utemeljen (tako da nema potrebe za tim da se poziva na autoritet nekog drugog).⁴³ *Nagid* ili »knez«, »vladar« izražava ovu ideju autoriteta.⁴⁴ Isto tako, *neged*, što obično znači »nasuprot«, takođe može da izrazi ideju autoriteta i stoga može da znači »pod autoritetom ili nazorom toga i toga«.⁴⁵

Smisao »kazivanja sopstvenim rečima«, kao i »zvanične izjave autoriteta« ujedinjuje se u značenju »autoritativnog ili izvornog tumačenja«. ⁴⁶ Sve ove nijanse, kao i smisao »svedočanstva« poklapaju se u zapovesti »da se govori (*veigadta*) svojoj deci o Izlasku iz Egipta« (Izl., 13:8). Ovaj stih znači »autoritativno govoriti«, kao svedoci koji su iskusili Izgnanstvo, na način na koji deca mogu da razumeju (to jest, na način »interpretacije«). ⁴⁷ Zbog toga bi *Agada* trebalo da se pripoveda prve večeri Pesaha. ⁴⁸ To bi trebalo da se shvati kao suprotnost zapovesti da se deca poučavaju kroz »ponavljanje teksta« (*vešinantam*; Pon. zak., 6:7). U semantičkom pogledu, *igid* se podudara sa latinskim glagolom *dicere*, koji znači izgovoriti, kao i »verbalno pokazivati«, na pravi, autoritativni način. ⁴⁹

Za razliku od *alaha*, *agada* se bavi prenošenjem ideje, a ne verbalne formule. Ona se izražava pripovedačevim rečima, i on »bi mogao da doda (sopstvene) reči i objašnjenja (midrašot)«. ⁵⁰ Zbog toga, *agada* ne zahteva verbalno pamćenje. Za razliku od biblijskog starešine ili pisara iz starih vremena, pripovedač se nije odlikovao autoritetom: on se naprosto izražavao »sopstvenim rečima« i zbog toga *agada* dobija značenje »ličnog, neautoritativnog mišljenja«. Zaista, poznavalac *agada* pominje se kao onaj koji »niti brani niti dopušta; koji ne određuje šta je nečisto, a šta čisto.« ⁵¹ Obratno, pošto *alaha* samo ponavlja reči rabinskog autoriteta, ona označava autoritativnu izjavu: »Ako (ono što si ustanovio) jeste *alaha*«, kako kaže jedna rabinska izreka, »mi ćemo ga prihvatiti. Međutim, ukoliko je to jedan *din* (sud, to jest, *mišljenje* koje se zasniva na pravnom rasuđivanju), ono je sporno.« ⁵²

Osnovna razlika između *alaha* i *agada* je formalna. Ona se odnosi na način prenošenja. *Agada* ima za cilj saopštavanje smisla. Činjenica da je pripovedač mogao da upotrebljava sopstvene reči i da tako uspešno opšti sa slušaocima, učinila je *agada* najboljim sredstvom za pripovedanje priča čiji je cilj bio da se narod upozna sa učenjem Tore i sa rabinskim naukom. ⁵³

Cilj *alaha* jeste predavanje teksta, a ne smisla teksta. Onaj ko je *gamir* ili ko »tečno zna tekst *alaha* ne mora nužno da bude *savir*, to jest, ne mora da »dobro poznaje ideju *alaha*«, kao i obratno. ⁵⁴ Neki učenjaci bili su priznati kao dobri poznavaoци jednog područja, ali ne i drugog. ⁵⁵ Ponekad sam prenosilac nije znao smisao teksta koji predaje. ⁵⁶ Teorijski, predanje bi trebalo da se uči u velikim grupama. »Kada su reči Tore pravilno izrečene?« pitali su rabini; »onda kada ih je onaj ko ih prenosi dobio na nekom zboru.« ⁵⁷

Prema tome, proučavanje *alaha* (formalno rabinsko obrazovanje) obuhvatalo je tri različita nivoa. Najelementarniji je bio *girsra* ili »pamćenje teksta«. ⁵⁸ *Girsra* je pretpostavljala naporno i neprekidno vežbanje. Učenici i učitelji bili su potpuno u tome ⁵⁹ - neki od njih su čak i preterivali u tome, tako da su morali da pređu na neku opuštajuću delatnost, ne bi li povratili snagu. ⁶⁰ Bilo je uobičajeno da neki učenici spavaju (kako bi povratili snagu), dok su drugi bili zaokupljeni proučavanjem *girsra*. ⁶¹ Da bi im olakšali ovaj

zadatak, neki su savetovali učenicima da se bave proučavanjem *girsā* na obali reke.⁶² Oni su proučavali *girsā* u svojim baštama,⁶³ ispod palminog drveta,⁶⁴ u svojim domovima,⁶⁵ u sinagogama⁶⁶ i učilištima.⁶⁷ Iako je pojedinačni učenik mogao i sam da proučava *girsā*, to se obično činilo u društvu, kako bi se, kako rabini to obrazlažu, izbegla mogućnost grešenja:

(Kada dvojica) sede i bave se proučavanjem Tore, ako jedan od njih načini grešku u (recitovanju) *alaha*, ili nekog poglavlja, ili greši kada za nešto »nečisto« kaže da je »čisto«, a za nešto »čisto« da je »nečisto«; ili kada za nešto »zabranjeno« kaže da je »dopušteno«, a za nešto »dopušteno« da je »zabranjeno«, njegov drug će ga ispraviti.⁶⁹

Noć se smatrala za odlično vreme za učenje.⁷⁰ Učenicima se savetovalo da se uveče bave proučavanjem *girsā*, naročito kada Mesec izgreje i da iskoriste prednost njegove svetlosti kako bi povremno bacili pogled na tekst: »Mesec je bio stvoren samo zbog *girsā*«, govorili su rabini.⁷¹ Budući da su rabinski učenici ustajali pre zore zbog proučavanja *girsā*, nije bilo ništa neobično videti ih kako dremaju tokom jutra. Govorili su nam da kada bi neko ušao u gostionicu pre četiri ujutro i video mladog rabinskog učenika kako dremucka dok pije vino, »to je bilo zbog toga što je on rano ustao zbog svoje *girsā*.«⁷² Najveća vrlina bila je neprekidna zaokupljenost proučavanjem *girsā*.⁷³ Ni Anđeo smrti⁷⁴ ni rđavi nagon⁷⁵ nisu mogli da dotaknu osobu zaokupljenu proučavanjem *girsā*. Mladim rabinskim učenicima ukazivane su posebne ekonomske privilegije, »kako ih ništa ne bi uznemiravalo u njihovoj *girsā*«. ⁷⁶

Ovaj nivo proučavanja nije pretpostavljao razumevanje teksta.⁷⁷ Međutim, bilo je važno da se tekst izgovara glasno, kako bi se olakšalo pamćenje⁷⁸ i da se recituje prema tradicionalnoj jevrejskoj prozodiji (*teamim*).⁷⁹ Rabi Isak Profiat Duran izveštava o primercima Mišne sa dopisivanim oznakama za kantilaciju.⁸⁰ Očigledno je da nisu svi koji su ovladali proučavanjem *girsā* mogli da napreduju do sledećeg nivoa. Bilo je onih koje je zanimala samo *girsā*, ali ne i razumevanje teksta. Neke rabine je to uznemiravalo i žalili su se »na ove naraštaje koji se u svom proučavanju Tore ponašaju kao da su slepi... sve čitaju, a ne znaju šta čitaju; svi recituju Mišnu, ali ne znaju šta recituju.«⁸¹ Profesionalni *tana* pamtio je četiri zbirke usmenog Zakona; to su: (1) *ilheta*, odnosno Mišna;⁸² (2) *Sifra*; (3) *Sifre* i (4) *Tosefta*.⁸³

Drugom, *gamir* nivou, pristupali su samo oni koji su ovladali proučavanjem *girsā*.⁸⁴ Roditeljima je bilo savetovano da svoju decu uvedu na ovaj nivo, kako bi unapredili njihov interes prema *girsā*.⁸⁵ *Gamir* nivo odnosio se na *Šemata* ili »časove« koje su učitelji Talmuda davali *curba merabanān* ili »mladim rabinskim učenjacima«. ⁸⁶ *Šemata* je najverovatnije pretpostavljala onaj tip »tekstualne analize« koji je poznat kao *dijuk*, *dijuka*.⁸⁷ Prema tome, »čas« je zahtevao intenzivnu pripremu. Bilo je onih koji su po četrdeset puta pre svakog sastanka pregledali Mišnu (*mesader matnita*), a drugi su je pregledali po dvadeset četiri puta.⁸⁸ Takođe je bilo

neophodno da učenici naknadno pregledaju ono što se učilo na času.⁸⁹ Neki su imali običaj takozvanog *meader* ili da svakih trideset dana »ponavljaju«, »preispituju« ono što su učili.⁹⁰ Čak je i Anđeo smrti morao da poštuje ovu delatnost, i da učeniku pruži priliku da pregleda ono što je učio pre nego što ga odvede pred Tvorca.⁹¹ Međutim, nije jasno da li se *ijun* ili »analiza« odnosi isključivo na ovaj nivo ili na sledeći, ili na oba.⁹²

Treći i poslednji nivo, *savir*, pretpostavljao je potpuno ovladavanje prethodnim nivoima⁹³ i podrazumevao je intenzivnu pripremu. Ilustracije radi, rabi Johanan, najznamenitiji rabinski učenjak svoga vremena, bio je u stanju da ovlada prvim i drugim nivoom *Sifre* za tri dana, ali mu je bilo potrebno tri meseca da dostigne *savir*.⁹⁴ Znanje na *gamir* nivou ne sadrži u sebi znanje na *savir* nivou.⁹⁵ Neki su mogli da uče *gamir* od jednog učitelja, ali su od nekog drugog morali da uče *savir*.⁹⁶

Činjenica da *alaha* uopšte prenosi pravni, a *agada* pripovedački i egzegetski materijal jeste posledica (ali ne i uzrok) njihove formalne razlike. Odnos između njihovog sadržaja i njihove formalne razlike biće jasan posle razmatranja o teoriji usmene Tore, kako je to izložio Šerira Gaona.

2. Formulisanje Usmenog zakona

Prema gaonskom predanju, stožerno pitanje u vezi sa usmenim Zakonom i formulacijom Mišne jeste pitanje odnosa teksta (*lašon, pe, mišna*, itd.) prema *taam* (mn. *teamim*, na aramejskom *taame*, »smisao«, »značenje«).¹ Pre uništenja Hrama, nije bilo jedinstvenog, autoritativnog teksta usmenog Zakona. Mudraci su znali *teamim* Tore, ali bi ih svaki od njih svojim rečima formulisao učenicima:

Pre uništenja Hrama, stari nisu imali potrebe za tim (za formulisanjem Mišne), budući da je ona usmeni Zakon i da *taam* još uvek nije bio izražen jednom konačnom formulom, kao (što je bio slučaj) sa pisanim Zakonom.² Međutim, oni su u svojim srcima (tj. u načelu) znali i učili *taame*. Svaki od njih bi svoje učenike (njima) podučavao, kao da pripoveda svojim prijateljima, rečima koje mu se čine prikladnim... *Taame* Tore bili su shvaćeni kao *alaha*, koju su Jevreji primili od Mojsija na Sinaju. Među njima nisu postojale razlike ili sporovi.³

U ovom periodu, najuobičajeniji metod učenja bila je pravna egzegeza Tore. Cilj ove metode bio je da se pokaže na koji je način određen zakon *remiza*, odnosno »nagovešten«, »preporučan« u Tori.⁴ To se postizalo primenjivanjem na tekst Pisma kanona egzegeze koji se trenutno upotrebljavaju u rabinskoj retorici.⁵ Budući da usmeni Zakon još uvek nije bio formulisan, on je imao status *piruše* ili »komentar«, »objašnjenja«, bio je poput onoga što mi »danas objašnjavamo svojim učenicima, koji su svi od reda učili, ali je svaki drugačije pisao.«⁶ To ne znači da u to vreme nije bilo Mišne. U stvari, čak i pre uništenja Hrama postojali su stari tekstovi o

usmenom Zakonu.⁷ Međutim, ovi tekstovi nisu bili jedinstveni ni po jeziku, ni po temi, ni po metodologiji:

Niko iz starih pokoljenja nikada nije napisao (tj. objavio) ništa (što bi se ticalo usmenog Zakona), sve do poslednjih dana Jude Kneza. Takođe, nije bilo ni jedinstvenog (teksta) koji bi svi proučavali, upotrebljavajući iste reči i isti jezik. Oni su samo poznavali *taame* i jedni drugima su se prilagođavali u pogledu shvatanja *taame*. Zbog toga, (različiti) tekstovi nisu sadržali ni jednu od savremenih kontradikcija. (Štaviše,) oni su znali u kom slučaju postoji opšta saglasnost, koja odražava mišljenje većine. Međutim, oni nisu nikada izdali nikakav sastav i formulisani tekst koji bi svi trebalo da izgovaraju, upotrebljavajući iste reči i isti jezik. Budući da su se svi mudraci složili u pogledu *teamim* i predanja, svako od njih bi ih formulisao jezikom i metodologijom koji bi mu se činili najprikladnijim. Jedni su odabrali metodu sažetosti... Drugi su odabrali da uče o opštim principima, dok su se treći odlučili za specifične slučajeve. Bilo je i onih koji su bili opširni i koji su (u obradu teme) uključivali analogije i analogije (prvih) analogija. Svaki bi rabin navodio (tj. učio) formulu kojoj ga je njegov učitelj naučio. Neko bi jedan predmet stavio na prvo mesto, a drugi bi ga stavio na poslednje; neko bi bio sažet, a neko veoma rečit.⁸

Pre uništenja Hrama, među rabinima je bilo veoma malo sporova, kao da su znali da različite formulacije kojima su učili i koje su prenosili ne sadrže neku suštinsku razliku. Situacija se radikalno promenila sa uništenjem Hrama, a kasnije i sa uništenjem učilišta u Betaru. Učenjaci su se rasuli, tako da učenici nisu više mogli da dostignu zrelost idući stopama svojih učitelja, nadajući se da će u potpunosti shvatiti suštinu formula koje su učili: »Kada se dovoljno povećao broj učenika koji nisu pomagali (sledili, učili od) svojim učiteljima« govorili su rabini, »u Izraelu se namnožiše raspre«.⁹

Po razaranju Hrama, oni su otišli za Betar. I Betar je takođe bio razoren. Rabini su se onda rasuli u svim pravcima. Zbog potresa, progona i opšte zbrke koja je vladala u to vreme, učenici nisu mogli da pomažu u dovoljnoj meri, i u Izraelu se namnožiše raspre.¹⁰

Vodeća figura čitavog projekta redakcije Mišne bio je rabi Akiva sa svojom školom. Smatra se za činjenicu da od rabi Akive i njegovih učenika potiče sama zamisao »Mišne«, kao i metode kojima se postiže ovaj cilj, stil kojim bi takav tekst morao biti formulisani, i pojmovni aparat potreban za njegovo prenošenje.¹¹ Zamisao »Mišne«, u smislu zvanične formulacije usmenog Zakona, prihvaćene od strane svih škola i učitelja, prvi su razmatrali učenici rabi Akive.¹² Da bi ostvario ovaj cilj, rabi Akiva je sakupio, verifikovao, klasifikovao i formulisao usmeni Zakon, onako kako se predavao u različitim školama, od strane različitih učitelja.

S kim bi rabi Akiva mogao da se uporedi? S nadničarem koji je ušao u košaru i produžio svojim putem. Kada bi naišao na pšenicu, stavio bi malo pšenice u koš; kada bi naišao na ječam, stavio bi malo na proso, stavio bi i od njega malo; na sočivo; stavio bi u košaru i malo sočiva. Kada bi se vratio kući, razvrstao bi pšenicu, ječam, pasulj i sočivo na zasebne gomile.

Na taj način je delao rabi Akiva i on je čitavu Toru skovao kao da kuje novčiće.¹³

Novčići bi ovde trebalo da se shvate u smislu »formulacija«. Ove formulacije bile su tačne i kratke, i sadržale su neke opšte principe, kao i specifične slučajeve.¹⁴ Konačno, termin *tana*, u smislu zvaničnog kazivača i predavača Mišne - koji je bio suštinski činilac usmenog predanja - prvi put se javlja kod njegovih učenika.¹⁵

Ovaj je poduhvat uspešno priveo kraju nekoliko pokoljenja kasnije, Juda Knez, koji je preuzeo metodologiju rabi Akive, onako kako ju je razvio njegov najveći učenik, rabi Meir.¹⁶ Njegovo delo bilo je poznato kao »Mišna«. Ono je bilo odmah prihvaćeno od strane mudraca koji su živeli u Svetoj Zemlji, kao najautoritativnija formulacija usmenog zakona, koja svim ostalim formulacijama daje *barajta* status (odnosno, status neautoritativnih iskaza).¹⁷ Do manje-više sličnog procesa došlo je kasnije, sa redakcijom Vavilonskog Talmuda.¹⁸

Nasuprot uobičajenom mišljenju, cilj Jude Kneza nije bilo stvaranje pravnog kodeksa. Pre kodifikacije Mišne postojale su *alahot* koje su izgleda bile »iskvarene«.¹⁹ Njegov cilj bio je stvaranje teksta »koji bi rabini mogli (jednoobrazno) da navode, istim rečima, i koji bi imao za sve istu kompoziciju, kako bi se izbeglo da svako navodi drugačiji sastav.«²⁰ Njegov cilj bio je pedagoški: autoritativna i ujednačena redakcija usmenog Zakona, po kojoj bi učitelji mogli uspešno da predaju, a koju bi učenici mogli da pamte.²¹ Mišna je najautoritativnija riznica *alaha* (na aramejskom, *ilheta*). Na taj način Mišna i *alaha* postaju sinonimi: »*Ilheta* je naša Mišna, kako je redigovao naš sveti učitelj (Juda Knez)«. On je ustanovio (tj. autoritativno formulisao tekst) *Ilhetu* i njenu Mišnu.²² Prema tome, tekst nije predmet revizije. Ne možemo ni da ga poništimo, ni da mu bilo šta dodamo: »Konačno smo videli da je naš sveti učitelj (Juda Knez) izdao šest redova Mišne, kao što je kazuju (rabini), jednu *Ilhetu* za drugom. Prema tome, (odatle) ne možemo ništa ni da oduzimamo, ni da dodajemo.«²³

Budući da je autoritativno formulisana, Mišna spada u kategoriju *alaha*, mada sadrži više materijala koji se klasifikuje kao »*agadičk*« (na primer, *Izreke Otaca*). Zanimljivo je da u rukopisima španske verzije *Poslanice Šerire Gaona*, Mišna sadrži samo *alahot* ali ne (za razliku od španskog izdanja) i *agadot*.²⁴ Prema tome, reč »Mišna« se ponekad upotrebljava u smislu »autoritativnog teksta«, kao u izrazu *ena mišna* ili »to nije *mišna*«, koji označava iskvarene *barajta*.²⁵ Reči kao što su *tanu rabanan*, *tanja*, *tana*, itd., koje označavaju tanaitski materijal citiran u Talmudu, ukazuje na status kruga koji je kodifikovao i prihvatio to predanje.²⁶ Nisu sva tanaitiska predanja bila autoritativno formulisana: neka nikada nisu ni bila formulisana.²⁷ Druga su svoju autoritativnu formulaciju dobila samo u amoraitskim vremenima. Ova tanaitiska predanja bila su prenošena pod imenom *itmar* - odnosno, rečju koja je označavala amoraitsko poreklo.²⁸ Bilo je i drugih, kao što su *Ilhot Dereh Erec*, koji, iako su bili formulisani, nisu bili

shvaćeni kao autoritativni, pa su zato spadali u kategoriju *agadot*.²⁹ U Jerusalimskom Talmudu postoji pasus u kojem se raspravlja da li je dozvoljeno čitati vankanonske knjige, i koji se neposredno odnosi na ovaj predmet. Tačnu verziju sačuvao je rabi Šimon ben Cemah Duran (1361-1444):

Što se tiče svih ostalih knjiga koje su bile napisane, od sada pa nadalje, svako ko ih čita biće smatran za onoga ko čita *agadot*. Zašto? (Zato što je napisano da »nema kraja pisanju mnoštva knjiga« i da »mnogo učenja vodi premoru« (Prop., 12:12): one su date radi *čitanja*, ali ne i za mukotrpan rad (tj. proučavanje)!³⁰

Smisao ovog pasusa potpuno je jasan. *Agadot* mogu da se »čitaju«. Međutim, budući da one nisu bile predmet zvanične redakcije i objavljivanja, ne bi trebalo da se proučavaju sa istim intenzitetom kao druge knjige. Zbog toga, kao što ćemo videti, neki rabinski autoriteti nisu smatrali opasnim proučavanje pisanih primeraka *agadot*, čak su ga i preporučivali. Bilo bi pomalo opasno kada bi ljudi primercima »neformulisanih tekstova« pridavali status »pisanih knjiga«. Specifična intencija ovog pasusa postaće jasna po razmatranju pojmova »pisanog« i »usmenog« Zakona.

3. »Pisani« i »usmeni« tekstovi

Rabinski judaizam priznaje autoritet dva Zakona: Tore i usmenog predanja. Prema popularnom shvatanju, to podrazumeva zabranu zapisivanja usmenog Zakona: »Što se tiče samih rabinskih izvora, u njima se jasno govori da usmeni Zakon ne sme da se beleži.«¹ U stvari, ni na jednom mestu u rabinskoj književnosti ne postoji naredba kojom se zabranjuje zapisivanje usmenog Zakona. Rabini govore da usmeni Zakon ne sme da se navodi, to jest, da se autoritativno prenosi, na osnovu pisanog dokumenta. *Geonim* i većina rabinskih autoriteta u Španiji tvrdili su da se razlika između »pisanog« i »usmenog« odnosi samo na način na koji se ostvaruje autoritativno prenošenje. Tekst Tore se predaje na osnovu autoritativnih rukopisa, dok usmeni tekst predaju učitelji i zvanični kazivači (*tanaim*).

Poznato rabinsko pravilo da »usmene reči ne bi smele da se izreknu napismeno, a pisane reči da se usmeno navode« odnosi se na način na koji ovi tekstovi treba da se *prenose*, a ne na način na koji bi trebalo da se *beleže*. Čitav lanac prenošenja mora da bude govorni. Prema pisanom dokumentu ne bismo smeli da se odnosimo kao prema *izvoru* predanja, ali ni kao *kariki* u lancu prenošenja. Iz tog razloga, jednom rabinu u Svetoj zemlji, koji je želeo da vavilonskom kolegi pošalje pismo sa ispravnom verzijom nekog tanaitskog materijala, zamereno je sledeće: rabini su se pitali kako bi rabin u Vavilonu mogao da prenese neko predanje koje se temelji na pisanom autoritetu?² Iz popularnog shvatanja kojim se brani zapisivanje usmenog Zakona, takođe bi trebalo da sledi da je zabranjeno da se Pismo

citira po sećanju. Stoga bi trebalo pretpostaviti da su rabini citirali Bibliju iz svitaka koje su nosili i koji sadrže dvadeset četiri knjige Hebrejske Biblije! Francuski komentatori pokušali su da izbegnu taj problem, tvrdeći da se ovaj nalog ne odnosi na citate koji se navode u proučavanju, već samo na one koji se navode »kada neko vrši dužnosti u ime drugih, kako bi oni mogli da ispunjavaju svoje verske obaveze.«³ Ovo mišljenje nije prihvatljivo iz više razloga. Kao prvo, simetrična konstrukcija tvrđenja zahteva da se isti princip primeni i na prvi deo tvrđenja. Ne nalazimo ni na jednu »versku obavezu« koja bi se ticala kazivanja usmenog predanja. Štaviše, nasuprot uobičajenom mišljenju, javno čitanje nedeljnog odeljka Tore ne sadrži u sebi »versku obavezu« slušanja Tore, kao što je to slučaj sa čitanjem svitka o Esteri na Purim. Činjenica da maloletnik, koji ne može da obavlja versku dužnost u ime drugih, može da vrši dužnost kao jedan od sedam glavnih čitalaca Tore, pokazuje da je neosnovano pretpostaviti jednu takvu »dužnost«.⁴ Štaviše, u *maamadot* službama i na Dan pokajanja u Hramu, Tora je bila javno čitana na osnovu sećanja.⁵ Konačno, *Šema* koja treba dva puta dnevno da se izgovara, sastoji se iz dva odeljka iz Ponovljenog zakona (6:4-9, 11:13-21) i jednog odeljka iz Brojeva (15:137-141), i kada se ova dužnost vrši u svoje ime i kada se izvršava u ime zajednice.

Na drugom mestu, sami rabini su jasno pokazali da se pomenuto pravilo odnosi na liturgijsko čitanje hebrejskog teksta Tore i njenog aramejskog prevoda (*Targum*) u sinagogi. *Targum* ne sme da se čita iz svitka (»Usmene reči ne bi smele da se napismeno izreknu«), a Tora ne bi smela da se po sećanju kazuje (»Pisane reči ne bi trebalo usmeno da se izriču«).⁶ Slična predanja sačuvao je jedan španski učenjak, koji je govorio da se ovo pravilo odnosi na *kere uhtiv*. Reči iz Tore ne smeju javno da se čitaju prema pisanom tekstu (*ketiv*); one bi trebalo da se čitaju prema drugoj verziji (*kere*).⁷ Cilj rabina bio je da se zabrani zapisivanje *kere* umesto pisane verzije. (»Usmene reči«, to jest, usmenu verziju, »ne smeš napismeno da izričeš« - one se ne smeju zapisivati i javno čitati iz pisanog teksta.) I obratno, zabranjeno je recitovanje pisanog teksta (*ketiv*) i zanemarivanje usmene verzije (»Pisane reči«, to jest, *ketiv*, »ne smeš usmeno da izgovaraš« umesto usmene verzije). Ovo predanje bio je prihvatio Majmonid. Treba obratiti pažnju na to da ni na jednom mestu Majmonid nije kodifikovao zabranu zapisivanja usmenog Zakona. On je, međutim, kodifikovao zabranu čitanja *ketiv* umesto *kere*, odnosno, pisanja *kere* umesto *ketiv*. Budući da on nije imao običaj da kodifikuje zakone koji se ne mogu naći u Talmudu, moramo zaključiti da je prihvatio pomenuto predanje.⁸

Da bismo ovo shvatili, od pomoći će nam biti ispitivanje ideje »pisanog« u rabinskoj tradiciji. Rabi Jisrael Moše Hazan, u svojoj još uvek neprevaziđenoj studiji o ovom predmetu, ukazao je na značaj dva termina koji su od suštinskog značaja za ispravno razumevanje ovog pojma. U odnosu na *Megilat taanit* ili »Svitku o postu«, rabini su utvrdili da je ona

javno bila izložena *ketiva umanha* ili »pisana i javno izložena«. »To se vidi iz činjenice« uočio je Hazan, »da su postojali i drugi radovi koji su bili pisani ali nisu bili javno izloženi.«⁹ Njegova analiza ovog termina upravo se odnosi na procedure izdavanja koje su bile uobičajene u starini:

Šta to znači biti »javno izložen«? Prema španskim učenjacima, to izražava jednu veoma suptilnu ideju, budući da se čitav usmeni Zakon zaista mogao naći zapisan, u posedu pojedinaca. Međutim, on nije bio »dostupan javnosti« (»svima dostupan«), već je bio »zapisan« i *genuza* (»povučena«, »nepristupačan većini«), u privatnom posedu autoriteta iz *Sanedrina*. Jedinstvenost *Megilat Taanit* nije počivala u činjenici da je ona bila stvarno zapisana, kao što je bio ostatak usmenog znanja, već u tome da je bila »javno izložena« i na taj način svima dostupna. Svako ko je želeo mogao je da dođe i da uzima od nje. Gotovo je sigurno da to znači da su oni mogli autoritativno da tumače tekst.¹⁰ Iz prethodnog proizilazi da nema osnova za kritiku (koju je izložio rabi Jakov Hajes, (1620-1674) u (njegovom delu) *Ec Hajim* i koja je bila uperena protiv shvatanja španskih učenjaka (o tome da li je dopušteno zapisivanje usmenog Zakona), koje se zasniva na tome da nikada nije bilo rečeno da je Mišna »bila zapisana i javno izložena«. Pošto je otpočeo sa svojim opravdanjem (neka mi bude dopušteno tako da se izrazim), on nije dovoljno razmatrao samu stvar. Samo je *Megilat Taanit* bila zapisana i svakome dostupna. Mišnajot, Barajtot i Talmud, koji su mogli da se nađu u svakom pokoljenju (za vreme rabinskog perioda) bili su zapisani, ali su se našli samo u posedu učitelja, koji su bili vrlo temeljni kada su ih po sećanju recitovali. Međutim, oni nisu bili »svakome dostupni«.¹¹

Drugi termin kojim se Hazan bavio jeste *eno nitan leikatev*, odnosno »to nije bilo predato pisanju«. Hazan je uočio da rabini, u odnosu prema zapisivanju neautorizovanog materijala, nikada nisu upotrebljavali tehnički termin *asur* ili »to je zabranjeno« ili *eno rašaj* ili »on nije ovlašćen« da zapisuje usmeni zakon ili da usmeno kazuje Toru. Bar na jednom mestu, rabini su za taj slučaj upotrebljavali izraz *eno nitan leikatev*.¹² (Prema rabi Hazanu, izrazi koje rabini uvek koriste u vezi sa usmenim kazivanjem Tore i zapisivanjem usmenog Zakona, jesu semantički ekvivalenti od *eno nitan leikatev*, a ne od *asur* ili *eno rašaj*.) To je pravni termin. Da bismo razumeli njegov pravi smisao moramo da zapamtimo da rabinsko zakonodavstvo pravi razliku između »dve klase zajmova (ili dugova), od kojih su prvi *bealpe* ili »usmeni«, to jest verbalno se ugovaraju, a drugi su *bištar* ili »dokumentovani«, to jest ugovoreni na osnovu pisanog dokumenta«. Hazan je analizirao jedan pasus iz Vavilonskog Talmuda (*Bava Mecia* 72 b), raspravljajući o odgovornosti pojedinca koji je prodao imanje koje je prethodno preneo na svog sina. Predmet o kojem su rabini raspravljali odnosi se na odgovornost prodavca. Prema jednima, na ovo treba gledati kao na slučaj dokumentovanog duga. Potvrda o kupoprodaji koju je on bio napisao dokumentuje njegovu odgovornost. Konačni zaključak je da potvrda koju je on napisao *eno nitan leikatev*, budući da nema snagu »pisanog dokumenta«, mora da se smatra za »usmeni ugovor«. Hazan je ukazao na

jedan drugi pasus (*Ketubot* 19 b), u kojem se ovaj termin javlja u sličnom kontekstu.¹³ Ilustracije radi, ispitaćemo jedan pasus iz *Ketubot* 102b, koji se odnosi na odgovornost roditelja koji su obećali novčanu pomoć svojoj deci pre njihove svadbene ceremonije. U Talmudu se zaključuje da ovaj tip odgovornosti spada u *eno nitan leikatev*. Zbog toga je Majmonid izjavio da čak i ako je pisani dokument bio sastavljen u vreme venčanja, i da je u njemu registrovano roditeljsko obećanje, ugovor mora da se smatra »usmenim«.¹⁴ Prema tome, postaje jasno da ovaj termin ne govori o tome da li je stvarno zapisivanje dokumenta dozvoljeno, već pre o statusu takvog dokumenta. U slučaju roditeljskog obećanja o kojem smo malopre govorili, nema zamerke stvarnom sastavljanju takvog dokumenta. Jedini interes je status dokumenta koji sadrži nešto što nije bilo autorizovano za pisano registrovanje.

Sada bismo mogli da nastavimo sa istraživanjem dva ključna pasusa, čiji pravi smisao izmiče talmudskim komentarima. Talmud navodi mišljenje da je Purim poslednje (zabeleženo) čudo u istoriji Izraela. Tome se suprotstavlja čudo Hanuke, koje nije bilo (zvanično) zabeleženo, iako se desilo kasnijeg datuma. U Talmudu se primećuje: »To je tačno kada je reč o mišljenju da je (svitak o) Ester bio predavan za pisanje (*nitena leikatev*). Međutim, kada je reč o mišljenju da (svitak o) Ester nije bio predavan za pisanje (*nitena leikatev*), kako bi ovako nešto uopšte moglo da se tvrdi?«¹⁵

Ovaj pasus povezivan je sa izjavom koja se navodi u ime Samuelovo (drugi i treći vek):

(Svitak o) Ester ne prlja ruke (tj. nije kanonski). Može li se onda pretpostaviti da je Samuel verovao da (svitak o) Ester nije bio Božanski nadahnut? Ali Samuel je rekao: »(svitak o) Ester bio je Božanski nadahnut!« - On je bio izgovoren jedino zbog čitanja, ali ne i zbog pisanja (*neemara likrot velo neemara leikatev*).¹⁶

Sledeći rašireno mišljenje da usmeni Zakon ne može da bude poveren pisanju i da Tora ne može da se izgovara po sećanju, uobičajeno objašnjenje je da je Samuel u stvari hteo da kaže da svitak o Esteri ne sme da se zapisuje i da bi iz tog razloga trebalo usmeno da se izgovara. Ovakvo shvatanje, kako se primećuje u komentarima, nalazi se u nepodnošljivoj suprotnosti sa Mišnom u *Megila* (II,1) koja tvrdi da ukoliko neko izgovara po sećanju svitak o Esteri, ne izvršava svoju obavezu.¹⁷ Štaviše, sam je Samuel utvrdio da ako neko čita svitak o Esteri iz svitka koji u sebi sadrži (čitavu) hagiografiju, on ne ispunjava svoje dužnosti.¹⁸ Ovo gledište pretpostavlja da neko ne bi mogao da izvrši svoju obavezu izgovarajući tekst po sećanju, već samo po propisno prepisanom svitku.¹⁹

Pitanje da li je svitak o Esteri bio poveren pisanju ili samo čitanju, odnosi se na *status* svitka. Samuel je tvrdio da se on ne poverava pisanju. Zbog toga, iako mora da se čita, svitak nema status pisanog dokumenta (*neemara likrot velo neemara leikatev*). Njegovo gledište naročito je značajno u svetlu činjenice da Filon i sekte s Mrtvog Mora nisu uključili ovu knjigu u Pismo.

Samuelovo mišljenje moglo bi da predstavlja kompromis između normativnog gledišta (koje uključuje ovaj svitak u Kanon) i sektaša i helenizovanih Jevreja koji su se svi zajedno odrekli prakse da se ovaj svitak čita. Samuelovo gledište prihvatili su Levi ben Samuel (treći vek) i rabi Huna ben Hija (treći vek), koji nisu verovali da je neophodno da se upotrebljava maramica kada se rukuje svitkom o Esteri, kao što rabinsko zakonodavstvo nalaže kada je reč o svitcima koji sadrže u sebi kanonske spise.²⁰ Iznad i izvan zakona o čistoti i obredu, pitanje da li je svitak o Esteri bio poveren pisanju počiva na pitanju da li bi ono moglo ili ne da bude predmet kanonske egzegeze. Ovo je najznačajnije pitanje koje pretpostavlja pojam »pisanja«. »Pisanje« obuhvata tri blisko povezane tačke: 1) pitanje da li je tekst bio »poveren« pisanju, 2) obredni status kanonskog svitka i 3) kanoničnost egzegeze. Iz sledećeg pasusa iz Jerusalimskog Talmuda jasno se vidi povezanost ovih tačaka:

Iz ovoga se vidi da je svitak o Esteri bio poveren (*nitena*), kako bi mogao da bude protumačen (*leidareš*). Rabi Halabo, rabi Jesa u ime rabi Elazara: »U vezi sa ovim bilo je rečeno "Reči mira i istine" (Est., 9:30). Na drugom mestu (odnosi se na Toru) rečeno je "Stiči istinu, ali je nemoj *prodavati*" (Izr., 23:23). Ovo znači da je to nalik samoj *istini* Tore! Baš kao što prvi (svitak Tore) zahteva redove, tako i drugi (svitak o Esteri) zahteva redove. Baš kao što je prvi (Tora) bio poveren tumačenju (*nitena leidareš*), tako je i drugi (svitak o Esteri) bio poveren tumačenju (*nitena leidareš*).« Rabi Jeremija reče u ime rabi Samuela ben Isaka: »I svitak koji je Samuel predao Davidu (I Dnev., 28:19) bio je poveren tumačenju (*nitena leidareš*).« Šta je dokaz? – »sve što je napisano« - ovo je pisani tekst! – »rukom Gospodnjom« - to je Božansko nadahnuće – »da bi se razumeo« - to je dokaz da je on bio poveren tumačenju (*nitena leidareš*).²¹

Pre nego što počnemo sa ispitivanjem smisla ovog pasusa, izvesna zapažanja o njegovoj strukturi bila bi od neprocenjivog značaja. To je ono što označavamo kao *sugija kefula* ili »dvostruka perikopa«. ²² Ovaj pasus sastoji se iz dva paralelna odeljka (I i II), od kojih svaki počinje naslovom (*h*) »to je bilo povereno tumačenju«, koji jedan rabin iznosi u ime drugog i koji se završava sličnim zaključkom (*cn*), koji je sadržan u (*c*). Odeljak II sadrži tačke (*a*), (*b*) i (*c*). U odeljku I, samo su (*b*) i (*c*) eksplicitne; (*a*) je samo implicitna, kao što (*b*) i (*c*) posredno dokazuju (*a*). Treba uočiti da odeljak I uvodi (*b*) izrazom »što će reći« (*zot omeref*), izrazom koji se često polemički upotreblja, kako bi se nešto kritikovalo.²³ Očigledno je da ovo ukazuje na izvesnu prazninu. Ta praznina mogla bi da bude posledica pogrešnog prenošenja, ili je pre možda deo izdavačke strategije. Ovo postaje očigledno kada se imaju u vidu različite funkcije I i II. Funkcija odeljka I je retorička. Ona dokazuje (*c*) na osnovu (*b*). Funkcija odeljka II je idejna. Ovaj odeljak ukazuje na odnos između (*a*), (*b*) i (*c*). Stoga (*a*), (*b*) i (*c*), iako paralelne u I i II, nisu identične. Na retoričkom nivou, (*a*) nije neophodno da bi se dokazalo (*c*), budući da se (*c*) dokazuje samo na osnovu (*b*). U idejnom pogledu, međutim, (*c*) ne bi moglo da se shvati bez (*a*).

I

- (h) (to) »je bilo povereno tumačenju«
- (a) (svitak o Esteri bio je poveren tumačenju)
- (b) Baš kao što prvi zahteva redove, tako i drugi zahteva redove
- (c) Baš kao što je prvi bio poveren tumačenju, tako je i drugi (cn) bio poveren tumačenju

II

- (h) (to) »je bilo povereno tumačenju«
- (a) «sve je napisano» - to je pisani tekst (*amesora*)
- (b) »rukum Božijom« - to je Božansko nadahnuće
- (c) »biti shvaćen« - to je dokaz da je (cn) bio poveren tumačenju

U odeljku II citira se stih iz *Dnevnika* (koji prema predanju sadrže svitak koji je prorok Samuel predao Davidu), kao okvir za pojam »pisanog teksta«. ²⁴ U ovu svrhu, stih je podeljen na tri dela, koja odgovaraju tačkama (a), (b) i (c). Ključna reč u prvom delu jeste *bihtav* ili »u pisanju«, koja se objašnjava kao odnos prema *amasoret* ili masoretskom tekstu. Ovdje nailazimo na prvi element »pisanog teksta«: na Masora, ili apsolutnu kontrolu, na *ortografskom* nivou. Značenje ovoga uskoro će postati jasno. U ovakvom sticaju okolnosti, biće dovoljno da uočimo da je predavanje svitka Davidu označeno tehničkim terminom *masar*, koji znači »predavanje teksta sa Masorom«. Prebacujući ovo na odeljak I, tačka (a) (da li je svitak o Esteri bio poveren pisanju) sadrži u sebi jedno pitanje od osnovnog značaja. To je pitanje da li svitak o Esteri ima neki Masora tekst li ne, to jest, postoji li tu apsolutna kontrola teksta na *ortografskom nivou* ili ne. Ključni termin drugog dela jeste *bejad ASEM* ili »rukum Božijom«. Na taj način, u odeljku II, tačka (b) objašnjava simbolizam tačke (b) iz odeljka I: objašnjava zbog čega »pisani« tekstovi treba da se prepisuju na pergamentu i sa obeleženim redovima (*širtut*). *Širtut* redovi, izvučeni uz pomoć nekakvog tupog oruđa po pergamentu, simbolizuju nevidljivi trag Božanskog nadahnuća (ruke Božije), bez kojeg pisanje bi bilo nemoguće. Ljudskom pisanju mora da prethodni Božanski trag. Bliska veza između obrednog prljanja ruku i pisanja vođenog Božanskim nadahnućem postaje očigledna pošto se uvidi da ovaj tekst ne sme da se dotakne ljudskom rukom, budući da je napisan »rukum Božijom«. ²⁵ I obratno, budući da takav tekst ne predstavlja »um« ili »mudrost« svog ljudskog autora, on može da bude predmet kanonske egzegeze (*deraš*). ²⁶ Otuda zaprepašćenje rabina, pošto su se upoznali sa Samuelovim mišljenjem da je svitak o Esteri bio Božanski nadahnut, ali da se njime ne prljaju ruke. Samuelovo mišljenje moglo bi da se izrazi na sledeći način: iako su svi kanonski svici Božanski nadahnuti, to ne znači da svi Božanski nadahnuti tekstovi treba da se prepisuju u kanonske svitke (*lekeria nemara velo lihtiva*).

Pojam teksta ispisanog Božanskim nadahnućem zasniva se na tekstu koji je narod »prihvatio i potvrdio«. Izuzetno je značajno da su i Samuel i Rav (II i III vek), dva najveća autoriteta Vavilonskog Talmuda - tvrdili da je svitak o Esteri bio ispisan Božanskim nadahnućem, budući da su ga Jevreji »primili (*kibelu*) i potvrdili (*vekijemu*)« (Est., 9:27). Prema Samuelu, on je bio prihvaćen od stane naroda, u smislu da je bio primljen, i da je odmah zatim potvrđen na Nebesima: »oni su potvrdili gore (to jest, na Nebesima), da je bio prihvaćen tamo dole (tj., od naroda).«²⁷ Prema Ravu, prvo je narod potvrdio svitak i odmah zatim on je bio »odobren« (*iskim*) od Boga.²⁸ Ukazujući na pogrešan izgovor *kibelu*, kada se primeni u jednini, Rav je primetio: »to je pisano *vekibel* (tj. u jednini) - Gospodar Jevreja (tj. Bog) bio je taj koji ga je primio!«²⁹ Trebalo bi primetiti da prema Ravu »potvrđivanje« mora da se shvati u tehničkom smislu pravnog dokumenta koji je predstavljen sudu i *potvrđen* od strane pravnih autoriteta (*kijum šetarot*).³⁰ Budući da, prema Samuelu, svitak o Esteri nije bio »poveren pisanju«, on nije mogao da protumači nesavršeni pravopis *vekibelu*.³¹ Štaviše, budući da tu nema »pisanog« teksta, on se ne može »potvrditi«. Neobično je da se oba ova mišljenja poklapaju po tome da »napisan uz pomoć Božanskog nadahnuća« jeste tekstološka dimenzija koja potiče iz *prihvaćenosti teksta od strane naroda*.³² Drugi vavilonski autoriteti izrazili su slično mišljenje.³³

U suštini, (*b*) ne samo da objašnjava razlog za obrede povezane sa kanonskim svicima, već služi i kao most između (*a*) i (*c*). Funkcija (*b*) je da objasni zbog čega je značajan ortografski nivo teksta, kao i zbog čega bi takav tekst mogao da bude »protumačen« u jednom smislu koji je potpuno nezavisan od njegovog jezičkog sadržaja. Ključni termin trećeg dela, *iskil* ili »za razumevanje« povezan je sa institucijom *deraša* ili kanonske egzegeze, što je metod koji su rabini koristili da izraze autoritativno mišljenje primenjujući egzegetske kanone na Toru. Rečenica »to je bilo povereno tumačenju« znači, kako je objasnio rabi Samuel Jafe Aškenazi (umro u poznom XVI veku) »da egzegeza može da se primeni na (ortografski) tekst.«³⁴

U zaključku, pre nego stvarno pisanje, ono »pisano« izražava pravni status. Kao prvo, ono sadrži u sebi element intencionalnosti: bio tekst poveren pisanju ili ne. Kada je jednom data formalna izjava, sa ciljem da bude pravno zabeležena, tekst dobija status »pisanog«, bez obzira na to da li je dokument bio stvarno napisan. Onda je on mogao da bude citiran na sudu, tumačen, analiziran i izvršen od strane odgovarajućih autoriteta. Obratno, izvesna klasa izjava za koju zakon smatra da »ne bi trebalo da bude poverena pisanju«, zadržaće status »usmenog«, iako je izvorni dokument bio zapisan u tu svrhu. Razlika između »pisanog« i »usmenog« teksta ide istom linijom. Spisi su »bili povereni pisanju« (*nitena leikatev*). Poput propisno zapisanog dokumenta, koji je bio »predat« (*nimsar*) sudu, Tora ima Masora, to jest, »zapisani ortografski tekst«. Kada su jednom zapisani, kanonski svici postaju predmet obrednih zakona, kao što je prljanje

ruku i zahtev da se upotrebljava maramica kada se rukuje svicima. Redovi (*širtut*) moraju biti označeni na pergamentu kako bi se ukazalo na Božanski trag, to jest na to da je tekst bio napisan Božanskim nadahnućem. Zbog toga, za razliku od nepisanih tekstova, pisanje sadržano u kanonskim svicima »bilo je povereno tumačenju«; autoritativno učenje moglo je da se izrazi primenjivanjem kanonske egzegeze na tekst. Budući da ova klasa pisanja ima jedan Masora-tekst, kanonska egzegeza odnosi se i na verbalni i na ortografski nivo teksta. Egzegeza bi mogla da se primeni na slova, fragmente i reči teksta, bez obzira na njihov leksički smisao. To je razlog zbog čega jedan »pisani« tekst ne bi mogao usmeno (autoritativno) da se prenosi. Usmeno prenošenje isključuje mogućnost tekstualne egzegeze. Rabi Samuel Sidiljo na jezgrovit način izrazio je ovaj problem. Komentarišući razlog zbog čega »pisane« reči ne bi trebalo usmeno da se prenose, napisao je sledeće:

Naime, u pisanim sastavima mnoge stvari tumače se na osnovu ortografskog teksta, to jest, na osnovu nepotpune ili potpune punktacije, kao usmena verzija nasuprot pisanoj verziji itd. Kad bi usmena verzija bila autorizovana, to bi trebalo da bude isključeno.³⁵

4. Formulisanje i objavljivanje

Tehnički termin za objavljivanje pisanog teksta jeste »javno dostupan«. Tekstovi kao što su »Svitak o postu« i »Svitak o Esteri« bili su na taj način objavljeni.¹ Međutim, objavljeni tekst još uvek nije »knjiga« (*sefer*). »Javno dostupan« tekst jeste samo onaj tekst koji je svima dostupan, nasuprot tekstovima koji su u privatnom posedu ili su neobjavljeni (videti gore). Knjiga je tekst koji je, poput sudskog dokumenta, prihvaćen od strane naroda i overen od strane autoriteta; samo bi takav tekst mogao da postane predmet kanonske egzegeze (*deraš*). Prema tome, da bi dobio status »knjige« (*sefer*), tekstu nije potrebno samo »objavljivanje«, već bi on takođe morao i da bude prihvaćen.² Prema rabinima, pre nego što je bio kanonizovan, svitak o Esteri već je bio »javno dostupan« (*manha*) u kraljevskim arhivama Persije i Medije,³ ali nije bio »knjiga«. Govoreći u korist Estere, rabini su zvaničan zahtev za kanonizacijom formulisali kao »napiši mi u *sefer*« (*ketavuni al sefer*)⁴, odnosno, kao knjigu. Rabi Jošua, koji se protivio kanonizaciji svitka o Esteri, dokazivao je da je on bio samo *zikaron* ili »podsetnik« - ali ne i *sefer*!⁵ Ovo stanovište nalazi se u osnovi Samuelovog stava da je on »bio poveren čitanju, ali ne i pisanju.«⁶ Drugim rečima, iz pisanog teksta može se čitati, ali tekst kao takav jeste samo »podsetnik«, ali ne i »knjiga«. Po raširenom mišljenju, koje je prihvatilo kanonizaciju svitka o Esteri, dokazivalo se da se u Petoknjžju, Prorocima i Hagiografiji mogu pronaći reference koje ukazuju na to da je taj svitak *knjiga* (odnosno da bi on to morao da postane).⁷

Kanonizacija je formalno prihvatanje ili potvrđivanje knjige (*sefer*); prema tome, ona je »poverena tumačenju«. ⁸ Bez ovog zvaničnog čina, tekst ne bi mogao biti »tumačen«. Formalno prihvatanje je povezano sa *mesira*, ukazujući na »predavanje« dokumenta sudu od strane njegovog legalnog posednika, ⁹ čime se sud ovlašćuje da primeni *deraša* na tumačenje dokumenta. Prema tome, *mesira* je jedan od tri sastavna elementa koji određuju kanonizaciju Pisma. U pogledu ovog osnovnog principa, Seadja Gaon je napisao:

Proročki Spisi sastoje se iz tri elementa. Prvi od njih jeste da bi u spise trebalo uključiti spominjanje proročanstava, na primer »I Bog reče...« ili učenje o nekoj nepoznatoj stvari (čime bi se nagoveštavalo Božansko nadahnuće), kao što se to čini u *Izrekama, Knjizi propovednika i Esteri*. Drugi element je dokaz da je autor te knjige zaista prorok... A treći (element) jeste da Narod prihvata knjigu (u zbirci) Svetih Knjiga, i da je kolektivno prenosi. ¹⁰ Ako ne zadovoljava ova tri (uslova), već samo jedan (ili dva), ta knjiga nije proročka knjiga. ¹¹

Jedan neobjavljeni tekst označava se terminom *megilat setarim* ili »skriveni (tj., neobjavljeni) svitak«, ¹² odnosno »ne-knjiga«. Postojala su dva termina koja su nagoveštavala da je prethodno objavljena knjiga povučena iz opticaja. U vezi sa »Svitkom o postu«, rabini su izjavili da je on *batla* ili »poništen«. ¹³ Ovaj termin pretpostavlja ukidanje (zakona), i odnosi se na ukidanje *zakona* koji su sadržani u ovom svitku i koji određuju kojim je danima zabranjeno postiti. Ovi zakoni bili su automatski kršeni od kada je ovaj svitak bio povučen iz opticaja. ¹⁴ Uobičajeniji termin je *ganzu* ili »oni opozivaju«, kako se upotrebljava u Knjizi propovednika. ¹⁵ I ovaj se termin odnosi na tekstove koji nikada nisu bili objavljeni. Nijedan od ovih termina ne povlači sa sobom nužno osudu ili presudu. Činjenica je da su rabini citirali oba ova spisa. Zanimljivo je da je, prema rabinima, pre otkrovenja na Sinaju i sama Tora bila *genuza* ili »opozvana«, ¹⁶ baš kao što je prvobitnu svetlost Bog »povukao« iz ovozemaljskog sveta, da bi je otkrio pobožnima na onom svetu. ¹⁷ »Povučeni« tekst se upotrebljava na dva načina. Kao prvo, u slučaju požara koji bi izbio na Šabat, nije dopušteno da se ovakav tekst spasava. ¹⁸ Drugo, on ne može da se »tumači«. To se vidi iz jedne izjave rabi Josefa (umro 333). U vezi sa Knjigom propovednika, on je rekao: »Da nije činjenice da su rabini povukli (*ganzuā*) tu knjigu, mogao bih da se bavim tumačenjem onih izvršnih izreka koje se u njoj nalaze.« ¹⁹

Prema tome, mogli bismo da razlikujemo dve vrste pisanja. (1) Knjigu (*sefer*) koja je objavljena i formalno prihvaćena ili kanonizovana. Ova klasa deli se na dve potklase. (a) Pismo, koje u sebi sadrži knjige koje su bile »javno dostupne« i kanonizovane, pa stoga smeju da se »tumače«. Ove knjige imaju jedan masoretski tekst, koji je bio izrečen Božanskim nadahnućem i moraju da se ispisuju na svicima sa obeleženim redovima (*širtuā*), čine ruke nečistim i dozvoljeno je da se spasavaju u slučaju požara koji bi izbio usred Šabata. (b) Prevodi Tore. Po nekima, prevodi se mogu

koristiti za liturgijska čitanja Tore (*nitenu likrot baem*). Po drugima, ti prevodi »nisu povereni čitanju« (*lo nitenu likrot baem*), to jest, ne služe za liturgiju, odnosno, za javnu službu čitanja Tore.²⁰ Čak i među onima koji su tvrdili da prevodi nisu »povereni čitanju«, bilo je onih koji su verovali da je dopušteno spasavati ih u slučaju požara koji bi izbio na Šabat, kako se ne bi podržavalo »nepristojno ponašanje prema svetim knjigama«.²¹ (2) Spisi koji nisu bili kanonizovani (niti »objavljeni« ili »povučeni«) ne sadrže, međutim, u sebi pasuse koji izazivaju prigovore. Iako ne smeju da se »čitaju« (*likro*), to jest, da se koriste u liturgiji ili da se autoritativno »tumače«, oni se mogu povremeno čitati. (3) Jeretička dela čija je upotreba apsolutno zabranjena.²²

Kao što je to Hazan pokazao, najznačajniji aspekt objavljivanja Mišne bilo je to što, za razliku od Tore, ona nije bila »javno dostupna«, već samo usmeno formulisana.²³ Dalje bismo mogli da postavimo jedno osnovno pitanje: kakva je bila svrha toga da se tekst »usmeno« objavi pre nego što postane »dostupan javnosti«? Ovaj problem ne rešava se pukim ukazivanjem na vrednost usmenog predanja kod Grka ili na način na koji se objavljivalo u helenističkom svetu. U najboljem slučaju, ovo bi nam pomoglo da razumemo kakve su mogućnosti rabini imali na raspolaganju, ali se time ne bi mogle osvetliti specifične funkcije koje su povezane s jednim modelom, kao suprotstavljene drugom. U najgorem slučaju, to bi moglo da zavede na pogrešan put. Ono što se u jednom predanju označava kao »usmeno«, u drugom bi moglo da ima drugačiji sadržaj i funkciju.²⁴ Takođe, ni do jednog značajnog uvida koji bi se ticao formulisanja ili izdavanja Mišne ne bi moglo da se dođe ako se uopšteno bavimo metodama objavljivanja u starini, bez razmatranja njihovog specifičnog karaktera i funkcije. Problem postaje još složeniji kada se uzmu u obzir ogromne teškoće u vezi sa osnivanjem one vrste organizacije koja je neophodna da bi se osiguralo usmeno prenošenje teksta s jednog pokoljenja na drugo. Štaviše, kada se bavimo ovim problemom, obično prelazimo preko jedne veoma značajne činjenice. Nisu se svi elementi rabinskog predanja prenosili »usmeno«. Rabini su isticali da su jedino »oni koji pišu *alaha* (to jest, profesionalno se time bave)²⁵ isti kao oni koji spaljuju Toru«. Isto je bilo rečeno i o onima koji su pisali »blagoslove« (*berahot*), to jest liturgiju.²⁶ Aluzija na »paljenje« odnosi se na zakon kojim se zabranjuje da se ovakva vrsta pisanja spasava u slučaju da požar izbije na Šabat. Međutim, uočava se da se *agada* mora izuzeti, budući da su bili pomenuti samo *alaha* i blagoslovi.²⁷ Među rabinima su zaista postojale dve suprotstavljene tendencije u pogledu *agada*. S jedne strane, neki su preporučivali da se *agada* proučava na osnovu pisanog teksta. »Onaj ko proučava *agada* iz knjige neće (je) brzo zaboraviti.«²⁸ Zaista, rabi Johanan i Reš Lakiš (oko 250-290) proučavali su *agada* na osnovu pisanih primeraka.²⁹ S druge strane, rabi Jošua ben Levi (treći vek) izjasnio se na sledeći način: »Onaj ko piše *agada* neće imati udela u svetu koji dolazi. Svako ko je komentariše goreće (u Paklu). Svako ko je sluša (kako se čita iz pisanog primerka) neće dobiti nikakvu nagradu.«³⁰

Zbog čega se ova dva ekstremna gledišta (preporučivanje da se *agada* proučava na osnovu pisanih primeraka ili potpuna osuda takve prakse) povezuju samo sa izučavanjem *agada*, ali ne i sa *alaha*? Nijedno istraživanje koje se bavi mestom usmenog Zakona u rabinskom predanju ne bi nam pomoglo da dođemo do zadovoljavajućeg rešenja, a da se ne uhvatimo u koštac sa ovim problemom.

Napetost između »pisanog« i »usmenog« svojstvena je, dakle istovremena, sa rabi Akivinom ideologijom o formulisanju usmenog Zakona. Ova ideologija postala je zvanična sa kodifikovanjem Mišne. Pre kodifikovanja Mišne, Pismo i usmeno predanje razlikovali su se samo na osnovu činjenice da jedino ova prva ima formulisan tekst. Gaonska i sefardska predanja označila su usmeni Zakon u njegovoj prvobitnoj formi kao *piruš* ili »tumačenje« pisanog Zakona.³¹ Nema potrebe za potpunom analizom ovog pojma, već je dovoljno da nagovestimo da je najznačajniji deo *piruša* to što on nema teksta. Njemu nedostaju tekstuološke dimenzije i formalna artikulacija. Budući da se bavi smislom teksta, sam *piruš* ne bi mogao da ima tekst. Kao što smo ranije primetili, Jevreji koji govore arapskim označavaju terminom *talkin* specifičnu vrstu pouke koju *piruš* daje tekstu.³² Na primer: pretpostavimo da neko želi da protumači nekakvu mapu drugom čoveku. On to neće da učini tako što bi nacrtao drugu mapu. Druga mapa bi proširila ili ispravila prvu mapu, ali je ne bi objasnila. Isti je slučaj i sa nekom muzičkom kompozicijom, slikom ili hemijskom formulom: *objašnjenje* jednog semiološkog sistema pretpostavlja termine drugog semiološkog sistema. Ovaj osnovni princip na sjajan način ispitao je Emil Benvenisti.³³ Benvenisti je primetio da semiološki sistemi mogu da učestvuju u nekom »semiotičkom odnosu«.³⁴ U ovom tipu odnosa, jedan sistem je *interpretator*, a drugi - *interpretiran*. *Interpretirani* sistem sadržan je u sistemu *interpretatora*, i u njemu nalazi svoje konačno značenje: »Semiotički odnos između sistema označava se kao odnos između Sistema koji Interpretira i Sistema koji je Interpretiran.«³⁵ Ovaj tip odnosa klasifikuje se kao »odnos interpretacije«; na primer, Morzeov i Brajev sistem interpretiraju se terminima alfabeta. Za razliku od algebarskih jednačina, ovaj tip odnosa nije reverzibilan: interpretatorski sistem ne bi mogao da se interpretira terminima interpretiranog sistema. Što se našeg primera tiče, to znači da alfabet ne može da se interpretira terminima Morzeovog ili Brajevog sistema.³⁶ Jedinostvenost jezika kao semiološkog sistema vodi poreklo od dve blisko povezane činjenice: sam jezik ne bi mogao da bude interpretiran sopstvenim terminima i on je konačni sistem u čijim se terminima interpretiraju svi ostali sistemi:

Treći odnos između semantičkih sistema označićemo kao Odnos interpretacije. Na taj način označavamo odnos koji je ustanovljen između sistema kojim se interpretira i sistema koji je interpretiran. Sa aspekta jezika, fundamentalan je onaj odnos na osnovu kojeg se sistemi odvajaju u sisteme koji se artikulišu, budući da manifestuju sopstvenu semiotiku i

sisteme koji su artikulisani i čija se semiotika javlja samo kroz mrežu drugog sistema. Na taj način, mogli bismo da uvedemo i opravdamo princip da je jezik interpretator svih ostalih semiotičkih sistema. Nijedan drugi sistem nema nekakav »jezik« posredstvom kojeg bi mogao da se kategorizuje i interpretira u odnosu na semiotičke razlike, dok bi jezik mogao, u principu, da kategorizuje i interpretira sve, uključujući i sebe samog.³⁷

Iz prethodnog se vidi da u rabinskom predanju preovladava semiotički odnos između pisanog i usmenog Zakona, u kojem je ovaj poslednji interpretator, a drugi - interpretirani sistem. Kao (konačni) *piruš* Pisma, usmeni zakon morao bi da funkcioniše kao »jezik«. On bi morao da manifestuje svoje sopstvene vrednosti prema kojima bi mogao da kategorizuje i sebe i Toru. Formulirati jedan *piruš* i dati mu tekstološku dimenziju znači preobraziti ga iz interpretirajućeg u interpretirani sistem. Zbog toga je Šerira Gaon isticao da u početku usmeni Zakon nije imao teksta, već je bio *piruš* u kojem je svaki učitelj mogao da svojim rečima izrazi smisao Tore.³⁸ »*Piruš*« koji ne funkcioniše kao jezik nije više *piruš*, već interpretirani sistem: otuda potiče neotklonjiva napetost između teksta (interpretiranog sistema) i *piruša* (interpretatorskog sistema).³⁹

Izgleda da je formulisanje Mišne bilo pretnja za najtemeljniju razliku između pisanog i usmenog Zakona. Ovim istorijskim razmatranjima, o tradicionalnoj podeli na dve Tore i konačnoj kanonizaciji Pisma, dodali bismo još to da je objavljivanje Mišne dovelo do jednog problema pragmatične prirode. Cilj usmenog Zakona bilo je prenošenje (autoritativnih) učenja rabina. Sa propašću Betara i uništenjem sedišta proučavanja, sledeći katastrofalne posledice Bar Kohbinè revolucije, usmeni Zakon ostao je jedini izvor autoriteta. Budući da je Mišna bila zvanično »prihvaćena«, da je bila »dostupna javnosti«, ona bi bila postala »poverena tumačenju« i zbog toga predmet kanonske egzegeze, kao što je slučaj sa ostatkom Tore, Mišna bi tako postala tekst, predmet retoričke manipulacije, pre nego izvor autoriteta. Mi bismo sada mogli da priznamo vrednost strategije izdavanja »usmene formulacije« pre nego »javne dostupnosti« jednog »pisanog teksta«. Poricanjem tekstuološke dimenzije Mišne, bio je ustanovljen *piruš* karakter usmenog Zakona i sprečena mogućnost kanonske egzegeze.⁴⁰

Zaokupljenost rabina pisanim tekstovima usmenog Zakona potiče od činjenice da bi usmeni Zakon, ako bi jednom dobio zvaničnu formulaciju, mogao da postane nešto što se više ne razlikuje od pisanog Zakona. Zahvaljujući zahtevu za usmenim prenošenjem i memorizovanjem, ovakva mogućnost bila je eliminisana. Iz tog razloga rabini su osuđivali samo one koji su pisali *alahot* i *berahot* (koji su se profesionalno time bavili), kao da imaju zvaničnu formulaciju.⁴¹ Budući da *agada* nema utvrđenu formulaciju, mnogi rabini nisu verovali da bi narod mogao da prida *agada* status pisanom tekstu.⁴² Štaviše, budući da je glavni cilj *agada* saopštavanje ideje, neki su verovali da bi ovakav tip literature mogao bolje da se izučava na osnovu

pisanih tekstova nego na osnovu pamćenja tih tekstova. Osuđivanje pisane *agada* od strane Jošue ben Levija odražava interes za pisanjima koja nemaju tačnu formulaciju i koja se nalaze u privatnim rukama. Njegov interes postaje razumljiviji ako se ima u vidu da je bilo poznato da *agada* sadrži u sebi ezoterični materijal.⁴³ Konačno, bilo je i onih koji su *agada* smatrali beskorisnom: budući da joj nedostaje tekst, ona ne treba i ne može biti predmet izučavanja.⁴⁴

V.

ZLATNE GOLUBICE SA SREBRNIM TAČKAMA

Zlatne golubice za vas načinićemo, sa srebrnim tačkama (Pesma nad pesmama, 1:11)... Drugo objašnjenje: »Zlatne golubice za vas načinićemo« - Tora je ono čemu nas je poučio orakulum¹ mišljen u umu Svemoćnog. »Sa srebrnim tačkama« - rabi Aba bar Kahana je rekao: »To su slova«. Rabi Aha je rekao: »To su reči«. Drugo objašnjenje: »Zlatne golubice za vas načinićemo« - to je pisanje. »Sa srebrnim tačkama« - to su redovi.

Šir a-Širim Raba I, 11

Uvod

Kralj Solomon, kome je drevno predanje pripisivalo neograničenu mudrost i autorstvo nad Pesmom nad pesmama, postavlja nas pred dvostruku zagonetku: zagonetku zlatnih golubica sa srebrnim tačkama. Kao prvo, tu postoji jedan tehnički problem: srebro ne bi moglo da se stopi sa zlatom. Preme tome, kako bi mogle da se naprave »zlatne golubice sa srebrnim tačkama«? Ključ ovog problema nalazi se u jednom stihu iz Solomonovih priča, druge knjige koju je antičko predanje pripisivalo kralju Solomonu: »zlatne jabuke u srebrnoj mreži, takva je i reč izgovorena u dva smisla« (*ofnav* ili »lica«, odnosno, zgodno rečeno; Solomonove priče, 25:11).² Zlatne golubice mora da su bile uhvaćene u srebrnu mrežu.³ Rešavanje tehnološkog problema suočava nas sa još težim izazovom. Čini se da je mudrije da se manje vredan materijal pokrije vrednijim. Prema tome, zašto bi neko poželeo da uhvati zlatne golubice u srebrnu mrežu? Rabini su ponudili rešenje ovog problema. Kralj Solomon je ukazivao na govor i komunikaciju. Upotrebljavajući latinsku reč *orakulum* u smislu apsolutno nedvosmislene neverbalne komunikacije, rabini su njome označili misao kakva nastaje u umu prve osobe, pre nego što biva izrečena u govoru. Ova neizrečena, izvorna misao predstavlja »zlatne golubice« koje se ne mogu izraziti sve dok se ne uhvate u mrežu »srebrnih tačaka«. U zavisnosti od našeg shvatanja sastavnih elemenata govora, tačke bi morale da se shvate kao reči ili kao slova. Ponovo, baš kao tačke, ovi elementi ne mogu dalje da se dele. Sami po sebi, oni nisu značajni; poput srebrne mreže koja prekriva zlatne golubice, oni ne bi mogli da se »stope« sa izvornim *orakulumom*.

rešetka reč/značenje morala bi nedvosmisleno da se odbaci. Pre nego kao »stopljenost«, odnos reč/značenje treba da se shvati kao mreža koja se pleće oko *orakuluma* (koji je i sam u pokretu). Zbog orbitalne pozicije mreže, mogu da postoje različiti pogledi na *orakulum*. Treba uočiti da hebrejska reč *ofrav* ili »njeni krugovi ili lica« u množini, nagoveštava da su moguće više od jedne orbite. U vezi sa »zlatnim jabukama«, Majmonid je napisao:

Mudrac je rekao: »Zlatne jabuke u srebrnoj mreži, to je reč izgovorena o njene dve sfere (lica). Čujte sada značenje onoga što je rečeno. *Maskijot* je čipkasta mreža, čiji delovi imaju otvore veoma fine izrade, poput juvelirskih radova... Solomon je rekao da je reč izgovorena o njene dve orbite poput zlatne jabuke u srebrnoj mreži sa veoma finim okcima. Zapazite kako ova izjava divno opisuje jednu metaforu punu značenja. On je rekao da u jednom iskazu sa dva lica, to jest, sa jednim spoljašnjim i jednim unutrašnjim licem, ono spoljašnje moglo bi da se vrednuje kao srebro. Međutim, unutrašnje (lice) mora da bude vrednije od spoljašnjeg, pa se unutrašnje (lice) odnosi prema spoljašnjem kao zlato prema srebru. Osim toga, spoljašnje (lice) mora da sadrži izvesne nagoveštaje kojima se posmatraču ukazuje na sadržaj unutrašnjeg lica. Na isti način, zlatna jabuka prekrivena srebrnom mrežom sa veoma finim okcima, kada se posmatra iz daljine ili nemarno izgleda kao srebrna jabuka; ali kada se malo bolje pogleda, onome sa oštrim vidom, njen sadržaj će se potpuno jasno ukazati, i on će znati da je jabuka zlatna.«⁴

Napetosti između »unutrašnjeg« i »spoljašnjeg« nivoa odgovara napetost između *orakuluma*, kako je prvobitno zamišljen u duhu prve osobe, i njegovog razvijanja ili artikulacije u reči koje bi mogla da razume druga ili treća osoba. Dvostruka funkcija mreže, funkcija istovremenog skrivanja i otkrivanja, podseća na »dinamički zov« svojstven seksualnosti o kojem je raspravljao D. H. Lorens (1885-1930).⁵ Rolan Bart, bolje nego iko, ukazuje na »erotsko« uzbuđenje koje se nalazi u »svakom otkrivanju istine« i na »zadovoljstvo teksta«.⁶

Drugo rešenje (»drugo objašnjenje«, gore citirano) daleko je preciznije. Razvijeni *orakulum* shvata se kao pisanje: kao vrsta prvobitnog traga koji prethodi govoru i komunikaciji. »Srebrne tačke« odnose se na beli pergament i na redove (koji su tupim predmetom izvučeni na pergamentu) koji pisanje čine mogućim. Prema rabinskom predanju, samo kada je ispisan na takvom pergamentu sa izvučenim linijama, svitak Tore je punovažan: *širtut* koji »iscrtava redove« na pergamentu od suštinskog je značaja za zamisao *sefer* ili »knjige«.⁷ »Zlatne golubice« predstavljaju sam zapis; »srebrne tačke« jesu strukturisani prazni prostor oko svakog slova. Ovakva vrsta razmaka jeste od suštinskog značaja za pisanje. Čak je i nebeska Tora ispisana »crnim ognjem na belom ognju«.⁸ Prema rabinskoj tradiciji, razmak između slova ne postoji samo zbog toga da bi se osiguralo da se slova ne sudaraju: prazan prostor između slova - u smislu neiskorišćenog prostora za pisanje - od suštinskog je značaja za pisanje. Razmotrimo sledeći zakon: ukoliko je makar samo jedno slovo Tore napisano na probušenom

pergamentu, tako da se slovo nalazi oko rupe ili se rupa nalazi u prostoru između dva slova (ni u jednom slučaju rupa se ne poklapa sa samim zapisom), svitak Tore je nevažeći i neprikladan za bogoslužjenje. Prazan prostor je od suštinskog značaja samo za prvobitni čin pisanja: kada je jednom napisan, zapis nema više potrebe za ovakvom vrstom razmaka. Prema tome, ako je propisno ispisan svitak izbušen u okviru nekog pojedinačnog slova ili u razmaku između dva slova (na način koji ne utiče na sam zapis), status svitka ostaje nepromenjen.⁹ Slično, rabi Hananija ben Teradijon (II vek), dok je goreo na lomači zajedno sa svojim svitkom Tore, izjavio je da »vidi samo kako pergament gori, dok su slova letela naokolo (neoštećena).«¹⁰ I Horhe Luis Borhes je uključio prazan »prostor« u svoju definiciju pisanja.¹¹

Belina pergamenta između slova jeste ono što sačinjava (i što u stvari daje izraza) »zlatnim golubicama« ili pisanju. Sa Deridom, ovo se podudara sa suštinskim »procesom odlaganja« koji pisanje uključuje. Međutim, ovo odlaganje nije naprosto poricanje apsolutnog prisustva. Ono je pre strukturiranje prisustva u sukcesivnim odnosima.¹² Simultano znanje isključuje mogućnost beskonačnog procesa saznanja. Budući da »prisustvo« nikada nije simultano već je uvek sukcesivno strukturisano, »znanje«, »istina«, itd., nikada ne bi mogli da budu »potpuno« shvaćeni. Tu je pre na delu jedan beskonačni (to jest, sukcesivni) proces, koji pretpostavlja mogućnost neprekidnog napredovanja. Pojam intelektualne poniznosti koji provejava kroz Hebrejsko Sveto Pismo i rabinsku tradiciju odražava verovanje da znanje nikada ne može da bude konačno, da »večnost« ne bi trebalo da se shvati u simultanim odnosima.¹³ Treba zapaziti da je »ćutanje« ili (»prekid«) i moguće i nužno samo unutar područja sukcesivnosti.¹⁴ Za Boga Jevreja svojstveno je ne samo da priča, već i da »ćuti«. Ovu ideju na izuzetno rečit način izrazio je Juda Halevi, koji je napisao: »Ja se pojavljujem, pa (zatim) se skrivam, Ja se gnevim (to je biblijski smisao »prekidanja«), pa (zatim) odgovaram.«¹⁵ Isto se odnosi i na jevrejski narod. Kao učesnici u Božanskom dijalogu, oni ne samo da su »opevali čudesa Gospodnja«, već su imali i sposobnost mirovanja ili ćutanja, ostajanja bez reči. Dok su drugi narodi polagali pravo da budu primaoci proročanskih poruka, koje se u nedogled nastavljaju, bez mogućnosti da se primire, sam Izrael ima sposobnost ćutanja. To je upravo ono stanje bez reči koje - poput praznog prostora u pisanju - sadrži u sebi govor i daje mu izraza. Zaista, u *Zoaru* (delu koje se tradicionalno povezuje sa rabi Šimonom bar Johajem (iz II veka) i koji moderni naučnici pripisuju Moše de Leonu (oko 1250-1306), izjavljuje se u ime rabi Elazara:

Moje ćutanje gradi i Svetinju na ovom i Svetinju na onom svetu. Uistinu (obično se kaže) »Ako jedna reč vredí jedan novčić, ćutanje vredí dva.«¹⁶ »Jedna reč vredí jedan novčić« - to je ono šta Sam govorio i šta Sam nadahnuo; »ćutanje vredí dva« - ovo (se odnosi na) Moje ćutanje, kojim Sam u isto vreme stvorio i sazdao dva sveta.¹⁷

Kao što smo ranije spomenuli, sukcesivna analiza je genetski povezana sa uhom i procesom slušanja.¹⁸ Moharahu (rabi Hajim Vital, 1542-1620), čuveni lurijanski mističar, rekao je da »uho je tajna razuma (*bina*)... i ono je tajna (*sod*) duše (*nešama*).«¹⁹ Duša je »načinjena od etra u uhu.«²⁰ Ljudski duh, »čak i uz pomoć metafore, mogao bi da dospe samo do uha, ali ne i izvan njegovih granica.«²¹ Nije slučajno da je *orakulum* slikovito opisan metaforom »golubica«.²² Prvo, hebrejska reč *tore* ili »golubice« fonetski je slična reči »Tora«. I što je još važnije, golubice nagoveštavaju voljni karakter sukcesivnog iskustva. Druga »golubica« (koja je identična prvoj, ali nije isto što i prva) koju druga osoba shvata, prvobitno u odnosima »srebrnih tačaka« a onda kao »zlatnu golubicu«. Na sličan način, rabini su učili da »Na početku (Tora) je nazvana Imenom Gospodnjim, ali će na kraju biti nazvana njegovim (učenikovim) imenom«; to jest, učenik će konačno sagledati Toru iz perspektive prve osobe.²³ Dve golubice jesu dve krajnosti koje imaju suštinski značaj za svako jezičko iskustvo: »ja« može da bude rečeno samo ako postoji neko »ti«.²⁴ Slično, pisani Zakon je izvorni *orakulum* kako je sagledan *ad intra*. Ali u početku, sinovi Izraelovi primili su ga kao usmeni Zakon. Tek posle četrdeset godina lutanja, posle dolaska u Obećanu zemlju, Mojsije je mogao da im dâ pisani Zakon. Sa perspektive naroda, usmeni Zakon prethodi pisanom Zakonu.²⁵ Zbog toga bi, kao što je Eli Benamozeg pokazao, pisani Zakon uvek morao da funkcioniše kao mnemotehnički znak za usmeni Zakon.²⁶

Izgleda da je Solomon zahvaljujući svom ocu Kralju Davidu bio nadahnut na ideju »zlatnih golubica«. U jednom Psalmu, koji se tradicionalno dovodi u vezu sa teofanijom na Sinaju,²⁷ narod je uporedio sa »krilima golubice čija se krila srebrom prekrise, a perje žutim zlatom« (Ps., 68:14). Kombinacija srebro-zlato najverovatnije se odnosi na tehniku sličnu onoj koja je korišćena za proizvodnju »zlatnih golubica« ili »zlatnih jabuka«. U rešenju ovih zagonetki leži i značenje golubice »srebrnih« krila, sa perjem od »žutog zlata«.

1. Semiotičko i semantičko čitanje

Rabini su citirali početak ovog odeljka koji je učio da su u Bogootkrovenju na Sinaju sinovi Izraelovi bili privilegovani da zaobiđu govor i da su im *orakulumom* bile neposredno prenesene misli Božije: na Sinaju je svaki sin Izraelov shvatio »zlatne golubice« bez »srebrnih tačaka«. Međutim, kasnija pokoljenja nisu mogla bez »srebrnih tačaka«. Prema jevrejskom predanju, kolektivno iskustvo naroda na Sinaju, čuda u Egiptu i lutanje kroz pustinju intuitivno će biti poznati njegovom potomstvu.¹ Nema potrebe da se »dokazuje« ili »demonstrira« obavezujuća moć koju će ovo iskustvo imati kod kasnijih naraštaja. Rabi David Nijeto, objašnjavajući da svrha čuda nije bila promovisanje nekog člana vere, »ni oni (koji su bili svedoci ovih čuda),

baš kao ni mi, nisu osećali potrebu da dokazuju istinu koja je ukorenjena u našem narodu bez i trunke kolebanja ili sumnje, istinu koja je najdublje usađena u naša srca.«²

Majmonid (kao i drugi) shvatio je ovo intuitivno znanje kao filogenetsku crtu jevrejskog naroda. U vezi sa iskustvom na Sinaju, Majmonid je napisao: »Neka se stoga zna da svako ko napusti veru koja je bila data u ovom strašnom svedočanstvu (otkrovenje na Sinaju) - da njegovi preci nisu stajali u podnožju Sinajske Gore!«³

A funkcija proučavanja Tore i zadobijanja mudrosti - koja se nalazi u temelju jevrejske tradicije jeste *artikulacija* (»srebrne tačke«) intuitivnog znanja koje se gomilalo u narodu Izraelovom. Množina »mi« u stihu »zlatne golubice za vas načinićemo«, odnosi se ne samo na Boga (koji je izvor *orakuluma*) već i za narod (koji ga je primio), pretpostavljajući tako aktivno učestvovanje naroda u stvaranju »zlatnih golubica« i »srebrnih tačaka«.

Na koji je način Božanska poruka bila saopštena narodu na Sinaju? Rabinska tradicija sačuvala je dva suprotstavljena odgovora na ovo pitanje. Rabi Johanan, najveći rabinski autoritet svoga vremena, utvrdio je da je *malah* ili »andeo«, »predstavnik« Božiji, objasnio Božansku poruku svakom sinu Izraelovom. Po ovom shvatanju, pretpostavlja se da autor tu poruku saopštava kroz tekst. Tekst je puki instrument, vrsta jezičkog provodnika, kojom se prenosi naum autorov. Veza sa autorom je i formalna i neopoziva. Shvatanje teksta moglo bi da se uporedi sa postojanjem *malah* ili predstavnika autora koji objašnjava izvornu ideju sadržanu u tekstu. Ovo gledište bilo je odbačeno od strane njegovih kolega. Po drugom gledištu, prenesenom u ime rabina, utvrđuje se da je sam *orakulum* govorio narodu, a ne *malah*.⁴

Ali rabini govore: Sama reč Božija bila je ta koji se obratila svakom sinu Izraelovom i upitala ga: »Da li me prihvataš? Takve i takve zapovesti u meni su sadržane. Takvi i takvi zakoni u meni su sadržani. Takve i takve naredbe, takvi i takvi propisi, takvi i takvi *a fortiori* zaključci u meni se nalaze«. Takva i takva nagrada sa mnom je povezana. I on bi odgovorio: »Da i da!« Odmah zatim, reč Božija bi ga poljubila u usta. To je bio *orakulum* koji ga je učio Tori.⁵

Prema ovom shvatanju, tekst je nezavisan od autora; on koristi autora, a ne neki zaobilazni put. Ovo gledište je izgleda potkrepljeno talmudskim principom da »Tora nije na Nebesima«;⁶ to jest, nebеса nemaju autoritet u interpretaciji Tore: Bog ne tumači svoje reči.⁷

Očigledno, ovde izloženo gledište rabi Johananovih kolega, i gledište po kojem je *orakulum* saopšten narodu Tora u Božijem umu, jesu jedno te isto gledište. Ideja *orakuluma* kojim se saopštava naum prve osobe jeste odbacivanje fonocentrizma. Tradicionalno, jevrejski komentatori su objašnjavali stih »i sav narod je video glasove« (Izl., 20:5), u smislu da je Božiji govor bio »vizuelno« opažen, to jest, na neauditivni način: sinovi Izraelovi *čitali* su glasove. Činjenica da se svitak hebrejskog Svetog Pisma

sastoji samo od suglasnika (vokalizovani svitak je obredno nevažeci)⁸ - oni su neizgovorivi tekst⁹ - pretpostavlja gloCemahsko shvatanje jezika.¹⁰ Dva nivoa jezika slikovito predstavljena kao »zlatne golubice sa srebrnim tačkama«, paralelna su semiotičkom i semantičkom, a to su *šarah* i *mana*.¹¹ Suštinska nepovezanost između ova dva nivoa (koji se poput zlata i srebra ne bi mogli stopiti) vodi jednom od najvažnijih uvida u prirodu jezika. Za razliku od semiotičkog, gde svaki znak ima konačnu vrednost kao izolovan, komponente semantičke jedinice, poput boja u slikarstvu ili zvukova u muzičkim kompozicijama, dobijaju značenje samo u povezanosti sa drugim znakovima, a ne kao izolovani.¹² Značenje semantičkog sastava jeste posledica interpretacije. Interpretaciji prethodi dvosmislenost (ili »zabludalost«). Ova dvosmislenost pretpostavlja čitaoca u jednom stvaralačkom procesu: on mora da bira između nekoliko mogućnosti. U vezi sa Torom, propovedalo se da »Tora ima sedamdeset lica,«¹³ to jest, da Tora može da se tumači na sedamdeset načina. Ovih »sedamdeset načina« odnose se na »sedamdeset naroda«¹⁴ ili »sedamdeset jezika«¹⁵ koji, prema rabinima, čine celinu čovečanstva.¹⁶ Još značajnije je to da, čak i u okviru jednog »lica«, ima onoliko razlika koliko ima pojedinaca koji sačinjavaju taj narod. U stvari, mistici su učili da postoji šesto hiljada lica Tore: a to je jednako broju Jevreja koji su stajali u podnožju Sinajske Gore.¹⁷ Mogli bismo reći, zajedno sa Bartom, da je na semantičkom nivou čitalac zaista »tvorac teksta«:¹⁸ on određuje sopstvene kontekstualne veze i tako stvara »poruku« i »tekst«.¹⁹

Prema tome, postoje dve vrste čitanja. Semiotičko čitanje je pasivno i služi autoru da razotkrije smisao teksta, kako ga je autor zamislio. U Borhesovom delu »Pjer Menar, autor Kihota«, od čitaoca se očekuje da prodre u naum i jezik autora - kao *malah* koji uči sinove Izrealove, prema rabi Johananu. Čitalac bi morao nekako da postane autor i da ponovo napiše tekst koji čita - sa svim paradoksima koji iz njega proizlaze, kao što je to Borhes majstorski nagovestio.²⁰ U semantičkom čitanju, svaki tekst je nalik na tom Borhesove »Vavilonske Biblioteke«. U »Bibioteci« se nalaze sve moguće knjige na svim mogućim jezicima. Jedan tom, bilo koji, predstavlja jednu od svih mogućih varijanti bilo kojeg zamislivog teksta. Prema tome, čitanje dovodi do krize izbora. Izbor bi mogao da bude isključiv. Interpretacija bi morala da obradi mnoštvo značenja i da ih transformiše u tekst sa jednim jedinim značenjem. Prema tome, semantičko čitanje isključuje intertekstualnost. Neka knjiga, bilo koja, mora da bude nalik Knjizi. Kao što smo malopre spomenuli, Eupolemus je tvrdio da je Biblija prva knjiga koja je ikada napisana. U stvari, on je verovao da se pisanje prvi put pojavilo sa Mojsijem i Jevrejima: »Mojsije je bio prvi mudrac i prvi koji je Jevrejima dao tradiciju pisanja. Od Jevreja su Feničani primili to predanje, a Grci od Feničana. Takođe, Mojsije²¹ je bio prvi koji je Jevrejima napisao Zakone (Toru).«²¹ Tora je prva knjiga ne samo zbog toga zato što pisanja drugih naroda nisu bila u službi prenošenja (što znači da nisu »knjige«), već

zbog toga što svaka knjiga vredna čitanja mora prvo da bude knjiga, to jest, mora da bude slobodna od drugih knjiga. Tačnije rečeno, poput Tore same, ona mora da prethodi Stvaranju.²² Nasuprot zapadnoj tradiciji, u judaizmu knjiga *ne* odražava Vaseljenu; obratno, Univerzum mora da odražava Knjigu. (Zapadna literatura, prisvajajući Hebrejske Spise i koristeći ih kao ogledalo Vaseljene, izgleda kao da je upala u borhesovsku galeriju iskrivljenih ogledala, ogledala koja odražavaju druga ogledala.) U judaizmu, knjige o Knjizi se klasifikuju kao »usmeni Zakon«, to jest, one su puki surrogati fonetske reči. Rabi Josef ibn Megas jasno je odredio formalni temelj razlike između Knjige i Talmuda (usmenog Zakona). Talmud je »komentar« i stoga nikada nije identičan »istinskoj Tori«. Činjenica je da Talmud može da se prepisuje na pergamentu bez redova i da se, za razliku od Tore, sa njim ne povezuje obredno prljanje ruku, dokazuje da on nema isti status kao Tora:

Talmud, međutim, jeste objašnjenje (*biur*) i komentar (*piruš*) Tore, a ne istinska Tora. Ne vidite li da on ne zahteva izvlačenje redova kao što to istinska Tora čini? Prema tome, očigledno je da je njegova svetost manja od svetosti Tore. On čak nije došao ni do svetosti drugih Svetih Spisa... koji su povezani sa obrednim prljanjem ruku.²³

Isključujući vokale iz teksta Tore, hebrejsko predanje je u stvari isključivalo semiotičko čitanje. Ono je takođe isključivalo i parazitsku egzegezu, vrstu statičkog čitanja svojstvenu »čitalačkom« tekstu čiju je ideju Rolan Bart briljantno obradio.²⁴ Gotovo je neverovatno shvatiti jedan »nečitak« tekst, a ne tekst sastavljen isključivo od samoglasnika! Ista razlika odnosi se i na »komentare« Knjige. Komentar je poput anestezije; njegov cilj je da učini tekst »čitljivim«; prema tome, on pretpostavlja da je čitalac nevin u pogledu književnosti. »Objašnjenje« je zamišljeno da deluje kao narkotik, pri čemu će čitalac sopstveni kriterijum da podredi autorovom i da postane potpuno pasivan. »Nečitljiva« vrsta komentara pretpostavlja totalnu promenu. Njegov cilj je da ukaže na dosad neuočene mogućnosti teksta, da formuliše nove mogućnosti daljim usitnjavanjem originala i da tako poveća nivo zabludnosti. Ovakva vrsta komentara uopšte ne podseća na original. Potrebno je visoko obrazovanje i intelektualna prefinjenost, samo da bi se uočilo na koji način ovakav komentar zaista tumači original. Razmotrimo, na primer, Mišnu i Talmud, najautoritativnije kompilacije usmenog Zakona. Oni su se tradicionalno smatrali za zvanične *piruš* »komentare« Tore.²⁵ Neobično je da oni uopšte ne podsećaju na Toru, ni po strukturi, ni po jeziku, ni po stilu.

Semiotičko i semantičko jesu dva »nepovezana«, odnosno, autonomna sistema. U umetnostima, kao što su slikanje i muzika, postoji samo semantičko, ali ne i semiotičko (otuda prisustvo »dvosmislenosti«). U životinjskoj komunikaciji i veštačkim jezicima, kao što su Morzeov jezik ili simbolička logika, postoji samo semiotičko ali ne i semantičko (prema tome, ovde nema dvosmislenosti). Jedinstvenost jezika potiče od činjenice da on sam obuhvata i semantičko i semiotičko.²⁶ On koristi isti znak (i reč) da

ostvari oba sistema. Prema tome, iako se shvataju kao nepovezani, ovi sistemi, zahvaljujući činjenici da sudeluju u istim simbolima, jesu semiološki povezani. S tim u vezi, Seadja Gaon i Majmonid su *ofnaiiv* (Solomonove priče, 25:11) shvatili kao dvojinu, a ne kao množinu.²⁷ Shvatanje jezika kao semiološkog aparata koji organizuje dva različita sistema, blisko je povezano sa shvatanjem Knjige i njenih »komentara«.

U rabinskom predanju, Tora se može izraziti i na semiotičkom i na semantičkom nivou. Prvi nivo je *pešať*, »doslovni« ili »opšteprihvaćeni« smisao Tore.²⁸ Drugi nivo je *deraša* ili »interpretacija« - rabinska metoda tumačenja Tore. Jevreji sa arapskog govornog područja povezivali su *deraša* sa *tavil* ili »izlaganjem« (nedoslovnom interpretacijom).²⁹ Svrha *pešať* jeste izlaganje nauma autora kako je izražen u tekstu. *Deraša* tumači tekst *nezavisno* od nauma autora. Na ovom nivou, elementi teksta ne saopštavaju značenje koje imaju na semiotičkom nivou; smisao *deraša* nije zbir vrednosti svake od njenih komponenti. Kao u svim semantičkim sastavima, elementi *deraša* dobijaju značenje samo kroz sintagmatsku opoziciju, i ona je ograničena kontekstom. »Svako izlaganje (*midraš u-midraš*) ograničeno je kontekstom«, učili su rabini.³⁰ Kao što je to slučaj sa *orakulumom*, sam tekst ovde govori čitaocu. Na ovom nivou nema objektivnog smisla: »Protiv *agada (deraša)* ne mogu se iznositi prigovori«, govorili su rabini.³¹ Interpretacija je subjektivna: ona je stvaralački sastav čitaoca koji dobija ulogu autora.

Deraša nije isključivo vezana za Toru. Ona se odnosi na *sve* semantičke sastave. Razmotrimo tumačenje snova. Jezik snova je isključivo semantički. Prema tome, on je ograničen kontekstom. U vezi sa snovima, Sigmund Frojd je primetio »da isti deo sadržaja može da sakrije jedno drugačije značenje, kada se javlja kod različitih ljudi ili u različitim kontekstima«³² - to je osnovna ideja koja postoji i u Talmudu.³³ Da bi dobio značenje, san mora da bude »utisnut u psihički lanac čiji bi trag trebalo da se prati u sećanju, do samog začetka od neke patološke ideje«³⁴ - on ne bi mogao sam za sebe da se analizira. Budući da jezik snova isključuje semiotiku, osećanje unutrašnjosti je odsutno: snovi su »bez reči«. Sada možemo da razumemo činjenicu, koju je Frojd uočio, da u stanju sna čoveku nedostaje »kriterijum koji po sebi čini mogućim razlikovanje između čulne percepcije koja dolazi iz spoljašnjeg sveta i one koja dolazi iz unutrašnjeg.«³⁵ Budući da su snovi semantički sastavi, *deraša* metodologija je delimično pogodna za njihovu interpretaciju. Bliska veza između *deraša* i interpretacije snova u starini - koja se tako malo razume³⁶ - nije slučajna. Ona vodi poreklo iz činjenice da se obe ove metodologije odnose na interpretaciju semantičkog sastava. Intuitivnim primenjivanjem *deraša* metodologije na interpretaciju snova, Frojd je na posredan način to priznao.

Privilegovana pozicija umetnosti u zapadnoj tradiciji mogla bi najbolje da se razume u odnosu na svoju funkciju. Kao jedan semantički sastav, umetnost je jedina mogućnost *deraša* koja je dostupna čoveku Zapada. Da

bi mogli na pravi način da procenimo umetničko delo, trebalo bi da formulišemo sopstvenu *deraša*, i da na taj način postanemo koautori tog umetničkog dela. Umetnost *zavodi*. Uklanjanjući semiotičke komponente, neki moderni naučnici ogoleli su semantički karakter svoje delatnosti, padajući u iskušenje za *deraša*. Privlačnost Hebrejskog Svetog Pisma povezana je sa ogromnim mogućnostima *deraša*, koje se nude i učenima i narodu. Tora zadovoljava potrebu za *deraša*. Otuda odsustvo umetnosti u judaizmu.

2. Deraša i Mesira

U rabinskoj tradiciji, *deraša* je pravna ustanova koja se odnosi na sve pisane dokumente. Ova ustanova povezana je sa izražavanjem *lešon edjot* ili »svakodnevnog jezika« (nasuprot *lešon akodeš*, ili »svetom jeziku«, kojim se koristi Hebrejsko Sveto Pismo. U rabinskoj literaturi, *lešon edjot* javlja se u smislu obavezujućeg teksta koji *ne* spada u Toru. Taj tekst može da se ustanovi od strane rabinskog suda, kao što su Ketuba ili »Venčani ugovor«, odnosno uobičajeni poslovni ugovori. Rabini su rekli: *dorsšin lešon edjot* ili »svakodnevni jezik (kako se pojavljuje u ugovoru) mogao bi da se protumači od strane suda.«¹ Tačno značenje ovog izraza dao je Haje Gaon. Govoreći o autoritetima koji primenjuju princip tumačenja na ugovore, napisao je sledeće:

Svi spomenuti autoriteti... istraživali su svakodnevni jezik koji su koristili u svojim ugovorima i tumačili su ih (*dorsšin*) kao da su analizirali tekst Tore. Oni su *tumačili* (*dorsšin*), ne u skladu sa doslovnim smislom (*kifšutan*), već u skladu sa drugim interpretacijama.² (podvukao J. F.)

Pravo suda da primeni *deraša* na dokument i da ga tumači u nedoslovnom smislu jeste posledica *mesira* (»predavanja« ugovora sudu od strane njegovog pravnog posednika);³ većina rabinskih pravnih autoriteta utvrđuje da rabinski sud ima pravo da odredi smisao ugovora čak i kada se protivi tekstu, u slučajevima u kojima je naum ugovora sumnjiv.⁴ Osim toga, ukoliko se neka reč ili izraz čine suvišnim (*jitur lašon*), pravo suda je da ga protumači tako da deluje suvislo.⁵ Osim toga, rabini su govorili da je Mojsije predao (*masar*) Toru Jošui, a on starešinama, itd.⁶ Stoga je pravo rabinskog suda da primeni *deraša* na Toru.⁷ Obratno, iako bi svi mogli da proučavaju Toru (»Svako ko proučava Toru, pa makar bio i nejevrejin ... mora da se smatra svetim poput Prvosveštenika«),⁸ rabini su upozoravali da se »reči Tore ne predaju (*mosrin*) nejevrejima.«⁹ Stranac bi možda bio u stanju da prodre u kulturu i da ovlada njenim *pešat* nivoom. Međutim, učestvovanje na semantičkom nivou, na kojem čitalac deluje kao *autor*, pretpostavlja onu vrstu *veze* sa tekstom koju stranac nije u stanju da ostvari.¹⁰ Tačnije, bez čina *mesire* teksta čitaocu, *deraša* nije legitimna. Razmatrajući ovu ideju, Rabi Nisim Gaon je odbacivao *tavil* koji je u suprotnosti sa jevrejskom tradicijom, na osnovu toga da je *tavil* isključivo pravo jevrejskog naroda:

Niko nema pravo da formuliše *tavil* Tore protiv nas, nasuprot našem dogovoru, budući da smo mi ovlašćeni od strane njenog jezika, oni koji prenose njen tekst i objavljuju njenu verodostojnost. Mi smo je verbalno (to jest neposredno) primili od Proroka, kao i njeno značenje i *tavil*.¹¹

Rabi Josef ibn Aknin (oko 1150-1220) izveštava da su se najveći autoriteti na Istoku i na Iberijskom poluostrvu stalno konsultovali sa hrišćanskim učenjacima oko smisla Tore. Na primer, Haje Gaon, najtipičniji autoritet svoga vremena, konsultovao se sa poglavarem Sirijske crkve u vezi problema Tore. Treba uočiti da se ove konsultacije odnose samo na *šarah* (*pešať*), a nikada na *tavil*.¹²

Pravo suda da primeni *deraša* na tekst ugovora i pravo da ga primeni na Toru blisko su međusobno povezani. To se može videti iz činjenice da je, prema rabinskoj tradiciji, Hilel, prvi koji je primenio *deraša* na Toru,¹³ takođe bio i prvi autoritet koji je primenio *deraša* na *lešon edjot*.¹⁴ Karakteristično je da bi *lešon edjot* mogao da bude predmet *deraša* čak i kada, u stvari, nije bio zapisan. »Pisanje« nije samo upisivanje teksta, već pravni status: »*Lešon edjot* se shvata kao institucija suda«, rekao je Haje Gaon; »dakle, čak i ako nije bio zapisan, prema njemu se treba odnositi kao da je zapisan«. ¹⁵ Isto se odnosi na Toru, koja, bila pisana ili ne, zadržava status »pisanog« Zakona.¹⁶

Usmeni Zakon spada u oblast semiotičkog. On se ne »interpretira«: *deraša* se izričito isključuje.¹⁷ Budući da je čisto semiotički sastav, tekst usmenog Zakona *isključuje* svoje osnovne pretpostavke i elemente pomoću kojih bi mogao da bude iznutra protumačen. Prema tome, apsolutno je nemoguće da se na osnovu samog teksta otkrije smisao ove književnosti. Kao što smo ranije uočili, smisao usmenog Zakona poznat je na osnovu *talkin* ili »pouke«. ¹⁸ Prema tome, izlaganje usmenog Zakona ne sledi standardne književne kanone. Govoreći o talmudskim objašnjenjima Mišne, Majmonid je napisao:

Talmud je objašnjavao Mišnu na način koji nikada ne bi mogao da se dostigne običnom logikom. Ponekad on (Talmud) primenjuje na nju (Mišnu) principe koji nisu implicitno sadržani u tekstu i utvrđuje da je neka pojedinačna Mišna bila formulisana na osnovu ovog ili onog aspekta. Ili, da sú u nekoj Mišni propuštene izvesne reči i da je značenje (tih omaški) takvo i takvo. Ili da određena Mišna vodi poreklo od rabina tog i tog i da je on to i to mislio. Dalje, dok je objašnjava, (Talmud) dopunjuje njen (Mišnin) tekst, istrže delove teksta i objašnjava njegove razloge.¹⁹

Klasična *Kabala* ili »mistička književnost«, kao što je *Zoar* (Kremona, 5381/1558), *Šemona Šearim* (Jerusalim, 5623-5638/1863-1878), kao i *Rehovot a-Naar* (Solun, 5566/1806), u načelu dobija značenje na semantičkom nivou. Sa aspekta Kabale, konačni smisao teksta samo je semiotički povezan sa zapisom. Slova su samo »metafore« koje ukazuju na značenje koje nadilazi područje reči. Anticipirajući Čarlsa Pirsu (1839-1914),

Kabala shvata reči (i slova) kao simbole koji mišljenje čine mogućim. (Baš kao što broj četiri ne može da se zamisli bez znaka »4« ili nekog drugog simbola, ni smisao Tore ne bi mogao da se shvati bez odgovarajuće simbolike). Moharashaš (rabi Šalom Šarabi, 1720-1777), najpoznatiji lurijski mistik posle Moharahua, objašnjavao je da se Kabala bavi dvema vrstama simbola: prva vrsta potiče od čoveka, a druga iz jezika. Razmatrajući gledište po kojem su »srebrne tačke« ili osnovne komponente jezika) slova, Kabala tvrdi da slova funkcionišu kao metafore za ono uzvišeno. Uzvišeno je montaža »pisana« alefbetom »svetlosti« različitih boja:

Iako je očigledno da Tamo (u carstvu duhovnog) nema ničega, izuzev uzvišenih svetlosti, koje su toliko duhovne da se uopšte ne mogu neposredno shvatiti, kao što se u Tori kaže: »zato što ne videste nikakav oblik« (Pon. zak., 4:15)... postoji još jedan metod kojim se može simbolički izraziti i shvati ono uzvišeno. On se odnosi na zapisivanje slova, zato što svako slovo ukazuje na jedno određeno uzvišeno svetlo. Očigledno, čak i ova vrsta uobrazilje ne bi mogla da se primeni na Božansko, sve dok Tamo nema ni suglasnika ni samoglasnika. Ova (metoda) takođe jeste jedna metafora, kojom bi trebalo da se omogući konceptualizacija i olakša slušanje, kao što smo malo pre spomenuli. I ove dve vrste konceptualizacije, konceptualizacija putem čoveka i konceptualizacija putem slova, obe su neophodne za razumevanje značaja uzvišenih svetlosti. Kao što vidite, knjige *Zoara* počivaju na ove dve vrste konceptualizacije.²⁰

Treba zapaziti da su *deraša* i *mesira* ključni termini koje su rabini koristili da opišu pouku *Maase Berešit* ili »Dela postanja« i *Maase Merkava* ili »Dela kočija« - dva stuba Sitre Tora ili »Tajni Tore«.²¹ Učitelj »predaje« (*mosrin*) učeniku »početke poglavlja« ili osnovne aksiome,²² koje student onda »mora sam da razume«, to jest, mora da oblikuje sopstvenu *deraša*.²³ Majmonid je koristio termin *tavil* (*deraša*), da bi opisao shvatanja karakteristična za klasičnu jevrejsku mistiku.²⁴

Ideja jezika koja obuhvata dva autonomna ali semiološki povezana sistema, vodi neposredno do prirode metafore. Jezik je u suštini metaforičan budući da isti element (reč) funkcioniše na dva različita nivoa: semiotičkom i semantičkom.²⁵ Zahvaljujući korišćenju istog semiološkog sistema, ovi nivoi su poput borhesovskih ogledala koja odražavaju naum onog drugog. Prema tome, metafora je namera koja postoji na jednom nivou, kako se posmatra iz perspektive drugog. Budući da jezik uključuje dva nezavisna sistema, on je samoizražajan i reflektivan. On može da izrazi samog sebe upravo zbog toga što obuhvata dve različite strukture koje deluju kao ogledala koja se međusobno odražavaju.

Predstava beskrajnog kretanja od jedne strukture ka drugoj izlišna je kada se uoči ovo ogledalno svojstvo jezika. Problem koji su postavili Vitgenštajn (1889-1951) i Rasl (1872-1970), u vezi sa tim da je nemoguće da jezik izražava sopstvenu strukturu, promašio je ono najvažnije. Moris Blanšo se na sledeći način osvrnuo na taj problem:

Svaki jezik ima strukturu o kojoj se ne može ništa reći na tom jeziku, ali... mora da postoji neki drugi jezik koji se bavi strukturom prvog i koji poseduje novu strukturu o kojoj se ništa ne bi moglo reći izuzev na trećem jeziku - i tako dalje.²⁶

Ogledalni odnos prisutan u svakom od dva sistema koji su semiološki povezani preduhitrio je predstavu da svaki jezik mora da se pojavi kao Drugi (sistem) i da primeni Drugi (sistem), bez kojeg bi on sam bio nekonzekventan. Da ponovo citiramo Blanšoa:

Još od Malarmea, osećamo da je Drugo jezika uvek postavljeno od samog jezika, kao ono u čemu on traga za svojim putem ka ospoljenju, kako bi iščezao u njemu, ili za svojim Spoljašnjošću, u kojoj bi se ogledao. To ne znači samo da je Drugo deo *ovog* jezika, već i to da se jezik, čim se okreće ka svom Drugom, okreće prema drugom jeziku i moramo biti svesni da je ovaj drugi jezik Drugo i da ima svoje Drugo.²⁷

Pre bi se moglo reći da je jezik u suštini refleksivan. »Iskrivljujući« kvalitet jezika jeste ono što znanje čini mogućim. V. B. Jeyts (1865-1939) izražava ovu značajnu ideju: »... Svako oko zna/ Da znanje povećava nestvarnost, da/ Ogledalo u ogledalu što se ogleda jeste sve što se vidi.«²⁸

Borhesovska ogledala iskrivljuju. Ona funkcionišu kao »Vavilonska Biblioteka«, koja kroz progresivne odraze prouzrokuju bezbrojne varijacije. Ove varijacije mame u klopku. One čine »lavrirnt« u kojem je zatvoren Minotaur, kao u »Kući Asteriona«.²⁹ Ono što počinje u »Tlonu, Ukbaru, Orbisu, Tercijusu«³⁰ kao izmišljanje »lažne zemlje«³¹, dovodi najzad do uništenja čitave civilizacije. »Kontakt sa Tlonom i putevi Tlona razbijaju ovaj svet.«³² Tokom vremena, engleski, francuski i drugi jezici će da nestanu. »Svet će biti Tlon«, kako bi rekao Borhes.³³ Na samom početku ove priče, kaže se da je otkriće Ukbara i Tlona rezultat »spajanja ogledala i enciklopedije.«³⁴ Na paradoksalan način, tamo gde postoji apsolutna vernost, kao sa Pjer Menarovim »ponovnim pisanjem« dva odlomka iz Don Kihota, rezultat nije samo besmislen: on takođe gubi svaku vezu sa originalom; on postaje ne-knjiga, nečitljivi tekst.

I rabini su ljudski duh shvatali kao neku vrstu ogledala. Da bi objasnio jednom Samarićaninu kako je Bog mogao da se otkrije Mojsiju u uskom prostoru između dve prečke Zavetnog kovčega, rabi Meir je rekao:

»Donesi mi jedno veliko ogledalo.« On mu donese jedno. On mu reče: »Pogledaj sada svoj odraz.« On ga vide preuveličanog. »Donesi mi malo ogledalo.« On mu donese jedno. On mu reče: »Pogledaj sada svoj odraz.« On ga vide umanjenog. On mu reče: »Ako bi ti koji si od krvi i mesa mogao da se menjaš po svojoj želji, šta li sve onda može Tvorac Vaseljenel!«³⁵

Kao što je uočio rabi Josef Sarfati (XVI vek), rabi Meir je imao nameru da pokaže kako se Božije Prisustvo i odraz razlikuju u odnosu na um pojedinca, kao što se likovi razlikuju u zavisnosti od vrste ogledala u kojoj se odražavaju.³⁶

Naša reč »spekulacija,« po svom refleksivnom i verovatnom smislu, u velikoj meri povezana je sa latinskom rečju *speculum* ili »ogledajuće staklo«, »ogledalo«. Isti termin u rabinskoj književnosti javlja se kao tuđica, u obliku *speclaria* (u značenju »ogledajućeg stakla« ili »ogledala«). Značajno je da su rabini upotrebljavali ovu reč kako bi objasnili razliku između Mojsijeve proročke vizije i vizija svih ostalih proroka. Mojsije je gledao Božansko Prisustvo kroz blistavu *speklariju*, dok su ga svi ostali proroci videli kroz »*speklariju* koja nije tako blistava.«³⁷ U jednom drugom pasusu, zabeležena su dva predanja koja se tiču značenja »blistave« i »neblistave« *speklarije*. Rabini su tvrdili da »blistavo« znači dobro uglačano ogledalo, dok je »neblistavo« zamagljeno ogledalo. Međutim, rabi Juda bar Ilaj (II vek) tvrdio je da je Mojsije gledao Božansko Prisustvo odraženo u prvom ogledalu, za razliku od ostalih proroka koji su ga gledali u devetom ogledalu.³⁸ Haje Gaon je uočio da je blistanje Božanskog Prisustva »prodorno zračenje« - koje u izvesnom smislu podseća na »sferu koja se preliva u duginim bojama, gotovo nepodnošljivog sjaja« Borhesovog Alefa³⁹ - koji će, ukoliko se neposredno opaža, dovesti do trenutne smrti.⁴⁰ Rabi Hananel (umro 1055/6) dalje razvija ovu ideju:

Svi proroci koji su videli Njegovu Slavu kroz *speklariju* koja nije blistava, (videli su je) kao pomračenu svetlost; zamišljali su da su imali viziju, kao kad neki stariji čovek čiji je vid slab vidi malo kao da je veliko, jedno, kao da su dva i kao u drugim takvim slučajevima, iako to nije slučaj (u zbilji).⁴¹

Postoji još jedan značajan aspekt latinske reči *speculum* i rabinske *speklarije*. U gore pomenutim pasusima, rabini su upotrebljavali reč *speklarija* da objasne smisao reči *temuna* ili »oblik«, »lik« u stihu u kojem se govori da je Mojsije gledao Božiju *temuna* (Br., 12:8). Rabini su učili da Mojsije nije bio u stanju da gleda neposredno u Boga; *temuna* nije »oblik« Božiji, već je pre Njegov odraz u *speklariji*. Ali, na osnovu čega su rabini mogli da poistovete *temuna* sa *speculumom*/*speklarijom*? Benamozeg je ispitivao ovaj problem. On je pokazao da je reč *speculum* povezana sa rečju *species*, (obe reči vode poreklo od sanskriptske reči *spac* ili »gledati«: prema tome, *speculum* ili »ogledajuće staklo«, »ogledalo« i *species* ili »izgled« zbog toga se javljaju kao očigledno slični). Prema tome, hebrejski leksikografi su uočili da je koren reči *temuna* - *mun* od *min* što znači »klasa«, »vrsta«. Prema tome, *temuna* je spoljašnja forma koja izlaže unutrašnja svojstva vrste.⁴² Slično je uočio i Filon: »Jer glavne vrste počinju sa rodnom i pojavljuju se u ogledalu onima koji imaju sposobnost oštrog viđenja.«⁴³ U stvari, Majmonid je uočio da *temuna* ukazuje na spoljašnji oblik stvari, na utisak koji neka stvar ostavlja na moć zamišljanja (*speklarija* koja nije blistava), kao i »na pravo semantičko značenje (*mana*) koje razum posmatra.« Majmonid je uočio i sledeće: »U pogledu ovog trećeg smisla« rečeno je »i Božju *temuna* on (Mojsije) vide (Br., 12:8)«⁴⁴.

Povezujući *temuna* sa *spekulomom*, rabini su učili, pre svega, da u ovom kontekstu *temuna* ne ukazuje na »oblik« ili »obris«, već pre na *spectrum* ili »lik«, »pojavu«, koja se odražava u ogledalu. Još značajnije je to da ovo povezivanje nagoveštava da je ogledalno svojstvo prisutno u svim stvarima: svaka *temuna* je odraz unutrašnjeg oblika (ili svake unutrašnje forme koja projektuje spoljašnju *temuna*). Ovo se odnosi i na Boga. Imajući u vidu stih »videćeš Mi leđa, ali se lice Moje videti ne može« (Izl., 33:23), Haje Gaon je komentarisao da je Mojsije u blistavoj *speklariji* video »leđa (*ahor*) Božanskog Prisustva«; međutim, »lice (*panim*) Božanskog Prisustva gledao je na isti način kao i svi ostali proroci, i (svi) ostali proroci su gledali Božansko Prisustvo u *speklariji* koja nije blistava.«⁴⁵ Drugim rečima, *temuna* odražena u *speklariji* jesu leđa, a nikada lice, Božanskog Prisustva. Majmonid je objasnio da ovde »leđa« (*ahor*) ukazuju na Božansku delatnost kojom se obelodanjuje Njegovo Prisustvo.⁴⁶ Za razliku od zapadne misli, u kojoj je »lice« povezano sa spoljašnjošću i zbog toga vizuelno izloženo, u hebrejskom *panim* ili »lice« znači »unutrašnjost«. »Lice« se shvata kroz unutrašnja psihološka iskustva kao što su gnev ili tuga; ono je dinamično i podleže neprekidnoj promeni. Da bi »lice« moglo da se shvati, potrebna je aktivna interpretacija, a ne pasivno »gledanje«.⁴⁷ Lice/leđa (*panim/ahor*), koja čine celinu pojedinačnog, izražena su na dva potpuno različita načina. »Leđa« odražavaju *temuna* u *spekulumu*, prema tome, ona se mogu povezati sa »vidom« i »vizijom«. »Lice« bi moglo da se shvati kroz »glas« (*kol*) sam. Da bi se shvatilo, ono se prvo mora »čuti«. Nije moguće da se »vidi« lice Božije. Prema tome, *temuna/kol* isto tako su nespojive sa *panim/ahor*. Ovo se odnosi na našu prethodnu raspravu o simultanoj i sukcesivnoj sintezi.⁴⁸ Upotrebljavajući tradicionalnu filološku egzegezu, Majmonid je preveo hebrejski izraz *panim el panim* ili »licem u lice« kao »prisutnost« u odnosu prema »prisutnosti«. Ova se »prisutnost« shvata kroz govor, a ne nužno kroz fonetske reči.⁴⁹ Objasnjavajući rabinsko predanje da je *orakulum* na Sinaju bio neposredno shvaćen bez »srebrnih tačaka«, ili reči, Majmonid je ustanovio da izraz *panim el panim*, koji opisuje Božije reči upućene sinovima Izraela (Pon. zak., 14:12) i Mojsiju (Izl., 33:11), znači da tu »nije bilo posrednika«. Ponovo, govoreći u vezi ideje da smisao teksta mogu da prenesu anđeli ili glasnici, Majmonid je u istom paragrafu uočio da je govor bio shvaćen »bez posredovanja anđela«:

U pogledu ovog specifičnog smisla, rečeno je: »I Bog reče Mojsiju licem u lice« (*panim el panim*) (Izl., 33:11) u smislu, prisutnost u odnosu prema prisutnosti, bez posrednika. Isto se odnosi na pasus... : »Licem u lice (*panim el panim*), Bog vam je govorio« (Pon. zak., 5:4). U jednom drugom pasusu, ovaj izraz bio je objašnjen na sledeći način: »Čuo si zvuk reči, ali nisi video nikakav oblik (*temuna*), već si samo čuo glas« (Pon. zak., 14:12). To je aluzija na ono za šta se ranije upotrebljavao izraz »licem u lice« (*panim el panim*). Na sličan način, u vezi sa pasusom: »I Bog je Mojsiju govorio licem u lice« (*panim el panim*), vrsta govora koju je Mojsije čuo na jednom drugom mestu bila je opisana na sledeći način: »I

on iznutra ču glas kako mu se obraća« (Br., 7:89). Iz toga bi trebalo da vam bude jasno da je slušanje glasa bez posredovanja anđela označeno izrazom »licem u lice« (*panim el panim*). Isto tako, i izraz »I Moje se lice videti ne može« (Izl., 33:23), trebalo bi da shvatimo u sledećem smislu: Moja »prisutnost« kao takva (tj. *ad intra*) ne može se opaziti.⁵⁰

Orakulum i *spekulum* odnose se na *panim* i *ahor*. *Spekulum*, povezan sa *temuna*, odražava ono opšte, ili ono što pripada vrsti. U vezi sa Bogom, Majmonid je objasnio da *temuna/ahor* znači spoznati Ga kroz Njegova stvorenja.⁵¹ Kada se na psihološkom nivou primeni na čoveka, *spekulum* se odnosi na kolektivno mišljenje, odnosno na ono što omogućava pojedincu da bude deo grupe i da pripada nekom određenom arhetipu. *Panim* se odnosi na ono jedinstveno, što ne može da se svede na opšte; ono je apsolutno »unutrašnje«, budući da je apsolutno jedinstveno. Ono ne može da se shvati na osnovu nečeg drugog.⁵² »Ja sam Onaj Koji jesam« (Izl., 3:14), što bi jednako dobro moglo da se prevede i kao »Ja ću biti Onaj Koji će biti«, čime se podrazumeva upotreba oba vremena)⁵³ i to je tačna definicija onog individualnog i jedinstvenog. Budući da se ne može shvatiti na osnovu nečeg drugog, *panim* ne može da bude »viđen«. *Orakulum* ili govor čini mogućim »prisutnost u odnosu prema prisutnosti«. On pretpostavlja jedan sintagmatski odnos u kojem se pojedinačno može saznati kroz suprotnost, preko onoga što nije, a ne preko onoga što jeste.⁵⁴

Čovek, kao stvorenje koje je načinjeno »u liku Božijem« (Pos., 1:26), sadrži u sebi oba ova aspekta: on odražava *temuna* i ima apsolutnu individualnost. Prema Moharahuu, dva glavna Imena Božija, Eloim i JHVH, odgovaraju, na sličan način, spoljašnjem i unutrašnjem »liku« (*celem*) u čoveku. Tora uči da je Bog stvorio čoveka »u Svom liku, u liku Božijem (*Eloim*) stvori ga« (Pos., 1:26). »Lik Njegov« ukazuje na unutrašnji aspekt Boga, koji je simbolički izražen kao JHVH.⁵⁵ (Za razliku od »lika Eloima«, koji se eksplicitno pominje, nema ni reči o »liku JHVH« - on se izvodi samo kroz sintagmatsku poziciju »Njegovog lika« i »lika Eloima«).

3. Panim/Ahor

Funkcija *panim/ahor* najbolje se shvata u svetlu arapske i sefardske gramatičke teorije.¹ *Panim el panim* pretpostavlja dijalog između »govornika« (prve osobe) i »onoga kojem se obraća« (druge osobe). Prema tome, postoji prisustvo i lingvistička subjektivnost. Ono takođe pretpostavlja sukcesivnu sintezu. *Ahor* stoji umesto trećeg lica ili »odsutnog«.² On isključuje jezičku subjektivnost. Funkcija trećeg lica je objektivnost; *temuna* ili »lik« shvata se kroz simultanu sintezu. Iz ove perspektive, jezik je bezličan: tu nema prisustva. Izvor *temuna* mora da bude odsutan: *temuna* bi trebalo da se shvata u *spekulumu*, nikada direktno. *Ahor* nije puko odsustvo u čisto statičkom i negativnom smislu. On pretpostavlja »prolaženje«,

»prelaženje« (*vajaavor*).³ U protivrečnosti sa »pokrivanjem lica«, koje je odsustvo u smislu nedostajanja i neobaziranja,⁴ *ahor* odsustvo jeste dinamičko; ono je neprekidno pomeranje, koje svoj konačni (i dinamički) izraz nalazi u *temuna*, pošto objekti dobijaju lik. »'Pošto' znači da bi stvar prvo morala da se pomeri kako bi sebi dozvolila da bude ponovo shvaćena«, primetio je Blanšo.⁵ *Ahor* pokret ima za ishod dinamičku napetost, koja dovodi do »udaljavanja« neophodnog da bi se *temuna* shvatila. Trebalo bi još da se kaže da *temuna* zamenjuje original: udaljavanje je posledica *spekuluma*:

Stvar je bila tamo... i kada je jednom dobila lik i momentalno postala neshvatljiva, nesvakidašnja, mirna, nije više bila ista stvar, postala je udaljena, ali tako da, dok se udaljuje, prisutna stvar u svom odsustvu, shvatljiva stvar postaje neshvatljiva, pojavljujući se kao nešto što je nestalo, kao povratak onoga što se ne vraća, čudno srce udaljenosti, kao život i jedinstveno srce stvari.⁶

Oba sistema, i *panim* i *ahor* pretpostavljaju nesvodivu napetost između onog izvornog i artikulacije ili odraza. Ova osnovna nepovezanost između »srebrnih tačaka« i »zlatnih golubica« predupređuje svaku ideju o konačnoj usaglašenosti između izvornog *orakuluma* i artikulacije; oni su uzajamno nesvodivi. Najverovatnije imajući na umu ovu metaforu, rabi Hanina (treći i četvrti vek) je osudio nekoga ko je dodao: »Da li ste iscrpli sve pohvale vašem Gospodu?« tradicionalnoj doksologiji, verujući da bi na taj način služba Božija bila bogougodnija. Rabi Hanina ga je upitao: »Da li ste iscrpli sve pohvale vašem Gospodu? Sa čim bi to moglo da se uporedi? Sa kraljem koji ima milion zlatnika, pa ga hvale zato što ima srebrnjake. Nije li to uvreda kada je on u pitanju?«⁷ Na taj način, on je ukazao na nepremostivi jaz koji deli ono što se artikuliše kao »pohvala« od onoga što se zaista odnosi na Boža. »Smisao ove metafore«, uočio je Majmonid, »leži u (rečenici)... 'zlatnika, pa ga hvale zato što ima srebrnjake', metafora koja ukazuje da ništa od onoga što mi smatramo savršenstvom - ne bi moglo da se na Njega primeni.«⁸

Baš zato što izvorni *orakulum* ne bi mogao da se svede na artikulaciju i što nikada ne bi mogao da se iscrpi, ne može da se izrazi u beskonačnim varijacijama. Večnost Tore - osnovna premisa jevrejske misli - dobija tako dinamički aspekt: uvek se mogu otkriti sveža i dosada nepoznata značenja. Mислеći na reči Tore, rabini su rekli: »Svakoga dana, ona bi trebalo da bude kao nova u vašim očima.«⁹ Samo je Mojsije (koji je čitavu Toru primio *panim el panim* i u celini je razumeo kao izvorni *orakulum*) bio u stanju da je shvati u svim njenim beskonačnim mogućnostima: »Čak i ono što će neki marljiv učenik jednoga dana da izloži pred noge svoga učitelja, već je bilo rečeno Mojsiju na Gori Sinajskoj.«¹⁰

Prema tome, jedna knjiga, bilo koja (poput toma u »Vavilonskoj Biblioteci« samo je varijanta izvorne Knjige: ona pretpostavlja Knjigu; bez nje, ona bi bila beznačajna. Ili, Blanšoovim rečima:

Knjiga počinje sa Biblijom, u koju je logos upisan kao zakon... Biblija nam ne nudi samo najviši model knjige, knjigu koja nikada neće biti prevaziđena; Biblija obuhvata i sve knjige, ma kako im strano bilo biblijsko otkrovenje, znanje, poezija, proroštvo, izreke, budući da se u njoj nalazi sam duh knjige; knjige koje dolaze posle nje uvek su istovremene sa Biblijom; Biblija sasvim izvesno raste, razvija se u beskrajnom rastu u kojem ostaje ista i trajno potvrđena u odnosu Jedinstva, baš kao što deset Zapovesti izražavaju i sadrže monolog, jedan Zakon, zakon Jedinstva koji nikada neće biti prevaziđen i koji sama negacija nikada neće moći da porekne.¹¹

Budući da knjiga nije ništa drugo do jedna među beskrajnim mogućnostima, pisanje bi moglo da se opiše kao »suluda igra«. (Prema tome, »pisanje« i »narod Knjige« isključuju jedno drugo).¹² Jevreji su postali »narod Knjige« (*Ahlu-l-kitabu*), tako što su prihvatili sve ono što Knjiga sa sobom donosi. Radije nego na ovu »suludu igru pisanja«, oni su obratili pažnju na savet Kralja Solomona - kojeg je predanje smatralo autorom Propovednika - »da pisanju mnoštva knjiga nema kraja« (Prop., 12:12). Kanonizacija Hebrejskog Svetog Pisma (oko. 100. godine) znači formalno priznanje ovog saveta.¹³ Uбудуće, pisanje će biti samo surogat pisane reči. Ono će da spada u »usmeni Zakon«, koji je »komentar« pisanog Zakona.

Usmeni Zakon temelji se na neotklonjivoj napetosti između *orakuluma* i artikulacije. Usmeni zakon prihvata tu napetost (kao i odsustvo knjige) kao činjenicu, umesto da je potiskuje ili da nastavi suludu igru tragajući za »odsutnom knjigom« (koja bi konačno mogla da *orakulum* svede na artikulaciju). Njen cilj je formulisanje te napetosti i objašnjavanje odsustva knjige; to znači da bi ona trebalo da bude komentar (*piruš*). Primenjujući jednu pravnu kategoriju tamo gde izvesne vrste obaveza ne bi mogle da budu ugovorene pisanim dokumentom, rabini su rekli da je usmeni Zakon »nezapisiv« (*lo nitena leikatev*).¹⁴ To ne znači da je njegovo zapisivanje zabranjeno. To znači da on pre ima status usmene formule, čak i kada je zapisan. U vezi sa ovom vrstom »pisane« dokumentacije, u Talmudu se izričito kaže da bi on trebalo da se shvata kao »govor« (*amira*).¹⁵ Videli smo da izvesne vrste obaveza imaju status »pisanih« budući da su »zapisive« (*nitena leikatev*) - čak i kad nisu stvarno zapisane; druge vrste obaveza posmatraju se kao »usmene«, čak i kad su ugovorene u pisanom dokumentu.¹⁶ Jedan semiotički odnos, tamo gde je usmeno *interpretirajući*, a pisano *interpretirani* sistem, vlada suprotnošću između pisanog i usmenog Zakona.¹⁷ Ovakav odnos nije reverzibilan: *interpretirajući sistem* ne bi mogao da bude interpretiran terminima *interpretiranog sistema*. *Jezi*k sam, zbog svog ogledalnog kvaliteta, mogao bi bude interpretiran samo sopstvenim terminima.¹⁸ »Usmeni« karakter »komentara« Tore znači, pre svega, da je on »nezapisiv« (*lo nitena leikatev*): prema tome, *on ne bi mogao da se interpretira terminima biblijske egzegeze*. (*Deraša* ne bi mogla da se primeni na usmeni Zakon.)¹⁹ Kao drugo, i kao rezultat prethodnog, poput jezika, i »komentar« bi trebalo da se objasni sopstvenim terminima.

Tu postoji simetrična veza između pisanog i usmenog Zakona. Ovo bi se najbolje razumelo kroz razmatranje odgovarajućih nivoa tekstualnosti. S jedne strane, pisani Zakon ima čisto suglasnički tekst koji prkosi izgovaranju: takođe, on ima pisanu vrednost; s druge strane, usmeni Zakon ima vokalizovani tekst koji je nezapisiv, pa stoga nema pisanu vrednost. Postoji *pisanje* bez mogućnosti izgovaranja, kao i *izgovaranje* bez mogućnosti pisanja. Dodirna tačka između ovih nivoa koji se uzajamno isključuju jeste vokalizovana verzija prenetu u usmenom predanju »čitanja« (*keria*) Tore, pisanog Zakona. U »čitanju« čitalac u svom duhu pronalazi vokale za suglasnički tekst; čitanje pretpostavlja interakciju čitaoca i teksta. Na ovaj način, suglasnički tekst dobija značenje. Termin za »čitanje« (*keria*) takođe je i »poziv« ili »pozivanje« na označavanje.²⁰

Pisani i vokalni aspekti Zakona vode poreklo od Mojsija. Pisani tekst nalazio se u svicima koje je on predao sinovima Izraelovim na kraju svog zadatka, pre nego što su ušli u Svetu Zemlju. Međutim, u početku, za vreme onih četrdeset godina lutanja pustinjom, Mojsije je vokalno predao tekst Tore.²¹ Majmonid je utvrdio da će narod, pošto je usmeno primio zapovesti od Mojsija, *sam od sebe* »početi da zapisuje tekst na svicima«. Treba zapaziti da znanje čitanja dolazi tek na kraju obrazovnog procesa. Majmonid je dalje uočio da bi učitelji, pošto bi prepisali tekst na svitke, »prestali da ga predaju i poučavaju kako bi sami shvatili taj tekst i znali kako da ga čitaju«.²²

Slično mišljenje javlja se u jednoj pesmi koju je napisao Samak (šesti i sedmi vek), iz jevrejskog plemena Nadir, iz Medine. Pesnik Kab ibn al-'Ašraf, povezan sa istim plemenom, bio je podmuklo ubijen (po naredbi vlasti), jer je pisao pesme koje su bile kritički nastrojene prema Muhamedu. Samak je odgovorio na ovu uvredu. Deo njegove pesme razmatra funkciju predanja. U četiri reda on objašnjava zbog čega je Muhamed neprihvatljiv (mudraci iz plemena otvoreno su ga bili odbacili) i nabrojao je suštinske odlike jevrejskog učenjaka. Prva od njih je znanje predanja: izraz *ilmun kabiru* ili »tradicionalno znanje« povezano je sa *kabar* ili »(neformulisanim) predanjem«. Druga je zapovest *deraša* metodologije; reč *darisina* je arabizacija hebrejske reči *deraša* i to je jedan od mnogih tehničkih termina koje su Jevreji uveli na Arabijskom poluostrvu. Treća suštinska karakteristika jeste ovladavanje (ili autoritet nad) pravilnim izlaganjem Tore. Reč *zuburu*, koja se obično povezuje sa Psalmima, u stvari znači »spise«, što je tačan prevod reči *Ketuvim* (Spisi). Znanje izlaganja nije osnova prava na primenjivanje *deraša* i na prenošenje predanja. Pre se radi o suprotnom; onaj ko prima tradiciju i ko je vladao *deraša* metodologijom, poseduje i znanje izlaganja Tore. Sledeće je transliteracija i prevod ovih redova:

'ara-l-'ahabra tunkiruhu jami'an

Ja vidim da ga učenjaci otvoreno odbacuju

wa-kuluhum lahu 'ilmun kabiru
svi oni kojima je povereno tradicionalno znanje

wa-kanu ad-darisina likuli 'ilmin
oni su bili učitelji svog znanja

bihi at-tauratu tantiku va-z-zuburu
kroz koje se Tora izlaže, kao i Spisi.²³

4. Pisani i usmeni Zakon

Razmotrimo sada dva aspekta pisanog Zakona. Jedan je pisani (ali je nečitljiv), a drugi je govorni (ali se ne zapisuje). Ovi aspekti nisu ekvivalentni. Talmud je formulisao sledeći princip: »Reči koje se pišu (*devarim šebihtav*) - ne smeju da se izgovore, a izgovorene reči (*devarim šebeal pe*) - ne bi smele pisano da se iskažu.«¹ Obično se smatra da su *devarim šebihtav* i *devarim šebeal pe* izrazi za »pisani« i »usmeni« Zakon. Ovo shvatanje je netačno. »Pisani« i »usmeni« Zakon označava se kao Tora »šebihtav« i »šebeal pe« - a ne kao *devarim!* Tačna interpretacija ovog pasusa bila je data u jednom delu koje se pripisuje rabi Judi ibn Barzilaju al-Bageloniju² i nju je kasnije izložio Majmonid.³ Ona se odnosi na pisane i vokalne *tekstove* Zakona. Tora ne sme da se liturgijski predaje prema pisanom tekstu (bez obzira na vokalnu tradiciju čitanja) i zabranjeno je da se tekst piše prema govornom predanju (bez obzira na pisano predanje). Značenje ovog pravila naročito je očigledno u rečima koje su poznate kao *kere uhtiv* ili »čitaj ovako (A), ali piši onako (B)«, prema kojima se pisani i vokalni tekstovi ne podudaraju. Prema tome, niti govorno predanje može da se objavljuje prema »pisanim rečima« (to jest, drugo čitanje samoglasničkog teksta), niti bi pisani tekst mogao da bude zapisan prema govornom tekstu (to jest, sa drugačijim pravopisom).⁴

Svaki aspekt Zakona izražen je u različitim zapovestima. Zapovest izučavanja Tore, u svom najosnovnijem smislu, jeste obaveza oca da uči svoga sina »čim on bude bio u stanju da čita (tj. da izgovara nevokalizovani tekst prema vokalnoj tradiciji) celu Toru.«⁵ Zapovest pisanja Tore sastoji se od prepisivanja pisanog teksta Zakona.⁶ Iako su ove zapovesti u suštini povezane, one su formalno nezavisne: jedna bi mogla da ukine obavezu proučavanja Tore, čitanjem iz svitka koji je liturgijski nevažeci (*pasul*).⁷

Osnovne jedinice svakog od ovih aspekata radikalno se razlikuju. Najmanja jedinica pisanog teksta je slovo. Jedno pojedinačno slovo, koje je nepropisno zapisano ili je u neskladu se tradicionalnom verzijom, čini svitak liturgijski nevažecim (*pasul*).⁸ Najmanja jedinica vokalizovanog teksta je reč. U vezi sa dužnošću da se pisano predanje izgovara samo na osnovu pisanog teksta a ne po pamćenju, Majmonid je izjavio da je zabranjeno da se po sećanju izgovori »i jedna jedina reč«. ⁹ Ustanovljeno je da, prema ovom

shvatanju, ukoliko se manje od jedne reči izgovorilo po sećanju, nikakav prekršaj neće biti počinjen.¹⁰ Štaviše, Majmonid je zaključio da su jeretici oni koji poriču božanstvenost »makar i jedne jedine reči« Tore.¹¹ Naravno, onaj koji dovodi u pitanje božanstvenost manje od jedne reči (odnosno, dovodi u pitanje božanstvenost slova), ne spada u tu kategoriju. Značajno je da je u istom odeljku iz Talmuda, koji smo gore spomenuli, rabi Johanan izjavio da je sporazum između Boga i Izraela bio ustanovljen na osnovu vokalnog teksta (*devarim šebeal pe*), a ne na osnovu pisanog teksta (*devarim šebihtav*). Budući da je sporazum pretpostavljao vokalni tekst, Majmonid je morao da zaključi da je najmanja jedinica vere u Tori reč, a ne slovo.

Kao i sam *orakulum*, nečitljivi suglasnički tekst je preveden u vokalni tekst koji je Mojsije objavio sinovima Izraelovim. Poput prvih tablica, Mojsije »razbija« suglasnički tekst, dajući mu na taj način artikulaciju i značenje. »Postoje dve vrste čitanja«, rekao je rabi David ibn Abi Zimra, »jedno je duhovno a drugo telesno: tako da svako ko je u stanju da razume (jedan od ovih nivoa) moći će da razume.« Na suglasničkom nivou, postoji »jedno različito, duhovno čitanje Tore, bez artikulacije reči«, nasuprot »telesnom čitanju, na način artikulacije reči«. Telesno čitanje odnosi se »na ljudske stvari« i predstavlja osnovu pravne dimenzije Zakona: »nečistota i čistota, zabrana i dozvola, nevinost i krivica, kao i svi ostali zakoni u Tori«. ¹² Vokalni tekst, koji su sinovi Izraelovi čuli, nalazi se u osnovi saveza sa Bogom. U hebrejskoj reči »slušanje« (*Šema*) blisko je povezano sa »poimanjem«, »shvatanjem«. Prema tome, kada su ga sinovi Izraelovi jednom čuli i u duhu svom obradili, vokalni tekst je postao usmeni Zakon: *ovaj* komentar (*piruš*) jeste izvorni pisani tekst. Sa tačke gledišta drugog lica u gramatici, *piruš* je otkrivanje Tore. Da ponovimo, sa tačke gledišta druge osobe, usmeni Zakon nije samo »spoljašnjost« Tore; naprotiv, u duhu neprerađeni zapis postaje »spoljašnjost« teksta - potpuno nedostupan i neiscrpan. Ovaj *Lej Mental*, ili »Duhovni Zakon«, projektuje se, međutim, u zapis. I sa perspektive prve i sa perspektive druge osobe, vokalni tekst je dodirna tačka između »Duhovnog Zakona« i neprerađenog zapisa. Rabi ibn Abi Zimra objasnio je blisku vezu između vokalnog teksta i usmenog Zakona. Poput usmenog Zakona, vokalizacija Tore je, u stvari, jedan *piruš* ili »komentar«;¹³ i jedan i drugi se prenose usmeno:

Vokalizacija i prozodijski znakovi (Tore) bili su prenošeni usmeno, kao i ostatak usmenog Zakona, koji predstavlja *piruš* (komentar) pisanog Zakona. Na isti način, vokalizacija i prozodijski znakovi jesu *piruš* (komentar) pisanog Zakona. Poznato je da bez vokalizacije samoglasnički tekst ima mnoštvo (mogućih) smislova, različitih kombinacija i suprotnih čitanja.¹⁴

Na suglasničkom nivou (»duhovno čitanje«), Tora obuhvata sve moguće smislove. Prema tome, vokalizovani svitak je obredno nevažeci:

Svitak Tore nije vokalizovan, budući da uključuje sve smislove i sve duboke puteve. Svaki od ovih mogao bi da bude izložen u svakom slovu: likovi unutar likova i tajne unutar tajni. Granice toga nisu nam poznate... Ako je svitak Tore bio vokalizovan, onda bi imao granicu i i veličinu... On bi mogao da bude izložen jedino u skladu sa specifičnom vokalizacijom reči. Međutim, budući da je svitak Tore sačinjen od (svih mogućih) savršenstava... on nije vokalizovan sa ciljem da sve ove vrste savršenstava budu izložene... Iz tog razloga naši su mudraci rekli: »Postoji sedamdeset lica Tore.«¹⁵ Imajte to na umu!¹⁶

U pogledu ovog osnovnog shvatanja, Blanso je napisao:

Veoma je neobično da je unutar izvesne tradicije knjige... ono što je nazvano »pisanom Torom«, prethodilo »usmenoj Tori«, tako da ova druga onda dovodi do pojavljivanja redigovane verzije koja sama sačinjava Knjigu. Ovde se misao suočava sa jednom zagonetnom pretpostavkom: Ništavilo prethodi pisanju. Ali ipak, pismo na prvim tablicama nije bilo čitljivo sve dok te tablice nisu bile slomljene i upravo zbog toga što su bile slomljene - posle i usled nastavka usmene odluke, koja nas dovodi do drugog pisma, jedinog za koje znamo, bogatog značenjem, sposobnog da nalaže zapovesti, i koje je uvek jednako zakonu koji prenosi.¹⁷

Kao Duhovni zakon, Usmeni zakon ima za cilj da dâ značenje napetosti između zapisa i artikulacije:

Istražimo ovu iznenađujuću pretpostavku, dovodeći je u vezu sa onim što bi mogao da bude budući eksperiment pisma. Postoje dve vrste pisma, jedno belo, a drugo crno; jedno nevidljivost bezbojnog plamena čini nevidljivom, a drugo je, zahvaljujući moći crne vatre, učinjeno dostupnim u obliku slova, simbola i artikulacije. Između ova dva pisma nalazi se usmenost, koja, međutim, nije nezavisna, već je uvek uključena u drugu vrstu pisanja, budući da je to sama crna vatra, postojana tama koja ograničava, određuje svako svetlo i čini svako svetlo vidljivim. Prema tome, ono što nazivamo usmenim jeste oznaka u jednoj vremenskoj sadašnjosti i prisustvo prostora, ali i, pre svega, razvoj ili posredovanje, kako je zagarantovano diskursom koji objašnjava, pozdravlja i definiše neutralnost početne neartikulisaniosti. »Usmena Tora« zbog toga nije manje pisana, već je nazvana usmenom u smislu da kao diskurs sama dozvoljava komunikaciju, poznatu i kao *komentar*, govor koji i podučava i tvrdi, autorizuje i opravdava: mada je jezik (diskurs) bio nužan kako bi pisanje moglo da dovede do opšte čitljivosti, a možda i da se Zakon shvati kao zabrana i ograničenje.¹⁸

5. Kosmologija i Tora: semiološki sistemi

Napetost koju smo malopre opisali prisutna je i na kosmološkom nivou. Dva glavna predmeta jevrejske mistike, *Maase Berešit* ili »Delo Postanja« i *Maase Merkava* ili »Delo Kočije« odnose se upravo na ovaj problem. *Maase Berešit* bavi se stvorenim Kosmosom, koji predstavlja manifestaciju Božije moći. U suštini, i ono tekstualno i ono kosmološko izražavaju napetost

između bezgranične Božije moći i konačnog modusa u kojem se Njegova moć manifestuje. Konačno, na oba ova nivoa, ono beskonačno *sukcesivno* izražava se u konačnom, u beskrajnim varijacijama *orakuluma*. Ukoliko *deraša* - namerna ili nenamerna - artikuliše beskrajne varijacije Knjige, onda Proviđenje artikuliše beskrajne varijacije prvog čina Stvaranja (*Maase Beresiť*). Kao što bi to David Nijeto rekao, stih »koji (Bog) stvarajući (*bara*) učini (*laasoť*)« (Pos., 2:3), znači da će ono što je bilo »stvorenno« u izvornom činu Postanja neprekidno biti »stvarano« kroz određenost Proviđenja.¹

Po rabinima, tekstualni i kosmološki nivoi artikulišu Knjigu (jedan kao *panim*, a drugi kao *ahor*). Govoreći o Stvaranju, rabini su rekli:

To je kao kada zemaljski kralj (želi da) zida palatu i ne zida je prema sopstvenim nacrtima, već prema nacrtima neimara. (Sa svoje strane) neimar je neće zidati prema sopstvenom nacrtu, već bi morao da konsultuje mape i odbore da bi saznao kako da zida dvorac... Na isti način, Bog gleda u Toru i stvara Vaseljenu.²

S tim u vezi, bitno je zapaziti da je u aramejskim verzijama Tora i rabske literature, Tora označena kao *Orajta*. Budući da je ovaj termin povezan sa Torom, za njega se obično misli da je aramejski oblik hebrejske reči *oraa*, iz *jara* »učiti« (iz koje nastaje reč *Tora*). Ovo shvatanje je netačno. Aramejski prevod reči *jara* je *alaf*. Bukvalan prevod reči Tora na aramejski bio bi *ulfana* ili *jalfana* -a ne *Orajta*! Štaviše, *Orajta* se ne javlja ni u jednom drugom semitskom jeziku. *Orajta* je i semantički i lingvistički povezana sa *arta* (latinski *ars, artus, ritus*), ključnom indoevropskom rečju koja podrazumeva specifično shvatanje »religijskih, pravnih i tehničkih aspekata "poretka"«. ³ Termin *arta* pripada antičkim indoiranskim slojevima i javlja se u brojnim leksičkim formama i dijalektičkim varijacijama. Jevreji su ovu reč mogli da pozajme od iranskog okruženja u Mesopotamiji u njenom kolokvijalnom obliku *arita*, ili su mogli da je razviju u *arita* kroz proces fonetske semitizacije. Sadašnji oblik *Orita* => *Orajta* jeste posledica popularnog povezivanja *arta* => *arita* sa semitskim *oraa, jara*. Benvenistov opis *arta* savršeno se uklapa u značenje *Orajte* u rabskoj tradiciji:

Na ovom mestu imamo osnovne ideje pravnog sveta Indoevropljana, koje ne govore ništa o njihovim religijskim i moralnim idejama: to je pojam »Poretka« koji vlada uređenošću Vaseljene, kao i kretanjem zvezda, smenjivanjem godišnjih doba i godina; odnosima bogova i ljudi i konačno međuljudskim odnosima. Sve što se odnosi na čoveka ili svet, spada u domen »Poretka«. On je tako temelj, i religijski i moralni, svakog društva. Bez ovog principa sve bi ponovo postalo haos.⁴

Budući da Tora i Vaseljena manifestuju napetost koja se razrešava u bezbrojnim varijacijama, »Poredak« *Orajte* ne bi mogao da se shvati na statičan način, kao u indoevropskoj misli. Jer hebrejski »Poredak« nije ništa drugo do Proviđenje: savršen sistem veza uspostavljenih u dinamičkoj ravnoteži između stvari. To znači, pre svega, da je »Priroda« čisto strukturalna. Ona označava sistem odnosa i ravnoteža, pre nego neki sadržaj

ili »stvari« (u ontičko-ontološkom smislu). To znači, takođe, da bi Vaseljena, kao *spektrum* Knjige, trebalo da se shvati kao semiološki sistem, pre nego na metafizički način.

David Nijeto je primetio da je *teva*, hebrejska reč za »Prirodu«, prvi put bila skovana u srednjem veku, pod direktnim uticajem arapske filozofske misli.⁵ Međutim, jedan sličan termin, imenični oblik *matbea*, često se upotrebljava u rabinskoj književnosti. Semantička analiza ovog termina doprineće ispravnom razumevanju hebrejskog shvatanja »Prirode« i pokazati na koji način *matbea* pretpostavlja strukturalne sisteme i relacije, pre nego »stvari« ili »sadržaj«. Ovaj termin znači, prvo, »kovanicu«, ili određenije, standardni apoen protiv kojeg fluktuiraju druge vrste kovanog novca. Ovaj standard je kriterijum pomoću kojeg se procenjuju druge vrste kovanog i papirnog novca.⁶ Međutim, njegova vrednost je čisto semiološka, a ne materijalna. Drugo značenje jeste obredna formula koju su rabini ustanovili.⁷ »Formula« se tiče odnosa između različitih elemenata liturgije, a ne sadržaja ili specifičnog formulisanja. Na taj način, ukoliko sačuvamo *strukturu* obredne formule, ali promenimo *sadržaj* ili *formulaciju* (na primer, početak blagoslova jutarnjeg *Šema*, sa formulom večernjeg *Šema*, ili obratno), zaista smo ispunili svoju dužnost. Međutim, ukoliko se sačuva *sadržaj* obreda, ali se promeni njegova *struktura* (na primer, uključujući formu »dugačkog« blagoslova u ono što se opisuje kao »kratki« blagoslov, ili obratno), onda *nismo* ispunili svoju dužnost.⁸ Treće značenje jeste »Pečat«, »žig«. Ono proizlazi iz *tava* ili »potopljen«, »umochen«, čime se aludira na čin stavljanja pečata u mastilo u procesu pečačenja. Ovo je glavno značenje reči *matbea*. »Novčić« je u prometu zahvaljujući »žigu« koji nosi. Prema tome, njegova vrednost je semiološka, a ne materijalna. Prema tome, rabini su novčić bez žiga označavali kao *asimon*. Priznati filolog, R. Benjamin Musafija (1606 - 1675), primetio je da je ova reč tuđica, koja potiče od grčke reči *a-semion* ili »bez znaka«.⁹ Po analogiji, obredne formule koje su rabini uspostavili nose »žig« autoriteta i »u optičaju« su i »opšteprihvaćene«.

Rabini i Filon primenili su slike »žiga« i »novčića«, kako bi objasnili sopstvene poglede o Vaseljenu. Za razliku od platonističkih paradigmi ili stoičkog »umstvenog predstavljanja« (*kataleptike phantasia*),¹⁰ *matbea* je podvrgnuta fluktuciji i ima mogućnost dobijanja različitih oblika. Aludirajući na »lik Božiji«, koji služi kao izvorna *matbea* koju je Bog utisnuo u Adamovu dušu, rabini su učili: »Čovek bi mogao da utisne stotinu žigova jednim jedinim pečatom i svi bi bili istovetni. Bog, Kralj Kraljeva, blagosloveno da je Njegovo Sveto Ime, u dušu svakog čoveka utiskuje Adamov pečat. Bez obzira na to, nijedan čovek ne liči na drugog čoveka.«¹¹

I Filon je opisao dušu kao »žig« Božiji.¹² Na jednom drugom mestu, upućujući na Becalela, glavnog majstora Šatora, prokomentarisao je da »i ovde imamo oblik koji je Bog utisnuo u dušu, kao na probni novčić«.¹³ Budući da se ljudska duša ne shvata na ontološki način, već pre kao semiološki entitet koji nosi u sebi otisak najvišeg autoriteta, falsifikat je

moguć. Zaista, rabini su opisali pretke nezakonitog deteta kao falsifikatore koji su izopačili novčić. Štaviše, po rečima samog Boga, »oni su Me prisili da protiv Volje utisnem Svoj pečat«. ¹⁴ Ukoliko neko dobije dozvolu od vlasti da utisne žigove na svoj novac, taj novac ne bi bio u legalnom opticaju, čak i ako je žig pravi. I Filon je opisao rđavu prirodu kao »falsifikovani« novčić, nasuprot pravom novčiću:

Videvši onda da smo otkrili dve prirode koje su stvorene Božijim rukama, podvrgnute oblikovanju u kojem su dobile svoj puni oblik, jedan suštinski uvredljiv, sraman i proklet, a drugi dobar i pohvalan... pri čemu je jedan žigosan krivotvorenim, a drugi pravim otiskom. ¹⁵

Ideja da »lik Božiji« deluje poput novca u opticaju, znači da je čovekov odnos prema Bogu semiološki; slično tome, žig na legalnom novcu predstavlja političku vlast na semiološki, a ne na ikonički način. Govoreći o »liku Božijem« u čoveku, Filon je primetio »da je Lik bio načinjen kao da predstavlja Boga, ali da je čovek bi načinjen posle tog lika, kada je taj lik dobio moć obrasca.« ¹⁶ Međutim, zahvaljujući »moći obrasca«, podrazumeva se moć legalnog novca u opticaju. ¹⁷

Čovek ne nosi samo žig Gospodnji. Čitava Vaseljena nosi taj žig Božiji: »Čitavo stvaranje, čitav čulni svet jeste kopija Božijeg lika i očigledno je da bi taj arhetipski žig takođe... mogla da bude sama Reč Božija«. ¹⁸ Benamozeg je pokazao da je »kovanica« i »pečat« osnovna metafora kojom Jevreji opisuju Stvaranje i njegov odnos prema Bogu:

Pronicljiv čitalac jedva bi mogao da pređe preko činjenice da se metafora koju analiziramo, kao i druge slične (metafore) koje se odnose na kovanice, temelji na jednoj u velikoj meri suptilnoj ideji, pročitanoj sa usana talmudskih mudraca, na ideji da sva stvorenja - bila ona razumna ili (čisto) materijalna - bila žigosana pečatom Božijim, kao što kraljevi urezuju svoje likove na komade srebra ili zlata, dajući im tako njihovu pravu vrednost. U vezi sa tim su oni rekli: »Pečat Božiji je istina«. (...) Prema tome, bilo je potpuno umesno da, kada su govorili o opažanju suštine različitih bića - bilo umskih bilo duhovnih - kao i o definiciji i kvalitetu znanja koje se bavi ovim bićima i njihovom prirodom, naši mudraci koriste metafore koje se odnose na opticaj novca i bankarstvo. ¹⁹

Konačno, treba zapamtiti da je odnos nerazvijenog *orakuluma* koji se nalazi u umu govornika prema govoru, nalik na odnos u kojem se novčić bez žiga nalazi prema pravom novčiću. Kako bi Filon rekao: »Jer, činjenica je da govor koji se susreće sa idejama u umu, i venčanje delova govora sa njima, žigoše te ideje kao zlato koje tek treba da se pretvori u zlatnik, i daje pečat izraza onome što je pre bilo nežigosano i neizraženo.« ²⁰

Razmotrimo sada glavne momente u vezi sa *matbea*: to je veštački ustanovljena norma, korišćena kao kriterijum ili mera; njena vrednost je čisto semiološka, a ne materijalna. Prema tome, poput kovanice, ona dozvoljava različite varijante i fluktuacije. Čovek, koji nosi »pečat« Božiji, živo je svedočanstvo da Božija *matbea* nema za posledicu jednoobraznost. Pokazali smo da su Hebreji shvatali »Prirodu« kao »Pismo Božije«, to jest,

kao semiološki sistem. Sa ove tačke gledišta, Stvaranje je samo jedan semiološki sistem koji se razlikuje od Tore i služi da izrazi Knjigu.²¹ Prema tome, dok metafizička teologija postulira da je Bog u osnovi nepismen - stvari *jesu*, ali ne bi mogle da *označavaju* - za teologiju Pisma (ili teologiju Knjige) Kosmos je sukcesivna manifestacija pisanja Gospodnjeg.

6. Utvrđivanje autentičnosti predanja

Jedno od značenja reči *matbea* jeste »formulisanje«. U tom smislu, ovaj termin se nije koristio samo u obredne svrhe već, određenije, za autoritativno formulisanje usmenog Zakona. Benamozeg je pokazao da su rabini upotrebljavali ključni bankarski termin *learcot*, *irca* ili »podvrgnuti verifikaciji i vrednovanju«, to jest, podvrgnuti (novac) proveravanju menjača, kako bi nagovestili da su predanja podvrgnuta proveravanju autoriteta, kako bi se potvrdila njihova autentičnost.¹ Rabi Akiva oplakivao je smrt jednog od svojih učitelja, govoreći: »Imao sam mnogo novčića, ali nemam menjača koji bi ih podvrgao proveri (*learcotan*)«²; time je hteo da kaže kako se više ne može naići na pravi autoritet koji bi bio u stanju da utvrdi autentičnost predanja koja je on bio sakupio. U pogledu rabi Akivine zbirke i prenošenja usmenog predanja, rabini su rekli da je on »čitavu Toru pretvorio u *tabeot*, *tabeot*.«³ Uobičajeni prevod reči *tabeot* ili »prstenje« je mogući, ali ne izražava smisao ove rečenice. Iako se iz drugih izvora zna da je rabi Akiva bio uključen u formulisanje izvesnih opštih principa, nema semantičkog opravdanja za poistovećivanje »prstenja« sa »apstraktnim opštim pravilima«. U stvari, ni za jedno od takvih »apstraktnih opštih pravila« koja pokrivaju »čitavu Toru«, ne može se sa sigurnošću utvrditi da su bila formulisana.⁴ Konačno, vredni razmisliti o tome da je glavno značenje reči *tabaat* - »pečat«, »žig«; ona bi takođe mogla da znači i »prsten«, zato što je prstenje obično bilo upotrebljavano za pečačenje.

Izveštaj rabina o aktivnostima rabi Akive postaće jasniji ako budemo imali u vidu činjenicu da je, [kao što je to nagovestio rabi Benjamin Musafija], *tabaat* (mn. *tabeot*/*tabeim*) aramejski ekvivalent reči *matbea* upotrebljavan u Mišni u značenju »novčića«. ⁵ Štaviše, postoje osvedočene verzije gorepomenutog pasusa, koje su sačuvala čitanje *matbeot* umesto *tabeot*.⁶ Na početku karijere, rabi Akiva je imao veliki broj učitelja i njegovih predanja bila u neredu: poredili su ga sa »haotičnim skladištem«. ⁷ Međutim, »kada je postao veliki mudrac (*haham*), on je čitavu Toru skovao u različite tipove novčića (*tabeot tabeot* ili *matbeot matbeot*).«⁸ Ovo upućuje na velike zbirke usmene Tore, kao što su *Mišna*, *Sifre* i *Torat-Koanim*, koje su tradicionalno dovodene u vezu sa rabi Akivom i njegovom školom.⁹

Pretvarajući čitavu usmenu Toru u različite tipove novčića koji su univerzalno prihvaćeni i u legalnom optičaju, rabi Akiva je oslobodio učenika potrebe da traga za autoritetima koji bi utvrdili autentičnost i procenili

predanja koja prima i proučava. Zapamtimo to da se mudrac (*haham*) definisao kao »onaj koji je bio u stanju da potvrdi (*lekajem*) svoja proučavanja«;¹⁰ *lekajem* je pravni termin koji znači »potvrdu potpisa u pravnim dokumentima«. ¹¹ Bez ove mogućnosti, u najboljem slučaju mogli bismo da budemo »inteligentni« (*navon*), poput »osiromašenog menjača« (*šulhani ani*) koji je tražio podršku i potvrdu od strane drugih ljudi; i za razliku od »bogatog menjača« (*šulhani ašir*) koji je nezavisan.¹² Rabini su ilustrovali sličnu situaciju pomoću sledeće metafore: pretpostavimo da dva stranca dođu u grad; »jedan ima neiskovane komade zlata, a drugi bakarne novčiće; onaj koji ima neiskovane komade zlata neće moći da kupuje (tj., neće moći da razmeni zlato) i da se izdržava, dok će onaj sa zlatnim novčićima moći da kupuje i da se izdržava.« Na sličan način, »učitelj Talmuda« (*baal gemara*) mogao bi da se nađe na mestu gde nema mudraca koji bi mogli da utvrde izvornost njegovog znanja, dok bi »učitelj *Agada*« ili narodni propovednik lako mogao da nađe publiku koja bi priznala njegovo znanje.¹³ Ili drugačije, ovaj tip propovednika označava se izrazom »smatran imućnim«, to jest, onaj koji ima gotov novac pa stoga odaje utisak bogatog čoveka.¹⁴

Geonim (naslednici talmudskih učilišta i neosporni učitelji rabinskog predanja) izveštavali su da u početku usmena Tora nije bila zvanično formulisana. Svaki učitelj je imao pravo da poučava koristeći sopstvene reči i da razvija sopstveni sistem. Napor zvaničnog formulisanja usmenog Zakona počeo je u periodu kada je Tora bila kanonizovana. Taj napor vezuje se za rabi Akivu: »Čitav usmeni Zakon«, pisao je čuveni naučnik i hronolog rabi Avram Zakuto (1452-1515), »delo je njegovih ruku.«¹⁵ Napori rabi Akive i njegove škole kulminirali su nekoliko pokoljenja kasnije u Mišni, najautoritativnijoj formulaciji usmenog Zakona. U jednom dubokom smislu, dok je Knjiga Izvor i početak znanja - svedočanstvo naše neograničenosti - Mišna je kraj znanja - svedočanstvo naše dovršenosti. Prema tome, Mišna beleži *mahlaket* ili »podelu«, »neslaganje« među različitim školama i autoritetima - same granice ljudskog razumevanja. Mišna »formulacija« takođe je povezana i sa idejom »ponavljanja« i »promene«¹⁶, i na taj način indirektno podržuje »smrt« i »sahranu«. »Mišna«, primećuje se u *Zoaru*, »tvorevina je *Šehine* (Božanskog prisustva).« »To je razlog«, navodi se dalje, »zbog čega je Mojsije bio sahranjen izvan Svete zemlje; njegov grob je Mišna koja je gospodarila Gospodaricom (Torom), koju je u početku Mojsije primio.«¹⁷ Na jednom drugom mestu u *Zoaru*, Mišna se indirektno povezuje sa *šina* ili »spavanjem« - aludirajući time na njen telesni život. Sledeći govor je stavljen u usta Mojsiju, koji je označen kao *Raja Mehemna* ili »Verni pastir«:

Učitelji Mišne! Vaše duše, duh i dah, neka se probude sada! Prestanite sa spavanjem, koje nije ništa drugo do metod koji se odnosi na *pešat* (odnosno, konvencionalni smisao) ovog Sveta. Budim vas tananim

tajnama Sveta koji dolazi i u kojem vi (sada obitavate), (a o kojem je rečeno:) »čuvar niti drema niti spava« (Ps., 121:3).¹⁸

Kao što je kanonizacija hebrejskih Spisa označila kraj pisanja i punog prihvatanja Knjige, zvanična formulacija usmene Tore označila je kraj govora i puno prihvatanje ćutanja (smrti). Traumatični događaji - koji imaju za posledicu nedostatak poverljivih menjača i opticaj falsifikovanog novca - doveli su do zaključka da »govor« više nije moguć. Dok na polju ekonomije novi događaji mogu biti garant revizije i promene monetarnog sistema, mudrac više nije u stanju da kuje nove vrednosti. Stoga je ćutanje postalo zaštitni znak jevrejskog mudraca.

Jedna dramatična priča iz Talmuda ilustruje mogućnosti koje su dostupne mudracu.¹⁹ Ta priča se tiče rimskih progona u Judeji u vreme cara Hadrijana (117-138). Događaj se odigrao u rabinskom učilištu. Trojica učesnika bili su istaknuti učenici rabi Akive. Rabi Juda (bar Ilaj), koji je predsedavao sastankom, održao je uvodno izlaganje o temi razgovora. On je aludirao na rimsko osvajanje i »blagodati civilizacije« koje je ono donelo: »Kako su prijatna dela ovog Naroda. Oni su podigli pijace, oni su podigli mostove, oni su podigli kupatila!« Ova izjava, u zavisnosti od načina na koji je izgovorena, mogla bi da se protumači i kao pohvala i kao ironija. Na drugom mestu, rabi Juda je opisan kao »mudrac (*haham*) koji *bira*,«²⁰ ukazujući tu na njegovu prepedenost. On je možda izgovorio ovaj iskaz tonom koji bi se mogao protumačiti i na drugi način. Njegovo mesto predsedavajućeg na tom sastanku garantovalo bi nepristrasnost. Rimljani su ovu izjavu protumačili (ili rešili da je protumače) kao pohvalu. Rabi Juda je bio nagrađen i postavljen za »glavnog govornika u svim prilikama«. Rabi Jose (ben Halafta, sredina drugog veka) *šatak* ili »ćutao je«. To nije bilo povlačenje. Budući da je rabi Jose bio čuven zbog svoje govorničke veštine,²¹ njegovo odbijanje da govori predstavljalo je najrečitiji prigovor kojim se protestovalo protiv nemogućnosti govora. Rimljani su to odlično shvatili. On je bio osuđen i proteran u Galileju. Rabi Šimon bar Johaj je odgovorio: »Sve što su podigli, podigli su za svoje potrebe«. »Blagodati« su deo njihove ratne strategije koja ima za cilj dalje slamanje naroda. »Oni su podigli pijace - kako bi mogli da dovedu bludnice; kupatila - radi sopstvenog zadovoljstva; mostove - kako bi nametnuli poreze na njih (kao i mostarine)!« Pravi cilj privrednog uspona bilo je osnivanje javnih kuća kako bi se narod još više upropastio. On je pametno stavio »kupatila« (kod rabi Jude su na trećem mestu) na drugo mesto. Kupatila, kojima su Rimljani »mahali« kao najvećim dostignućem koji njihov sistem vrednosti nudi, nisu bila svima dostupna. Svrha poslednjeg, mostova (koji su kod rabi Jude bili na trećem mestu), nije poboljšanje prevoza, već pomaganje armiji da pritegne narod i da skupi poreze. Porezi su predstavljali otežavajuću okolnost za one koji su hteli da umaknu sistemu i da trguju u svojim selima. Novi privredni uspon prisililo je seljake da trguju u trgovinskim centrima. Konačno, oni bi otkrili javne kuće i sve što one nose sa sobom. »Mostovi« su tako učvršćivali rimski sistem i značajno smanjili

mogućnosti izbegavanja »blagodati civilizacije«. Rimljani su osudili rabi Šimona bar Johaja na smrt. On je pobegao i krio se u planinama trideset godina. Četvrti učesnik, Juda ben Gerim (drugi vek), saradivao je sa neprijateljem i čitavu stvar prijavio je rimskim vlastima. On je bio jedini koji je tragično završio. Jednog dana je na pijaci slučajno sreo rabi Šimona bar Johaja kod kojeg je nekada učio. Rabi Šimon bar Johaj je pogledao u njega i ovaj se pretvorio u gomilu kostiju.

Ova priča izvrsno odslikava tipologiju mudraca. On je imao samo četiri mogućnosti. To su: (1) diplomatija (lukavstvo); (2) ćutanje; (3) suprotstavljanje; i (4) saradivanje sa protivnikom. Judaizam u potpunosti i kategorično odbacuje četvrtu. Treba primetiti da bi i treća mogućnost, sem ukoliko nije izražena u političkom (a možda i u vojnom) smislu (što bi u suštini nadilazilo mudraca i moglo da iskrivi njegova shvatanja), mogla takođe da završi u ćutanju. Možda zahvaljujući usamljenosti sa kojom je morao da se suoči u svojoj dugoj borbi sa neprijateljem, rabi Šimon bar Johaj je postao mistik. Jevrejski misticizam u svom najvišem obliku jeste ćutanje. Prema tome, u suštini, njegova pozicija se poklapala sa pozicijom rabi Josea. Diplomacija je, takođe, vrsta ćutanja. Iako diplomatija ima svoje prednosti, ćutanje je idealni simbol jevrejskog mudraca.²² Međutim, ovo ćutanje nije puko odsustvo govora. Ono se manifestuje kroz kompleksni sistem prenošenja, koji pretpostavlja ponavljanje i promenu. Specifično, ćutanje se ostvaruje prvo u *ponavljanju* reči drugih (Mišna), a na drugom mestu u *proučavanju* (to jest, komentarisanju) komentara drugih (Talmud). Prema tome, *ćutanje* bi moglo da se odredi kao govor o govoru (koji se ostvaruje ili u ponavljanju ili u komentarisanju).

7. Prenošnje i promena

Dinamiku tradicije na sledeći način je osvetlio Igor Stravinski (1882 - 1971):

Tradicija je nešto potpuno različito od običaja, čak i od izvrsnog običaja, jer je običaj po definiciji nesvesna tekovina i teži da postane mehanički, dok tradicija proizilazi iz svesnog i promišljenog prihvatanja. Prava tradicija nije ostatak prošlosti koja je bespovratno nestala, ona je živa sila koja pokreće i oblikuje sadašnjost.¹

Ovakvo shvatanje tradicije pretpostavlja pojam istorije kao razvoja, pri čemu su prenošenje i promena sinonimi - kao u reči *šana*, hebrejskom korenu Mišne.² Da ponovo citiramo Stravinskog: »Daleko od pukog ponavljanja onoga što je bilo, tradicija pretpostavlja stvarnost onoga što traje. Ona se javlja kao baština, kao nasleđe koje se prima pod uslovom da se sve učini da donese plodove pre nego što pređe na potomke.«³

Ovako shvaćena, tradicija (»gomilanje mudrosti kroz vekove«) predstavlja trajni izazov izvrsnosti budućih generacija. Od ovog izazova potiče istorijski napredak:

Brams je bio rođen šezdeset godina posle Betovena. Između njih dvojice, u svakom pogledu postoji velika razlika: oni se ne oblače isto, ali Brams sledi tradiciju Betovena, ne pozajmljujući njegovo ruho. Jer pozajmljivanje metoda nema nikakve veze sa pridržavanjem tradicije. »Jedan metod se zamenjuje drugim: tradicija se nastavlja kako bi se proizvelo nešto novo.« Na taj način, tradicija osigurava kontinuitet stvaranja.⁴

Ovo osobeno shvatanje tradicije, kao i ono što ga prati, od suštinskog je značaja za ispravno razumevanje judaizma. Kontinuitet Izraela, neprekinuti lanac prenošenja od Praotaca na Mojsija i od Mojsija, kroz bezbroj vekova pa do sve današnjeg dana, naša bitka da prenesemo nerođenim pokoljenjima poruku koju ipak artikulišemo i koju nikada nećemo moći u potpunosti da razumemo - sve ovo može imati smisla samo kada se u potpunosti shvati dinamika tradicije. Rabini su to odlično razumeli. Nasuprot popularnom shvatanju, neprekidni napredak - kao specifična dužnost osporavanja prošlosti - od suštinskog je značaja za rabinsku tradiciju: »Tora je previdela čast nekog mrtvog pravednika, u ime živog pravednika«, govorili su rabini, misleći pod tim da je ovaj drugi zaslužniji od prvog.⁵ Poredeći Arona sveštenika - jednog od najslavnijih likova jevrejske prošlosti - sa dva sveštenika kasnije generacije, rabini su zapazili da »da je Aron bio prisutan« u njihovo vreme, ova dva sveštenika, svaki »u *svom* pokoljenju, bili bi veći od Arona.«⁶ Napetost između poštovanja prošlosti i odanosti daljem napretku razrešava se u sledećem primeru koji navodi rabi Isak Leon ibn Sur (šesnaesti vek), jedan od vodećih talmudista svoga vremena, u ime njegovog savremenika, čuvenog jevrejskog humaniste rabi Solomona Almulija (pre 1485. - posle 1542.); Almulij je ovo preuzeo od čuvenog pisca rabi Avrama, sina rabi Cidkija Anava (1225 - 1291); on je ovo citirao pozivajući se na slavnog pravnika rabi Isaije di Tranija (oko 1200 -1260), koji je to čuo od »nejevrejskih mudraca«. Div, zahvaljujući svojoj visini, bolje vidi od patuljka. Ukoliko bi se patuljak popeo na ramena diva, video bi bolje od njega: »Na isti način, i mi ličimo na patuljke koji stoje na ramenima diva, budući da smo učili od njihove mudrosti. Mi, koji smo dalje istraživali (od svojih prethodnika), dobili smo ovo znanje zahvaljujući njihovom znanju, i na osnovu toga znamo sve što znamo.«⁷

BELEŠKE

Uvod

Uvodni citat je preuzet iz *Tehilat Piruš Šir a-Širim*, ed. M. Friedlander, *Festschrift zum ... Moritz Steinschneider* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1896), Odeljak na hebrejskom, p. 53.

1. *History and Jewish Historians* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1964), p. 279.

2. Pogledati u mojoj knjizi *Rabi Moše Jisrael Hazan* [na hebrejskom], (Haifa: Academic Publishers, 1978), pp. 113—115.

3. *History and Jewish Historians*, p. 76.

4. *Linguistic Variability and Intellectual Development*, prev. George C. Buck and Frithjof A. Raven (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971), p.24.

5. *Beitrage zu einer Kritik der Sprache*, vol. 3 (Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1902), p. 4.

6. *Language and Myth*, prev. Susanne K. Langer (New York: Dover Publications, 1946), p. 28. On je nastavio da se bavi ovom temom u tekstu "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought," u: *The Journal of Philosophy* 39 (1942): 309-327. O različitim značenjima logike i njhovoj primeni na lingvistiku, pogledati u: Robert M. W. Dixon, *Linguistic Science and Logic* (The Hague: Mouton and Co., 1963), pp. 59 ff. Pregled različitih gledišta na tu temu može se naći u: *Teoria del Lenguaje y Linguistica General* (Madrid: Editorial Credos, 1962), pp. 235—260.

7. Videti u: *Culture, Language and Personality* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970), pp. 78 ff. U vezi sa ovom temom, videti u: Barbara B. Lloyd, *Perception and Cognition* (New York: Penguin Books, 1973).

8. "Science and Linguistics," u: *Language, Thought, and Reality* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1956), p. 214.

9. Roman Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, prev. John Mepham (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1978), pp. 74-75.

10. "To Write: An Intransitive Verb?" u: *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972), p. 135.

11. Citirano u: Jeremy Campbell, *Grammatical Man* (New York: Simon and Schuster, Inc., 1982), p. 49.

12. *Sanedrin* 34a. Videti dolje, p. 120.

13. *Borges, Oral* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1979), p. 66.

14. *Eruvin* 13b; upor. *Hagiga* 3b.

15. *Course in General Linguistics*, prev. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill Book Company, 1966), pp. 99-100.

16. *Ibid.*, p. 84.

17. *Ibid.*, p. 91.

18. *Ibid.*, p. 87.

19. *Ibid.*, p. 91; cf p. 83.

20. *Ibid.*, p. 81.

21. *Ibid.*, p. 82.

22. Majmonid, *Mišne Tora, Mamrim*, I, 1-2.

23. *Pesahim* 6b; PT *Šekalim* VI, 1, 49d; *Roš a-Šana* I, 1, 56b; *Megila* I, 7, 70d; *Koelet Raba* I, 12 u *Midraš Raba* (Venecija, 5364/1604), 69b-c; upor. *Sanedrin* 49b. Ovaj princip primenjuje se i kada je u pitanju jedna jedina rečenica; upor. Komentar Seadje Gaona na

Petoknjižje, ed. Joseph Derenbourg, *Version arabe du Pentateuque* (Paris: Ernest Leroux, 1894), o Lev., 9:22, i *Megila* 18a. Videti i u: rabi Jom Tov as-Sibili, *Hiduše a-Ritva* (Nju Jork: Ocar Asefarim, 1959), o *Makot* 18b, s.v. *Mai*; upor. rabi Jošua Solomon Merkado Arditi, *Hina ve-Hisda*, vol. 1 (Izmir, 5624/1864), 134d.

24. *Sifre*, ed. Louis Finkelstein (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1969), #333, pp. 265—266. Informacija o paralelnim izvorima može se pronaći u istom delu, beleška 13.

25. *Sefer a-Mafteah*, ed. J. Goldental (Beč, 1847), 50a—b.

26. *Tosefta Roš a-Šana* I, 17 *ad fine*.

27. *Roš a-Šana* 25b; upor. *Sifre* #153, pp. 206—207.

28. Upor. *Avot de-rav Natan* [ubuduće: AdRN], ed. Salomon Šehter (Beč, 5647/1887), pogl. II, pp. 8—14 (svi citati i reference uzeti su iz verzije "A").

29. Videti: *Mišne Tora, Deot*, II, 4.

30. Videti dole, pp. 111—112.

31. *Še'elot u-Tšuvot Ribi Josef ibn Megas* (Solun, 5546/1786), #92, 13^o.

32. Videti dole, pp. 51-55.

33. Aron ben Moses ben Ašer, *Dikduk a-Teamim*, ed. S. Baer i H. L. Štrak (Jerusalim, 1970), #5, p. 6.

34. *Al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub*, ed. A. S. Yahuda (Leyden: E. J. Brill, 1912), II, 5, p.113 (II. 11—12).

35. *Toledot Jichak* (Riva di Trento, 5318/1558), 55a.

36. Mišna *Joma* I, 6. Standardna izdanja puna su grešaka. Tačan tekst sačuvan je kod Majmonida, *Piruš a-Mišnajot le-a-Rambam*, izdavač i prevodilac rabi Josef Kafih (Jerusalim: Mosad Harav Kook, 1967), 7 vols.; vol. 2, p. 240. U vezi sa razlikom između čitanja i *deraše*, videti u: PT *Berachot* II, 3, 4d: "Vi znate kako da pročitate, ali ne znate kako da protumačite (*JidRoš*)!"

37. Wayne C. Booth, *Critical Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 216.

38. *Course in General Linguistics*, pp. 65-67.

39. Ovo osvetljava Majmonidovu poziciju, kao i mišljenja izvesnih geoničkih autoriteta, koji *deraši* nisu dali status biblijskog propisa (*de-orajta*); videti u mom delu *Studies in the Mishne Tora* [heb.], (Jerusalim: Mosad Harav Kook, 1978), pp. 23 ff.

40. *Course in General Linguistic*, pp. 114 -117.

41. Videti dole, pp. 72-75. Analiza koja je pred nama baca svetlo na Jakobsonovu kritiku Sosira, izloženu u: Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, pp. 61—67.

42. *Taanit* 4a.

43. Videti *ibid.*, kao i *Berachot* 64a. Prema tome, reč *banaim* ili 'graditelji' u: Mišna *Mikvaot* IX, 6, rabi Johanan, u *Šabat* 114a, protumačio je kao "učenjaci koji su čitav svoj život posvetili izgradnji sveta." S vremena na vreme, poneki bi rabin dobio počasnu titulu "graditelj Tore"; videti u: PT *Joma* III, 5, 40c; *Gitin* VII, 3, 48d. U *Šir a-Širim Raba* I, 5 u *Midraš Raba* (Venecija, 5364/1604), 6c, reč *benot* ili 'kćeri' vezuje se sa rečju *binot* ili 'tumači'. O odnosu filozofije i građenja, videti u: Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking," u knjizi. *Poetry, Language, Thought*, prev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), pp. 145-161. U vezi sa analogijom filozofije i arhitekture, videti u: Jacques Derrida, "The Parergon," prev. Craig Owens, *October* 9 (1979): 15-16. U vezi sa odnosom sećanja i arhitekture u evropskoj tradiciji, videti dalje, pp. 32-33.

44. *Holin* 91a.

45. Videti u: *Rabi Jisrael Moše Hazan*, pp. 137-138.

46. Videti kod rabi Solomona ibn Adreta, *Hiduše a-Rišba al Agadot a-Šas* (Jerusalem, 5726/1966), pp. 114-119.

47. Videti dalje, p. 124.

48. Videti kod Samuel Davida Lucata, *Philoxenus [Oev Ger]* (Krakov, 1895), p.v. Pregled istorije hebrejskog jezika nalazi se u sjajno napisanom članku: E. Y. Kutscher, "Hebrew Language," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, cols. 1590-1607.

49. *Borges, Oral*, p. 66.

50. Videti u: PT *Megila* IV, 5, 75b, kao i u *Mišne Tora, Tefilla* XII, 6.

51. Videti u: PT *Megila* IV, 1, 74d, kao i u mom članku: "Targumim and Halakha," *Jewish Quarterly Review* 66 (1976): 23-26; uporediti sa dragocenim komantarom rabi Natana, pod nazivom Ab a-Ješiba, *Piruš šiša Sidre Mišna* (Jerusalim: El a-Mekorot, 5716/1956), *Megila* IV, 7a, kao i sa beleškom 5.

52. Mišna *Avoda Zara* II, 5. U vezi sa zaleđem ovog odlomka, videti tekst: Saul Lieberman, "Mišnat Šir a-Širim," u: Gershom C. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965), pp. 125-126. Budući da se razlika između javnog i privatnog čitanja nije više pravilno izvodila, komentatorima je promakao smisao ovog odlomka; videti kod rabi Isaka bar Šešeta, *Tešuvot a-Rivaš* (Konstatinopolj, 5307/1547), #284. Trebalo bi primetiti da je masoretski tekst sačuvao dve različite grupe prozodijjskih znakova (*teamim*) i vokalizacije za deset zapovesti, jednu za javno, a drugu za privatno čitanje. U vezi sa analizom ovih varijanti videti kod rabi Menahema de Lonzana, *Or Tora* (Amsterdam, 5419/1659), 10a-b. Upor. *responsu* rabi Mošea ben Habiba, *Kol Gadol* (Jerusalim, 5667/1907), #33, 17a, u kojoj se previda ova temeljna razlika, pa se dolazi do zaključka da je čitanjem jednog jedinog stiha (koji se, s obzirom na prozodijjske znakove koji se upotrebljavaju za privatno čitanje, čita kao tri stiha, ali, s obzirom na prozodijjske znakove koji se upotrebljavaju za javno čitanje, mora da se čita kao jedan jedini stih), ispunjeni su minimalni zahtevi za javno čitanje tri stiha. Samaritani imaju drugačiju grupu oznaka za kantilaciju namenjenih javnom čitanju; videti: Johanna Spector, "The Significance of Samaritan Neumes i Contemporary Practice," *Studia Musicologica* VII (1965): 143-144. U nekim sefardskim zajednicama na Bliskom Istoku sačuvana su dva različita stila muzičkih oznaka za Petoknjižje, jedan za privatno čitanje, a drugi za javno čitanje. U Egiptu i Tunisu jedan drugi stil kantilacije koristi se za javno čitanje Proroka (*aftara*).

53. Prema tome, *deraša* prethodi čitanju; videti dalje, p. 134.

54. *Berachot* 31b, *Kidušin* 31a i paralelna mesta. Informacija o drugim izvorima može se pronaći u delu rabi Isaka Lamprontija, *Pahad Jichak*, vol. 2 (Venecija, 5513/1753), 78a-b. Izvesni talmudski autoriteti suprotstavljali su se ovom principu; videti *Nedarim* 3a. Međutim, iza toga je stajao konsenzus mišljenja; videti *Makot* 12a. Ovaj sukob se ne odnosi na važenje samog ovog principa, već jedino na njegovu primenljivost. Nastavljajući raspravu između škole rabi Jišmaela i rabi Akive (videti dole, beleške 98, 99) bilo je onih koji su tvrdili da, dok Tora govori ljudskim jezikom, *deraša* ne bi mogla da se primeni na elemente bez leksičkog značenja, kao što su sintaktičke partikule i idiomatski izrazi. Za rabi Akivu i njegovu školu, iako Tora govori ljudskim jezikom, *deraša* se može primeniti na ove reči; videti: *Sanedrin* 90b; *Kidušin* 17a, itd. Ovaj su princip zagovarali rabi Menahem ben Saruk, *Mahberet Menahem*, ed. Heršel Filipovski (Edinburg, 1854), 54a i Majmonid, *Piruš a-Mišnajoš*, vol. 4, p. 211; *Mišne Tora, Jesode a-Tora*, I, 9; *Dalat al-Hairan* (odnosno: *Guide*), ed. Joel i Munk (Jerusalim, 1931), I, 26, p. 27 (I. 20); 33, p. 48 (II. 9-10); 46, p. 68 (I. 1).

55. *Sanedrin* 99b. Neki su, kako se navodi na istom mestu, povezivali to sa onim koji "otkriva Toru u smeru suprotnom onom koji zakon propisuju" (*megale panim ba-Tora Še-lo ka-alaha*).

56. Videti: dalje, p. 13-15.

57. "... Čovek stanuje u poeziji..." u: *Poetry, Language, Thought*, p. 214.

58. *Piruš al a-Tora*, (Venecija, 5307/1547), 113b-c; upor. *Toledot Jichak*. 64b; i dole, p. 59-60.

59. Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos* (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), pp. 93-94.

60. Videti moj članak "Job and Situational Morality," *Judaism* 19 (1970): 219-225.

61. Kostas Papaioannou, "Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos," *Diogenes* 25 (1959): 9.
62. *Ibid.*, p. 5.
63. *Sanedrin* 65b.
64. *Bava Batra* 10a.
65. *Midraš Tanhuma*, ed. Solomon Buber, 2 vols. (Vilna, 5645/1885); *Tazria* VII, vol. 2, p. 18.
66. *Ibid.* Pravilo koje se primenjuje na lečenje, videti: *Midraš Šemuel*, ed. Salomon Buber (Krakov, 5653/1893), IV, 7, p. 54; ali i na proučavanje Tore, videti R. Manasseh Ben Israel, *The Conciliator*, prev. E. H. Ludo (London, 5602/1842), 2, pp. iii–iv.
67. Giambattista Vico, *The New Science*, prev. Thomas Goddard Bergin i Max Harold Fisch (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968), 311, p. 96. U vezi sa ovim bitnim problemom, videti Rodolfo Mondolfo, *Il "verum factum" prima Vico* (Napulj: Guida, 1969).
68. "The Divorce between the Sciences and the Humanities," *Salmagundi* 27 (1974): 24; videti idem, *Vico and Herder* (New York: The Viking Press, 1976), pp. 99–103.
69. *Megila* 28b; upor. *PT Megila* I, 7, 70d.
70. Upor. dole, pp. 89–90.
71. Budući da su pozitivni atributi posledice procesa transformacije, Bog bi trebalo da se shvati negativno, kao ono što nije; videti dole, pp. 78–81.
72. Videti dole, p. 29–32.
73. Rabi Moše Albelda, *Olat Tamid* (Venecija, 5360/1600), 103b.
74. Videti dole, p. 42.
75. *Of Grammatology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press), p. 65.
76. Videti dole, p. 82–83. Ovo vodi ideji o svetom kao "svetom drugom"... koje se u potpunosti nalazi s one strane običnog, razumljivog i poznatog." (Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, prev. John W. Harvey [New York: Oxford University Press, 1958], p. 26). Slično je izloženo i u: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, prev. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1959), p. 11: "Čovek počinje da biva svestan svetog, zato što se ono manifestuje, pokazuje kao nešto potpuno drugačije od profanog." Za Hebreje, međutim, ova svest ne bi smela da se pretvori u ošamućenost, već bi trebalo da bude osnova mudrosti i artikulacije.
77. *Piruš a-Mišnajot*, vol. 2, p. 337.
78. *Course in General Linguistic*, p. 78.
79. *Sanedrin* 21b. kao što reč *carmina* pokazuje, i stari Rimljani poistovećivali su "zakon" sa "pesmom"; videti u: *New Science* 1036–1037, p. 390; upor. *ibid.*, p. 386 (Zaključak); 469, p. 157. Radi poređenja hebrejske i rimske tradicije u pogledu te stvari, videti kod rabi Elija Benamozega, *Em la-Mikra*, 5 vols. (Leghorn, 1862–1863), vol. 5, 120a–121b.
80. Videti dole, pp. 7 - 8.
81. U modernim vremenima ovaj rascep doveo je do onoga što Hose Ortega i Gaset naziva "varvarstvom specijalizacije", "stvarnim razjedinjavanjem znanja" (*The Revolt of the Masses*, prevodilac nepoznat [New York: W. W. Norton and Company, 1957], p. 111). Specijalista je definisan na sledeći način:
- To je onaj koji je, izvan svega onoga što bi trebalo da se zna da bi se bio čovek od autoriteta, upoznat samo s jednom naukom, i čak i u okviru te jedne jedine nauke poznava samo onaj mali kutak u kojem se bavi aktivnim istraživanjem. On čak proglašava za vrlinu to što nema nikakvog pojma o onome što se nalazi izvan skućene teritorije koju on obrađuje, i naziva "diletantizmom" svaku radoznalost usmerenu na opšti sistem znanja (*ibid.*, p. 110).

Jedan od najznačajnijih aspekata specijaliste jeste "stanje 'neslušanja'": "Stvarajući od njega specijalistu, civilizacija ga je učinila hermetičnim i samozadovoljnim unutar njegovih

ograničenja; međutim, samo ovo unutrašnje osećanje sopstvene nadmoći i vrednosti učiniće da poželi prevlast izvan svoje specijalnosti" (ibid., p. 112).

82. *Guide*, I, 72, p. 127 (I. 10).

83. Međutim, svaka stvar ima sopstvenu individualnu svrhu, nezavisno od ostalih tvorevina; vidi ibid., III, 13. Dvostruka svrha odgovara leksičkom smislu izolovanih reči i semantičkom smislu koji ona dobija kao deo konteksta; videti dole, pp. 76-78. U vezi sa tim da je čovek nesvestan svoje kosmičke svrhe videti u Borhesovom delu "Šah", dole citiranom, p. 67.

84. Videti dole, pp. 63-64.

85. *The New Science* 401, p. 127. U vezi sa drugim shvatanjima *logosa*, videti dole, p. 24.

86. Videti: Newton Garver, "The Philosophy of Jacques Derrida," *The Journal of Philosophy* 74 (1977): 667-668.

87. Videti dole, pp. 7-8 poglavlje III, odeljak 2, beleška 65.

88. Videti: Jacques Derrida, *Dissemination*, prev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 61-71.

89. Videti: Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, prev. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971), p. 57. Upor. dalje: poglavlje III, odeljak 2, beleška 65.

90. Videti: *Of Grammatology*, p. 20.

91. O različitim vrstama pogrešnih tumačenja, videti: *Critical Understanding*, pp. 277-339.

92. *Of Grammatology*, pp. 144-157.

93. *Borges, Oral*, p. 16.

94. *The Critique of Judgement*, prev. James Claredon Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 68.

95. "The Pargeron," p. 26.

96. Ibid., p. 21.

97. Ibid., p. 33; upor.edi: p. 37, beleška 20.

98. *Pesahim* 22b i paralelna mesta; *Sanedrin*, 51b.

99. *Menahot* 29b.

100. U sinagogama sada obično postoje dva čitača: jedan čita kraj Tore a drugi njen početak. Ovaj običaj temelji se na pogrešnoj verziji *Mišne Tora*, *Tehila*, XII, 23; videti dragocenu primedbu rabi Josefa Kafiha, *Piruš a-Mišnajot*, vol. 2, p. 359, beleška 5. Izvorno, jedan čitalac čita oba odeljka Tore, kao što je uobičajeno u Libanskoj sinagogi; videti kod rabi Avrama Adadija, *Vajikra Avraam* (Lghorn, 5625/1865), 123b. (To je običaj i u Jemeničanskoj sinagogi.) Da bi se naglasila kružna međupovezanost Tore, u Sefardskoj sinagogi bilo je uobičajeno da rabin održi propoved povezujući kraj i početak Tore; na primer, videti kod rabi Hajima Palađija, *Hajim Tehila* (Solun, 5560/1800).

101. Videti gore, pp. xvii-xviii.

I: Pisanje i grafiti

Citat na početku potiče iz teksta *Du Désert au livre* (Paris: Pierre Belford, 1980), p. 108.

1. Videti dole, pp. 76-78.

2. Videti dole, pp. 77-78.

3. Videti dole, p. 76.

4. Philo, *The Migration of Abraham*, XII, 71, (Loeb Classical Library), vol. 4., p. 173; slično gledište izrazio je u svom delu *On the Life of Moses*, II, xxv, 127, (Loeb Classical Library), vol. 6, p. 511; upor. ibid., 129. U vezi sa filonskim *logosom*, videti dole, pp. 23-24.

5. *Borges, Oral*, p. 18; upor. njegovo delo *La Cifra* (Buenos Aires: Emecé, 1981), p. 44, *in fine*. Videti dole, pp. 118-122.

6. Videti dole, p. 120.
7. Videti dole, p. 78. i pp. 72-73, 120, 122.
8. Upor.. *Du Désert Au Livre*, p. 67; kao i njegovu *The Book of Questions*, prev. Rosemarie Waldrop (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1976), pp. 25-26, 52; i *ibid.*, p. 35.
9. O ovoj temeljnoj ideji, videti: Harold D. Laswell, "The Language of Power," u: *Language of Politics*, ed. Harold D. Laswell and Nathan Leites (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1968), pp. 10-14.
10. *Ibid.*, p. 13.
11. "Why Be Quantitative?", *ibid.*, p. 51.
12. *Ibid.*, p. 52.
13. S obzirom na specifični problem koji ovaj tip kulture predstavlja za Jevreje, kao i na strategiju koju su Sefardi razvili, videti moj tekst "Introducing the Materials of Sephardic Culture to Contemporary Jewish Studies," *American Jewish Historical Quarterly*, 63 (1974): 340-345.
14. Elias Canetti, *Crowds and Power*, prev. Carol Stewart (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1973), p. 32.
15. *Ibid.*, p. 199.
16. Seadja Gaon, *Al-Amanat val-Itikadat*, ed. i prev. rabi. Josef Kafih (Jerusalim, 5730/1970), p. 132.
17. *Crowds and Power*, p. 208.
18. *Ibid.*, p. 209.
19. *Du Désert au Livre*, p. 131; upor. pp. 142, 145, 146.
20. *Ibid.*, p. 101.
21. *Ibid.*
22. Videti dole, pp. 82, 116-117.
23. "From Dread to Language," u: *The Gaze of Orpheus*, prev. Lydia Davis (New York: Station Hill Press, 1981), p. 5.
24. *Ibid.*, p. 15.
25. Videti: *ibid.*, pp. 7 ff.
26. Videti dole, poglavlje III, odeljak 2.
27. *Crowds and Power*, p. 209. O motivu "pustinje" u rabinskoj misli, videti *Midraš Tanhuma, Šemot*, XII, vol. 2, p. 7; upor. *Olat Tamid* 58d.
28. Ovaj epitet povremeno se pridavao hrišćanima. Preislamski Arapi, poput modernih budista u Aziji, smatrali su da je teško napraviti razliku između judaizma i hrišćanstva.
29. Videti *Avoda Zara* 17a, itd.
30. Rabi Cansinos-Assens, *Bellezas del Talmud* (Buenos Aires, 1945), pp. 18-19.
31. Elias Canetti, "The First Book: *Auto-da-Fé*," u: *The Conscience of Words*, prev. Joachim Neugroschel (New York: Seabury Press, 1979), p. 203.
32. Videti: *ibid.*, p. 213; upor. p. 203.
33. "Gerg Büchner," u: *The Conscience of Words*, p. 193.
34. Videti gore, p. 4.
35. *The Conscience of Words*, p. 193.
36. Arnaldo Momigliano, "The Fault of the Greeks," u: *Essays in Ancient and Modern Historiography*, (Middletown, Ct.: Wesleyan University Press, 1982), p. 17. Upor. *Rabi Jisrael Moše Hazan*, p. 38, beleška 7.
37. *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 13.
38. *Ibid.*, p. 18.
39. *Ibid.*, pp. 20-21. Do sličnog zaključka došao je i Emil Benvenisti, u delu *The Persian Religion* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Guenther, 1929), p. 118: "Međutim, iz ovoga ne sledi da su Grci poznavali i jedan jedini oblik persijske religije." I dalje, p. 119: "Velika usluga koju su nam grčki istoričari učinili sastoji se u tome što su nam pomogli da zamislimo

[kurziv naš] religijsku aktivnost, raznovrsnost i kompleksnost inovacija tamo gde bi mi bili skloni da vidimo samo dogmatsku uniformnost i beživotno predanje."

40. *Problems in General Linguistics*, p. 57.

41. *Ibid.*, pp. 61-62; upor. dole, poglavlje III, odeljak 2, beleška 65.

42. Upor. dole, poglavlje II, odeljak 2, beleška 10.

43. Videti dole, pp. 73-74.

44. *Forty Centuries of Ink* (New York: Banks Law Publishing, 1904), p. 19. Videti: Ernst Robert Curtius, *European Literature in the Latin Middle Ages*, prev. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 304. Iz ovoga je očigledno zbog čega nema neke značajnije studije o mestu usmene tradicije kod Grka i Hebreja - baš kao ni o objavljivanju procedura njihovih tekstova: to ne bi moglo da se preduzme bez hvatanja u koštac sa ovom fundamentalnom razlikom. Upor. dole, pp. 110f.

45. Ovaj stav je očigledan čak i kod nekih od najlučdnijih mislioca našeg vremena. Videti: Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of the European Man," u: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, prev. Quentin Lauer (New York: Harper Torchbook, 1965), p. 171; na tom mestu Husserl tvrdi da u drugim kulturama znanje o svetu "jeste i ostaje mitsko-praktično u svojim logičkim vezama, i za nekoga koji je odgojen na naučnim oblicima misli koji su otpočeli u Grčkoj i koji su se progresivno razvili u modernim vremenima, predstavlja grešku da se govori o indijskoj i kineskoj filozofiji" (videti belešku prevodioca). Na sličan način, on odbacuje gledište po kojem se "grčka nauka, posle svega, ne razlikuje od njih... Danas postoje sve vrste studija o indijskim, kineskim i drugim filozofijama, studije koje ove filozofije izjednačavaju sa grčkom filozofijom. ... Još uvek, ne bi smelo da se dopusti da se intencionalne dubine prikriju onim što predstavlja puku morfološko saopštavanje i da postanu slepe u odnosu na najsuštinskije principijelne razlike." (p. 164). Dok druge kulture pukušavaju (uzalud, kako se pretpostavlja) "neprekidno da se evropeizuju... ukoliko mi sebe na pravi način razumemo, nikada nećemo, na primer, da se indijanizujemo" (p. 157). Rečeno nam je da "Duhovni *telos* evropskog čoveka ... leži u beskonačnosti..." (p. 158). U isto vreme, Husserl priznaje da "evropski narodi" - koji su isključivi posednici "Filozofije" - postaju "bolesni; sama Evropa, kažu oni, nalazi se u kritičnom stanju" (p. 150). Na patetičan način, "lek" koji on preporučuje - "da bi se čovečanstvo ponovo pridiglo (čitaj: evropski čovek) kroz univerzalni naučni um" - i "da se tako transformiše u jednu radikalno novu čovečnost (najverovatnije: neindijanizovanu, itd.)" (p. 169) - ukorenjen je u rionolingvizmu: na prvom mestu, to je sam onaj izvor koji je doveo do "krize".

46. "A Piedmontese View of the History of Ideas," u *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 7.

47. "The Total Library," u: *Borges: A Reader*, ed. Emir Rodriguez Monegal and Alastair Reid (New York: F. P. Dutton, 1981). p. 96; upor. *Six Lectures on Sound and Meaning*, p. 20.

48. Videti dole, p. 120. o zaleđu ovog istoričara, videti u: *Judaism and Hellenism*, prev. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1974), pp. 92-95.

49. Videti: Elie Benamozegh, *Morale Juive et Morale Chrétienne* (Paris: Michel Lévy Frères, 1867), p. 339. U vezi sa ovom vrstom terminologije, koju su na Arabijskom polustrvu uveli Jevreji, videti dragocenu studiju A. S. Yahuda, "A Contribution to Qur'an and Hadith Interpretation," *Ignace Goldziher Memorial Volume*, vol. 1 (Budimpešta, 1948), pp. 280-308.

50. PT *Sanedrin X*, 1, 28a. Što se tiče kantilacija Tore, videti: *Du Désert au Livre*, pp. 41, 131-132. Uprkos tome, prema popularnim shvatanjima, to nema nikakve veze sa muzikom - videti: *ibid.*, pp. 41-42; ili pevanjem - videti: *Sanedrin 101a*, gde je pevanje teksta Tore eksplicitno zabranjeno.

51. Videti dole, poglavlje IV, odeljak 2, beleška 30.

52. Mišna *Sanedrin X (XI)*, 1. Seadja Gaon bio je žestoko kritikovan što je dodavao *teamlim* ili 'kantilacijske oznake' nekim svojim sastavima; videti: *Sefer a-Galuj*, ed. Abraham

E. Harkavi, u: *Zihron la-Rišonim*, vol. 3 (Petrograd, 1892), pp. 130-133, 162-163; on je odbacio ove kritike, tvrdeći da se tu radi samo o tehničkim stvarima.

53. Postoje različita mišljenja u pogledu autorstva ovog dela. F.N. Adler ga pripisuje rabi Judi ibn Barzilaju al-Bargeloniju. Međutim, drugi učenjaci imaju drugačije poglede na to; videti: *The Majmonid Book of Tarbiz* [Heb.] (Jerusalem: The Hebrew University, 1935), beleška urednika, pp. 185-187. Ova tema zahteva dalje istraživanje. U svakom slučaju, ono nije napisano posle jedanaestog ili dvanaestog veka.

54. *An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible* [Heb.], ed. Elkan Adler (Oxford, 1897), p. 38; videti dole, poglavlje V. odeljak 1, beleška 8.

55. Ova *responsa* Haje Gaona objavljena je u: *Toratan šel Rišonim*, ed. Hajim M. Horovic (Frankfurt a. M.: Slobotzky, 1881), drugi deo, p. 40.

56. Videti dole, p. 135.

57. Videti dole, pp. 136-137.

58. *Du Désert au Livre*, p. 118.

59. Videti: *ibid.*, p. 18; upor. pp. 54, 69, 75, 118, 134, 153.

60. *Ibid.*, pp. 40-41.

61. Videti dole, p. 136.

62. *Guide*, II, 33, p. 256 (I. 13).

63. *Ibid.*, p. 257 (II. 3-4).

64. U vezi sa trostrukim smislom reči *šema*, videti kod rabi Jošue ibn Šueba, *Derašot al a-Tora*, (Konstatinopolj, 5283/1323), [7a]. Upor. dole, pp. 14, 56-57.

65. Videti dole, p. 136.

66. Za još detalja, videti dole, pp. 136-138.

67. Upor. dole, pp. 136-138.

68. *Morale Juive et Morale Chrétienne*, p. 342.

69. Videti u: *Du Désert au Livre*, p. 118.

70. Videti dole, pp. 133-134.

71. Videti dole, poglavlje V, odeljak 1, beleška 28.

72. Videti dole, poglavlje V, odeljak 1, beleška 29.

73. Videti *Du Désert au Livre*, p. 64; upor. *ibid.*, pp. 18, 54, 69, 75, 106, 122, 135.

74. Videti dole, pp. 123-124.

75. *Kitab al-Rad Val-Dalil fil-Din al Dalil* [Kuzari], ed. H. Banet (Jerusalem: The Magnes Press, 1977), II, 32, p. 64; upor. *ibid.*, III, 9 ff.

76. *Igeret Teman*, ed. A. S. Halkin (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1952), pp. 14 ff.; upor. *Guide*, Uvod, p. 7 (I. 10).

77. Videti dole, pp. 123-124.

78. *Piruš a-Mišnajot, Avot I*, 3, vol. 4, p. 410.

79. *Igeret Teman*, p. 12.

80. rabi Samuel de Ukeđa, *Midraš Šemuel* (Amsterdam: 5472/1712), 60b.

81. Mišna *Taanit IV*, 5; *Negaim VII*, 1.

82. Mišna *Avot I*, 1; *Šabat* 86a.

83. *Bava Mecia* 59b.

84. *Mišne Tora, Jesode a-Tora, IX*, 4.

85. Videti dole, pp. 123-124.

86. U hebrejskom prevodu, p. 161 (I. 15): *ve-timserenu be-kabala*.

87. *Sefer a-Galuj*, p. 163.

88. Mišna *Avot I*, 1.

89. Videti dole, pp. 123-124.

90. *Sanedrin* 59a. Upor. *Sifra* (New York: Om Publishing, 1946), *Ahare Mot*, XIII, 86b.

91. *Hagiga* 13a. Da bi se shvatio tačan smisao ovog odlomka, videti učenu raspravu rabi Hajima Paladija, *Ree Hajim*, vol. 2 (Izmir, 5624/1864), 85b ff.

92. *Sanedrin* 59a; videti dole, p. 50.

93. *Tanhuma, Vajera* VII, vol. 1, p. 88. Paralelni izvori ovog odlomka, kao i neki dragoceni uvidi, mogu se naći u: Jakob J. Petuchowski, "Judaism as 'Mystery'—the Hidden Agenda?" *Hebrew Union College Annual* 52 (1981): 151.

94. Upor. gore, pp. 3-4.

95. Citirano u njegovom komentaru u vezi sa *Sanedrin* 32a.

96. *Mišne Tora, Mamrim*, II, 1, kao i komentar rabi ibn Abi Zimre, ad loc. Videti u: *Studies in the Mishne Tora*, pp. 31-32.

97. Videti u: *Studies in the Mishne Tora*, pp. 183-193. Isti princip primenjuje se i na interpretaciju Talmuda i drugih pravnih izvora: on se ne može primeniti vertikalno. U Uvodu *Mišne Tora*, Majmonid je rekao:

Na isti način, ukoliko je jedan od Geonima (odnosno neki rabinski autoritet) učio da zakon može da se tumači na ovaj način, ali je drugi sud kasnije ustanovio kako izgleda da to (nije bila svrha) zakona formulisanog u Talmudu, oni ne bi trebalo da usvoje (gledište) ranijeg autoriteta. Oni bi pre (trebalo da slede gledište) koje deluje razumnije, bilo da pripada ranijem ili kasnijem (autoritetu).

98. Vidi gore, p. 13.

99. Vidi Anwar C. Chejne, "Arabic: Its Significance and Place in the Arab Muslim Society," *The Middle Eastern Journal* 19 (1965): 447-470.

100. Videti gore, pp. 50-51.

101. Videti u: "The Absence of the Book," u *The Gaze of Orpheus*, p.151; upor. dole, p.120.

102. Vidi *ibid.*, pp. 145, 147; i dole, p. 132.

103. Videti dole, pp. 111, 132-133.

104. Videti dole, poglavlje IV, uvod, beleška 18.

105. Videti u: "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," p. 36.

106. Ova ideja je na predivan način izražena u jednom zapisu koji se nalazio na ulazu u jednu antičku biblioteku, i u kojem Muze govore, misleći na knjige: "Mi smo tu da ih čuvamo; ali nek nam dođe onaj ko ih istinski voli: bršljenom ćemo ga ovenčati." (*European Literature in the Latin Middle Ages*, p. 306).

107. Videti dole, poglavlje V, odeljak 1, beleška 24.

108. Upor. *Du Désert au Livre*, p.120; kao i gore, pp. 10-11.

109. Videti u: Paul de Man, "A Modern Master," *The New York Review of Books* 3 (19 November 1964): 8-10.

110. "I, a Jew," u: *Borges: A Reader*, p. 65.

111. *The Book of Questions*, p. 101; upor. Jabès, "Judaisme et Écriture, *L'Écrit du Temps* 5(1984): 5-16.

II: Semiologija i metafizika

Uvodni citat potiče iz: *Las Excelencias y Calumnias de Los Hebreos* (Amsterdam, 1679), 317a-b.

Odeljak 1: Nijeto i autonomija prirode

1. Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (London: Oxford University Press, 1978), p. 125. O uticaju časovnika na srednjovekovno mišljenje, videti: Jean Gimpel, *The Medieval Machine* (New York: Penguin Books, 1976), pp. 147-170; kao i Carlo M. Cipolla, *Clocks and Culture* (New York, London: W. W. Norton and Company, 1978).

2. Videti: Ian C. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1971), pp. 40-41.

3. Videti dole, beleška 5.

4. O Nijetu, videti monografiju Džekoba J. Petučovskog, *The Theology of Haham David Nieto* (New York: Ktav Publishing House, 1970). Za Nijeta, teorija koja objašnjava neki naučni princip ili fizičku pojavu naučno je beznačajna. Ona ima samo pedagošku svrhu, da pojmovno izrazi naučni zakon, ali ne može da iscrpi fizičku pojavu, niti da verbalizuje naučni zakon. (Drugim rečima, kada su u pitanju fizičke pojave, ljudski jezik je potpuno nevažan i nužno je metaforičan.) Po njegovom mišljenju, teorija se može koristiti u pedagoške svrhe, čak i kada nije u skladu sa objektivnom stvarnošću. On je na taj način odbranio kosmografiju rabina, pošto ona omogućava da se pojmovno izraze astronomski principi koji su od značaja za jevrejski zakon, iako je objektivno pogrešna; videti njegovo delo *Mate Dan* (London, 5474/1714), V, 13 ff., 182a. Iz tog razloga on nije bio spreman da prihvati Kopernikov opis sunčevog sistema, iako ga je smatrao u suštini ispravnim (videti *ibid.*, V, 4, 181a ff.), kada se nalazio u suprotnosti sa jevrejskim predanjem; videti *ibid.*, IV, 130 ff., 129a; upor. međutim, *The Theology of Haham David Nieto*, pp. 59-63.

5. *De La Divina Providencia* (London, 5476/1716), p. 16.

6. *Ibid.*, pp. 19-20; upor. *Studies in the Mishne Torá*, p. 166, beleška 3, kao i p. 216, beleška 4.

7. *De La Divina Providencia*, pp. 20-21, 35, 40, 111-115, 137, 165-166, 171.

8. *Ibid.*, pp. 166-167.

9. *Ibid.*, pp. 87-92.

10. *Ibid.*, pp. 23-28. O izvoru ovakvog shvatanja prirode, videti: *Guide*, II, 48.

11. *Respuesta*, p. 5, štampana zajedno sa njegovim delom *Decision* (London, 5465/1705).

12. *De La Divina Providencia*, p. 33; upor. p. 56.

13. *Ibid.*, p. 137; upor. p. 16.

14. *Ibid.*, pp. 76, 77, 80, 81, 83.

15. *Ibid.*, pp. 104-105.

16. Videti: *ibid.*, p. 129.

17. *Ibid.*, p. 105.

18. *Ibid.*, pp. 171-174.

19. *Ibid.*, p. 174.

20. Videti: *ibid.*, pp. 169-171. U vezi sa izvorima ovog objašnjenja, videti kod rabi Josefa Jabesa, *Piruš Le-Sefer Teillim* (Solun, 5331/1571), XIX, s.v. *Jom* (21b).

21. Upor. *De La Divina Providencia*, p. II. Videti dole, pp. 25-26.

22. U vezi sa ovim slučajem, videti *The Theology of Haham David Nieto*, pp. 15-17; Leon Roth, "The Eighteenth of the Published *Responsa* of Hacham Zevi," *Dissertatio ex Chronicis Spinozani* 1 (1921): 278-282.

Odeljak 2: Ontološka i semiološka shvatanja Vaseljene

1. Videti: *Mišna Avot*, V. 6; *Olijot de-Ribbi Akiva* (Korzec, 3545/1785), 4a, 16a-17a.

2. Videti dole, p. 26.

3. Upor. dole, odeljak 6, beleška 14.

4. Upor. dole, p. 59.

5. *Neophyti* 1, ed. Alejandro Diez Macho, vols. 1-6 (Madrid i Barcelona: Consejo de Investigaciones Científicas, 1968-1979); Pon. zak., 33:27b.

6. Videti *ibid.*, Pos., 1:1, 16, 25, 27; 2:2, itd.; 12:7a; 17:7; 18:1; Izl., 19:9; Lev., 9:4; Br., 22:9; Pon. zak., 32:15, 18, 39.

7. Videti: *Onkelos Lev.*, 8:35; 18:30b.

8. Videti: *Neophyti* Pos., 19:24, 38:10; Pon. zak., 26:18; 32:25, 36, 38, 39a, 40, itd.

9. Videti *ibid.*, Pon. zak., 32:30. O *Memra* u *Targumim*, videti u odličnoj monografiji čiji je autor Domingo Muñoz León, *Dios-Palabra* (Granada: Santa Rita, 1974).

10. *Cratylus*, 387b; u: *The Dialogues of Plato*, prev. B. Jowett (New York: Random House, 1937), 2 vols., vol. 1, p. 177; upor. Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared*

with Greek (New York: W. W. Norton i Co., 1970), pp. 67-69. O *logosu* kao *apofansi*, to jest, dopuštanju da se stvari vide onakve kakve jesu, videti: Joseph J. Kockelmans, "Language, Meaning i Ek-sistence," u: *On Heidegger and Language*, ed. i prev. Joseph H. Kockelmans (Evanston: Northwestern University Press, 1972), pp. 17-25. Dinamička definicija čovekovog *logosa*, može se pronaći u: Philo, *The Migration of Abraham*, XIII, 71, p. 173; gore citirano, p. 2.

11. Videti: Harry Austryn Wolfson, *Philo*, vol. 1 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1948), p. 236.

12. Videti: *On the Creation*, V-IX, 20-31 (Loeb Classical Library, vol. 1, pp. 17-25; upor. J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, vol. 1 (Breslau, 1874), pp. 73 f.

13. *Allegorical Interpretation*, III, 31, 96 (Loeb Classical Library) vol 1, p. 365.

14. *The Migration of Abraham*, I, 6, p. 135. Na sličan način, Filon je u *Dekalogu* (Loeb Classical Library), vol 7, XI, 47, p. 31, primetio da "ono što Bog kaže nisu reči već dela"; i u: *On the Life of Moses*, I, XLIX, 283, p. 423: "jer reč Njegova je Njegovo delo."

15. Videti *Philo*, vol. 1, p. 326.

16. Upor. *ibid.*, p. 230.

17. Upor. *ibid.*, p. 253.

18. *Guide*, I, 66, p. 110.

19. *Ibid.*, pp. 110-111.

20. Videti gore, odeljak 1, beleška 21.

21. *De la Divina Providencia*, pp. 21-22.

22. *Ibid.*, p. 22.

23. *Ibid.*, pp. 22-23.

Odeljak 3: Semiologija i interpretacija

1. *Hazut Kaša* (Sabioneta, 5312/1532), 16a.

2. *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, vol. 3 (London, 1765), p. 94.

3. O proizvoljnosti jezičkog znaka, videti dole, poglavlje III, uvod, beleške 12-14; i odeljak 3, beleške 40-42.

4. Videti: Mišna *Šabat* XII, 3.

5. Upor. *Hebrew Thought Compared with Greek*, pp. 201-202. Naročito među teolozima, razlika između hebrejskog i grčkog načina mišljenja i percepcije bila je preterano isticana i preuveličana; videti, na primer, rabi Bulmann, u: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Kittel (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933), s.v. *Ginósko*, pp. 689-714. Razborita i veoma inspirativna zapažanja o tom predmetu mogu se naći u: Arnaldo U. Momigliano, "Time u Ancient Historiography," u: *Essays in Ancient and Modern Historiography*, pp. 179-204.

6. Upor. Karl Pribram, *Languages of the Brain*, (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1971), p. 305.

7. *Ibid.*, p. 308.

8. *Ibid.*, p. 332.

9. *Ibid.*, p. 350.

10. *Ibid.*, p. 351.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

Odeljak 4: Vizuelno i auditivno mišljenje

1. Videti: *Hebrew Thought Compared with Greek*, pp. 113-122.

2. Videti *ibid.*, pp. 200 ff.

3. Videti: moj članak "Some Observations on the Character of Classical Jewish Literature," *Journal of Jewish Studies* 33 (1977): 32.

4. Videti: *Hebrew Thought Compared with Greek*, pp. 76-84
5. Upor. *ibid.*, p. 87.
6. Videti: Heinrich Graetz, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, ed. Ismar Schorsch (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975), pp. 68-69.
7. Takođe videti: *Midraš Teilim*, ed. Salomon Buber (New York: Om Publishing, 1947), LXX, 161a; CXLIX, 270a, gde "videti Boga", kako se čini, treba da označi "iskustvo Božijeg prisustva" u pozitivnom smislu.
8. Videti moj članak "The Hebrew Personal Pronouns," *Perspectives on Jews and Judaism*, ed. Arthur A. Chiel (New York: The Rabbaical Assembly, 1978), p. 48.
9. A. A. Luria, *Human Brain and Psychological Process*, prev. Basil Haigh (New York and London: Harper & Row, 1966), p. 74.
10. *Ibid.*, p. 75.
11. *Ibid.*, p. 74.
12. Videti: *ibid.*, pp. 103-115.
13. *Ibid.*, p. 105.
14. Videti: *ibid.*, pp. 110-111.
15. *Ibid.*, p. 112.
16. *Ibid.*, p. 119.
17. "Visual and Auditory Signs," *Selected Writings*, vol. 2 (The Hague-Paris: Mouton, 1971), p. 336; i "On the Relation of Visual and Auditory Signs," *ibid.*, p. 340. U vezi s tom temom, videti: *Six Lectures on Sound and Meaning*, pp. 97-105.
18. *Selected Writings*, vol. 2, p. 336.
19. *Ibid.*, p. 337.
20. *Ibid.*, p. 344.
21. *Ibid.*, pp. 336, 341; upor. 243 ff., 351 ff.
22. Videti gore, belešku 10.
23. *Selected Writings*, vol. 2, p. 336; upor. *Six Lectures on Sound and Meaning*, pp. 109-116.
24. *Selected Writings*, vol. 2, p. 701.

Odeljak 5: Prostorna i sukcesivna organizacija mišljenja i iskustva

1. Videti: *Hebrew Thought Compared with Greek*, pp. 113-122. Grčka reč *horos* 'pojam,' na primer, potiče iz korena *hor*, iz kojeg izvodimo glagol *horao* 'videti.'
2. U vezi sa tom temom, videti značajno delo Fransisa A. Jetsa, *The Art of Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
3. *Ibid.*, p. 3.
4. *Ibid.*, p. 43.
5. *Ibid.*, p. 4.
6. *Ibid.*, p. 28.
7. O statičnom mišljenju, videti: *ibid.*, pp. 51-54.
8. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (New York: Dover Publications, Inc., 1969), p. 48.
9. Raymond Clare Archibald, "Outline of the History of Mathematics," dodatak časopisa *American Mathematical Monthly* 56 (January, 1949): 13. Značajno je to što Josef, *The Antiquities of the Jews* (Loeb Classical Library), vol. 4, I, 168, p. 83, pripisuje žiteljima Vavilona znanje aritmetike i astronomije, koje je zahvaljujući Avramu došlo "u Egipat, odakle je stiglo u Grčku"; Avraham je zaslužan što je ovo znanje doneo u Egipat. Videti: J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, vol. 2 (Breslau, 1875), pp. 224-225.
10. "Outline of the History of Mathematics," p. 13.
11. Upor. *The Exact Sciences in Antiquity*, pp. 147, 149-151.
12. *Ibid.*, pp. 44-45.

13. Raymond L. Wilder, *Evolution of Mathematical Concepts* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1968), pp. 108-109; upor. pp. 82-88.

14. Upor. dole, pp. 40-41.

15. *Taanit 7a*. Za Hebreje, Stvaranje je viša manifestacija Boga nego što su to čuda. Ovu tezu briljantno je razvio rabi David Nijeto, *Eš Dat* (London, 5475/1713), II, 184-192, 34b-35a. Otuda jevrejsko učenje o čudima; videti dole, p. 118.

16. Videti: *De La Divina Providencia*, pp. 97-100, 109-111.

17. Upor. *Studies in the Mishne Tora*, p. 159.

18. *Guide*, Uvod, p. 3 (II. 16-24).

19. Upor. *ibid.* (II. 7-10, 19).

20. *Ibid.*, p. 3 (I. 27)-p. 4 (I. 5). Majmonid ovde misli na Mojsija; videti kod rabi Joela ibn Šueba, *Olat Šabat* (Venecija, 5337/1577), 39c.

21. *Guide*, Uvod, p. 4 (II. 5-7).

22. *Ibid.*, p. 3 (II. 25-26).

23. *Ibid.*, p. 4 (II. 12-17).

24. *Ibid.* (II. 9-12).

Odeljak 6: Prizivanje Imena Božijeg

1. Videti: Ernst Cassirer, *Language and Myth*, prev. Susanne K. Langer (Dover Publications, 1946), pp. 3, 46, 49-57.

2. Upor. *ibid.*, pp. 20 f., 46, 48.

3. *Ibid.*, p. 75.

4. "Language, Meaning, and Ek-sistence," p. 26.

5. *Berešit Raba XVII*, 4, p. 156.

6. *Guide*, I, 63, p. 105.

7. Videti: *Targum Neophyti i Onkelos* ad loc.; Septuaginta daje doslovan prevod.

8. *Roš a-Šana 17b*; *Targum Neofiti i Onkelos*, i *Septuaginta* ad loc. Videti: Br., 14:17.

9. *Roš a-Šana 17b*. O gaonskim predanjima na tu temu videti u: *Rabi Jisrael Moše Hazan*, p. 129 ff.

10. *Berachot 7a*.

11. Videti: *Targum Neofiti i Onkelos*, ad loc. Septuaginta daje doslovan prevod.

12. Iz njegovog komentara o *Isalji*, ad loc.

13. Rabi Samuel Laniado, *KeLi Faz* (Venecija, 5417/1657), 188b.

14. *Ibid.*, 188c.

Odeljak 7: Govor i subjektivnost

1. U aramejskim prevodima Tore, *memra* ili 'reč', 'govor' ponekad se koristila kao sinonim za 'sopstvo'; videti: *Neofiti* o *Pos.*, 9:17 and the *Targum* o *Jov.*, 7:8.

2. *Problems in General Linguistics*, p. 224.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 227.

5. *Course in General Linguistic*, p. 117; upor. pp. 117-120.

6. *Ibid.*, p. 122.

7. *Ibid.*, p. 118; isto važi i za foneme; upor. *ibid.*, p. 118.

8. *Ibid.*, p. 88; upor. p. 110.

9. *Problems in General Linguistics*, p. 224.

10. *Ibid.*, p. 225.

11. *Ibid.*, pp. 224-225.

12. *Ibid.*, p. 53. Ovo temeljno gledište zaobideno je u studiji J. Bronovskog koja se bavi ljudskom i životinjskom komunikacijom; upor. J. Bronowski, "Human and Animal Languages," *To Honor Roman Jakobson*, vol. 1 (The Hague and Paris: Mouton, 1967), pp. 374-394.

13. *Problems in General Linguistics*, p. 225
14. *Ibid.*, p. 220.
15. *Ibid.*, p. 226.
16. *Course in General Linguistic*, p. 77; upor. p. 19.
17. *Ibid.*, p. 14; upor. pp. 9, 10, 13, 15, 77.
18. *Ibid.*, p. 13; upor. p. 14.
19. *Ibid.*, p. 10.
20. *Problems in General Linguistics*, p. 67.
21. *Ibid.*, p. 226.
22. *Ibid.*
23. Temeljna rasprava na tu temu može se naći u mom članku "The Third Person in Semitic Grammatical Theory and General Linguistics," *Lingvistica Biblica Bonn* 46 (1979): 10-113.
24. *Problems in General Linguistics*, p. 199; upor. pp. 197-204, 221-222.
25. *Ibid.*, pp. 197-198.
26. Videti: "The Third Person in Semitic Grammatical Theory and General Linguistics," p. 108.
27. *Kitab al-Luma*, ed. Joseph Derenbourg (Paris: Bibliotheque de l'École des Hautes Études, 1886), p. 188 (II. 14-15).
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 191.
30. Videti: S. R. Driver, *Hebrew Tenses* (Oxford: Clarendon Press, 1892), p. 9.
31. *Ibid.*, pp. 6-12.
32. *Problems in General Linguistics*, p. 135.
33. Partikula *an*, kao i *ana*, sa samoglasnikom na kraju, obično se pojavljuje kao upitni pridev za mesto (I Sam., 10:14; Pon. zak., 1:28); kada joj prethodi veznik *ad* ili 'do' (kojim se uvodi priloška odredba), pojavljuje se kao upitni prilog za vreme (Jov., 8:2; Br., 14:11). U obliku *ane* upotrebljava se kao prilog za mesto, 'ovamo' ili 'tamo' (1 knj. Kralj. 2:36, 42; 5:25). Termin *ana* koji se upotrebljava kada je u pitanju preklinjanje (samoglasnik na kraju mogao bi se predstaviti ili uz pomoć *matres lectionis he* ili uz pomoć *alef*), gde osećaj za prostor i vreme nestaje, rezultirajući u ovde-sada.' Izrazi *anu* ili 'oni će jadikovati' (Isa., 3:26. 19:8) i *taanija* i *anija* (upor. arapski izraz *anat va-aha!*) 'preklinjanje,' 'jadikovanje (Lam., 2:5), povezani su sa činom preklinjanja koje se izražava u *ana*; videti kod rabi Abu Brahima Jichaka ben Baruna, *Kitab al-Muazana*, u: Paul Kokovstov, *Novye Materialy*, vol. 1 (Petrograd: Tipographia Imperatorskoj Akademii Nauk, 1893). p. 38. Partikula *na*, apokopa oblika *ana*, u Br., 12:13, itd., obično se objašnjava kao 'sada'; videti kod rabi Davida Kimhija, *Sefer A-Sorašim*, ed. Jo. H. Biezental i F. Lebreh (Berlin, 1847). col. 42, s. v. *An*.
34. Svi sefardski leksikografi ličnu zamenicu *ani* svrstali su u odrednicu o partikuli *an*; rabi Jona ibn Janah, *Sefer A-Sorašim*, ed. Vilhelm Baher (Berlin: Mekice Nirdamim, 1896), p. 39; rabi Juda ibn Balaam, u Paul Kokovstov, *Novye Materialy*, vol. 2 (Petrograd: Tipographia Imperatorskoj Akademii Nauk, 1916). pp. 113-114; rabi David Kimhi, *Sefer A-Sorašim*, col. 42; rabi Solomon ibn Farhon, *Mahberet e-Aruh*, ed. Solomon Gotlib Stern (Presburg, 1844), p. 5. itd.
35. Videti kod rabi Avrama ibn Ezre, *Safa Berura*, ed. Mihael Vilenski, *Debir*, 2 (1923), p. 287; i njegov komentar *Pos.*, 12:13.
36. O semitskim glagolima, videti: Henry Fleisch, *Traité de Philologie Arab*, vol. 1 (Beirut: L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1961), pp. 263-264, kao i belešku na stranama 525-527.
39. Upor. gore, beleška 11.
38. Maurice Blanchot, "On Jabès," prev. Waldrop i Auster, *Montemora* 6 (1979): 72.
39. *Ibid.*, 72-73.
40. *Ibid.*, 73. Videti gore, pp. 4-5.

41. Paul Ricoeur, *Husserl*, prev. Edward C. Ballard i Lester E. Embree (Evanston: Northwestern University Press, 1967), p. 59; upor. pp. 130-131; i Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, prev. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), pp. 7 ff.

42. Videti gore, odeljak 3.

43. Videti: *Speech and Phenomena*, pp. 48—59.

44. Videti: Mišna *Berahot* 1, 5; *Mišne Tora*, *Keriat Šema*, II, 3 i *Kesef Mišne*, ad loc.

45. *Berahot* 13a; upor. *Sifre* #31, p. 53, kao sa i beleškom urednika.

46. Videti: belešku urednika o *Sifre*, ibid.

47. *Berahot* 13a.

48. Ibid.

49. Ibid.

50. Videti kod rabi Hezkije de Silve, *Peri Hadaš* [*Orah Hajim*, deo I] (Amsterdam, 5490/1730), #67, 1, 10b; upor. Saul Liberman, *Tosefta Kifšuta*, *Zeraim*, vol. 1 (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1955), p. 12.

51. *Kavana*, suštinski element liturgije, znači "pravac," i time pre nagoveštava "intencionalnost" nego "razumevanje."

52. Videti: *Mišne Tora*, *Keriat Šema*, II, 8, 10.

53. U španskom molitveniku, koji je bio namenjen onima koji su bili prisiljeni da pređu na hrišćanstvo i koji su želeli da se vrate judaizmu, prvi stih *Šema* je transliteracija hebrejskog; videti: *Orden de las Bendiciones* (Amsterdam, 5421/1661), 8b.

54. Videti kod rabi Jeruhama Fiskela Perle, *Sefer a-Micvot*, vol. 1 (New York: E. Grossman's Publishing House, 5722/1962), 117d ff.

55. Majmonid, *Sefer a-Micvot*, ed. rabi Joseph Kafih (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1971), pozitivna zapovest #11, p. 65.

Odeljak 8: Ekspresivne delatnosti: enkodiranje i dekodiranje

1. Stoga Majmonida zanima *taame* ili 'smisao' zapovesti; videti: *Guide*, III, pogl. 29 ff.

2. *Sanedrin* 59a; videti dole, pp. 124-125, i gore, pp. 13-15.

3. Videti dole, p. 131.

4. Videti gore, pp. 15-16.

5. *Tosefta Megila* III (IV), 41; *Kidušin* 49a.

6. *Berahot* 8b.

7. Upor. dole, pp. 58, 138-139.

8. *Em la-Mikra*, vol. 2, 56b. Sličnu ideju izrazio je i Filon, *On the Life of Moses*, I, XXXVII, 206, p. 383, da Šabat slavi "rođendan sveta," u smislu da jedino *odsustvo* od Stvaranja dozvoljava *slavljenje* Stvaranja. Upor. dole, pp. 67-69.

9. *Berešit Raba* V, 10, p. 37.

10. Videti: Pos., 41:32; I Sam., 26:8; II Sam., 20:10; I knj. Kralj., 18:34.

11. Videti: Mal., 3:6; Ps., 89:35; Lam., 4:1.

12. Videti: Est., 1:7, 2:9, 3:8.

13. Videti: Pos., 43:15; Izl., 16:5, 22; Pon. zak., 15:8; Jov., 42:10.

14. Videti: 2 Kralj., 23:4; Jer., 52:24.

15. Videti: Est., 10:13; upor. Pos., 41:43.

16. Videti: Chr. 5:12

17. Upor. Pos., 44:18.

18. Spomenuto u komentaru Don Isaka Abarbanela o Još., 8:32.

19. Videti: komentar rabi Davida Kimhija o Još., 8:32, kao i kod Abarbanela, itd.

20. Citirao rabi Avraham ibn Ezra u svom komentaru o Pon. zak., 27:3; videti: *prevod Tore rabi Seadje Gaona*, ed. rabi Mozes Cuker (New York: Philipp Feldheim, Inc., 1959), pp.

254-255. Prigovor Arona ibn Sargada Gaona (deseti vek), citiran ibid., da, budući da je u Spisima naglašeno "sve reči ove Tore" (Pon. zak., 27:3), to ne bi mogao da bude pregled, previđa reprezentativni karakter *Mišne*. Takođe je pogrešan i prigovor rabi Samuela Laniada, *Keli Jakar* (Venecija, 5363/1603), 30a da Jošua ne bi mogao da napiše takav pregled budući da u Tori piše "to [ašer] Mojsije je napisao pred decom Izraelovom" (Još., 8:32). Odnosna zamenica *ašer* označava reč *Tora*, a ne *Mišne*! Prema tome, pravi prevod je "Mišne, Tore koju je Mojsije napisao ispred čitavog Izraela".

21. Npr., "deset obaveza"; videti: Abarbanelov komentar o Još., 8:32.

22. Ed. Jigael Jadin, 3 vols. (Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1977). Glavna razlika između ove *Mišne Tora* i *Knjige Ponovljenog zakona* upravo je u tome što ona druga ne uključuje zakone o čistoći i žrtvi, kao ni druge rituale povezane sa Hramom; ovi zakoni ticali su se Sveštenika, a ne Kralja. Konačno, trebalo bi da se ukaže na to da prema rabinima (*Sanedrin* 21b) *Mišne Tora* u Pon. zak., 17:18 trebalo bi da se objasni kao "dvostruka Tora" (Upor. gore, beleška 13), u smislu da Kralj mora da ima dva primerka Tore.

23. U svom komentaru o Još., 8:32.

24. *Em la-Mikra*, vol. 5, 30a. Ovo postaje jasno ako se ima u vidu da bi u hebrejskom jeziku takav izgovor trebalo da se označi kao *kore beal pe* ili 'čitanje po sećanju'.

25. Videti: *Bamidbar Raba*, *Našo* XIV, 4 (173d); upor. dole, p. 121.

26. Videti dole, p. 136.

27. *Megila* 3a.

28. Videti: *Studies in the Mishne Tora*, p. 179, beleška 28.

29. *Em la-Mikra*, vol. 5, 30b. Videti: *Sifre*, #160, p. 211.

30. *Mehilta de-rav Jišmael*, ed. H. S. Horovitz i J. A. Rabin (Jerusalem: Wahrman, 1970), p. 49; upor. *Mišna Pesahim* X, 5.

31. *Pesahim* 38b.

32. Ibid., 36a; upor. *Mišne To'ra*, *Hamec u-Maca*, VI, 5.

33. *Pesahim* 108a; PT *Pesahim* X, 1, 37b; *Hamec u-Maca*, VII, 7.

34. Videti: *Menahot* 33b; upor. *Avoda Zara* 11a; PT *Pea* I, 1, 15d.

35. *Mehilta de-rav Jišmael*, p. 39.

36. Videti: ibid., p. 18. Isto predanje saopšteno je i u: *Philo: Supplement* (Loeb Classical Library), vol. 2, p. 21.

37. *Mehilta de-rav Jišmael*, p. 18, i p. 24; *Mehilta de-rav Šimon bar Johaj*, ed. J. N. Epstein i E. Z. Melamed (Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1963), p. 12.

38. Videti kod rabi Moše Nađare, *Lekah Tov* (Konstantinopolj, 5335/1575), 17a.

39. *Jorna* 11a.

40. Videti u: PT *Šabat* XIX, 1, 17a; *Mišne Tora*, *Mila*, II, 2.

41. *Mišna Šabat* XIX, 6; upor. *Mila*, II, 3.

42. *Jevamot* 71b.

43. *Šabat* 137b.

44. Videti u: *Studies in the Mishne Tora*, pp. 149-150. Na isti način, rabi Akiva je tvrdio da one prve 'senice' (*sukot*) koje su drevni Jevreji koristili u Pustinji nisu bile one senice koje su propisane za praznik *Sukot* (u znak sećanja na "senice" u Pustinji), već "oblaci [Božanske] slave." Videti: *Sifra*, *Emor*, XVII, 103a; *Sukot* 11b. Na sličan način, zabrana jedenja bedrenog živca (Pos., 32:33), koja postoji u znak sećanja na Jakovljevo rvanje sa anđelom, odnosi se jedino na životinje čije je konzumiranje ritualno dopušteno; videti: *Mišne Tora*, *Maahalot Asurot*, VIII, 1. Nasuprot mišljenju rabi Solomona ibn Adreta, *Še'elot u-Tšuvot a-Rišba*, [vol.1] (Bolonja, 5299/1539), #364, 61d, ona se ne odnosi — niti je tako nešto uopšte moguće — na bedreni nerv čoveka.

45. Videti: *Guide*, II, 34.

46. Upor. Majmonid, *Bet a-Behira*, VI, 15. Ovo je dalje razvio Isac Kardoza, *Las Excelencias de los Hebreos*, p. 129:

Sinajska gora predstavljala je ono što će kasnije postati Svetište, ili Sveti Hram. Narod Izraelov bio je izdvojen; onda ih je Mojsije odveo u podnožje planine da se susretnu sa Božanstvom; kasnije, došli su Aron i sedamdeset starijina na Goru Sinajsku po Božanskoj zapovesti; i konačno, Mojsije se sam popeo do onog najjužnijeg. Na sličan način, u Hramu je narod Izraela bio u dvorištu, u *Azara* ili 'skupštinskoj dvorani' drevnih Jevreja; sveštenici su bili u drugom taboru koji je predstavljao *Azara* ili 'skupštinsku dvoranu' Sveštenika; i samo je veliki Sveštenik mogao da pristupi Svetinji nad Svetinjama, *Kodeš a-Kodašim*.

47. *Taanit* 21b.

48. Upor. *Zevahim* 116b-117a; *Bet a-Behira*, VII, 11.

49. *Holin* 91b.

50. Na sličan način, prema rabinima, Sinajska gora je nekada bila deo planine Morije i bila je "sklonjena" odatle i odneta u pustinju; videti: *Midraš Tellim* LXVIII, 9, p. 318. Upor. rabi Isajja di Trani, *Sefer a-Mahria* (Leghorn, 5339/1779), 78a.

51. Videti dole, poglavlje V.

III: Sloboda, jezik i negativnost

Uvodni citat je iz *Of Grammarology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 87.

Uvod

1. Juda a-Levi, *Kitab al-Rad*, [*Kuzari*], IV, 25, 174 (II. 9-10). Ideja da je Univerzum Božije pismo mogla bi svoj izvor da ima u Bibliji; videti gore, p. XX. Ona se nalazi u *Midraš Tellim* CVII, 3, 462; upor. rabi Avraham ibn Ezra o Ps., 19:5. Ova ideja javila se još u starom Vavilonu; upor. *European Literature and the Latin Middle Ages*, pp. 304, 307. A-Levijevu interpretaciju *sefirot* kao numeričkih cifara potvrdio je Samuel David Lucato, *Vikuah al a-Kabala* u *Mehkare Jaadut*, vol. 1 (Varšava, 5673/1913), pp. 124-127. Ova ideja se podrazumeva u rečima Psalmotvorca da je Univerzum bio stvoren "govorom Gospodnjim" (Ps., 33:6). Prema tome, filonski *logos* i targumska *memra* odražavaju ovaj fundamentalni semiološki princip koji je biblijskog porekla - pre nego grčki *logos* koji je metafizičkog porekla; videti gore, p. 24.

2. O značenju ovog izraza, videti dole, odeljak 2, beleška 5.

3. *Al-Idajja ila Faraid al-Kulub*, I, 6, pp. 49-50. Cf rabi. Nisim Gerondi, *Derašot* (Konstantinopolj, 5290/1530), p. 27, i dole, poglavlje V, odeljak 5, beleška 2. Ova ideja prvi put se javlja kod Cicerona, *De Natura Deorum* (Loeb Classical Library), II, 93, XXXVII, p. 213. Nju je na briljantan način razvio Borhes u "Totalnoj biblioteci," *Borges: A Reader*, pp. 94-96. Videti gore, poglavlje I. Za opšti pregled ideje "knjige" u zapadnoj književnoj tradiciji, videti: *European Literature and the Latin Middle Ages*, pp. 302-347. U vezi sa idejom o "knjizi prirode," videti: *ibid.*, pp. 319-326. Ova je studija pogrešna kada su u pitanju dva fundamentalna područja. Prvo, ona nikada ne definiše precizno značenje i funkciju "knjige," "pisanja," "pisma," itd. Prema tome, tu nema stvarnog razumevanja smisla ovih simbola. Očigledno, ne bismo smeli da stavimo u isti koš Galilejevo zapažanje da je Univerzum "napisan matematičkim jezikom" (p. 324) i pesničku sliku o "plavoj kosi lepote koja je ocrtavala slovo / na beloj stranici njenog obraza" (p. 342). Drugo, jevrejsko predanje, i u helenističkim vremenima i u evropskom srednjem veku, sistematski je ignorisano. To je naročito mučno u postupku prema Luisu de Granadi, Gongori, Frei Luisu de Leonu, i drugim značajnim figurama španskog "siglo de oro" (videti: *ibid.*, pp. 541 ff., 547 ff.), koji su bili potomci prinudnih konvertita i koji su sačuvali jake duhovne i književne veze sa tradicijom svojih predaka.

4. Roman Jakobson, "Glosses on the Medieval Insight into the Science of Language," *Mélanges Linguistiques offerts à Émile Benveniste* (Paris: Éditions Peeters, 1975), p. 297; upor. *Six Lectures on Sound and Meaning*, p. 63.

5. Videti: "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," pp. 30 ff.; upor. *Borges, Oral*, p. 19.

6. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, prev. Katherine Jones (New York: Vintage Books 1955), p. 147.

7. *Guide*, II, 2, p. 176 (II. 9-10).

8. *Ibid.* (II. 6-8).

9. *Ibid.* (II. 13-16).

10. *Kovec Tešuvot a-Rambam* (Leipzig, 5619/1859), deo I, 12c; upor. *Guide*, II, 2, p. 176 (II. 17 ff).

11. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press, 1976), p. 94.

12. *Course in General Linguistic*, pp. 67-70.

13. *Ibid.*, p. 118; videti takođe i p. 112.

14. *Ibid.*, p. 117. Nasuprot gledištu Davida Funta, "Roland Barthes and the Nouvelle Critique," *Journal of Aesthetics and Criticism* 26 (1968): 328 ff., tu nema "procesa" u kojem bi neki objekat postao znak ili obratno.

15. O ovoj temeljnoj i izuzetno složenoj temi, videti u majstorski napisanom delu Marsela Detjena i Žan-Pijer Vernana, Marcel Détienne, Jean-Pierre Vernant, *Cunning—Intelligence in Greek Culture and Society*, prev. Janet Lloyd (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, Inc., 1978). Izuzetno je značajno to što je Filon, *The Warse is Wont to Attack the Better*, XI, 38, (Loeb Classical Library), vol. 2, p. 227, poistovetio egipatske magičare sa sofistima, i sofistiku sa magijom. Takođe, Balaam mag je opisan kao majstor elokvencije i sofistike; *ibid.*, XX, 71, p. 251.

16. Charles P. Segal, "Gorgias and the Psychology of the Logos," *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 112.

17. *Ibid.*, 128. U vezi sa Gorgijinom teorijom jezika, videti: Pierre Aubinque, *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), pp. 100-106.

18. U vezi sa ovom značajnom kontroverzom, videti: Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975).

19. *Phaedrus*, [261], (Jowett ed., vol. 1, p. 264).

20. *Ibid.*, [270] (Jowett ed. vol. 1, p. 273); upor. [276], (Jowett ed., vol. 1, p. 280).

21. *Ibid.*, [271], (Jowett ed., vol. 1, p. 275).

22. Sledeći navod iz Aristotelove *Retorike*, III, i, 1404a (Loeb Classical Library), p. 347, dobar je primer njegovog stava u vezi sa ovim predmetom:

Retorika ima cilj da utiče na mišljenje; trebalo bi da imamo na umu da se tu ne radi o ispravnom zaključivanju, već o tome da se po svaku cenu bude u pravu; naime, kada se radi o pravu, u govoru bi trebalo da težimo samo tome da izbegnemo izazivanje bola ili zadovoljstva. Naime, pravda bi trebalo da se sastoji od suočavanja slučaja sa samim činjenicama, tako da je suvišno sve što nije dokazivanje; međutim, kao što smo upravo rekli, od velikog je značaja obratiti pažnju na podmićivanje slušaoca.

S druge strane, Strabon, *Geography*, 1, 2, 5 (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 61, izjavio je da je "retorika, da budemo sigurni, mudrost primenjena na govor"

23. C. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, prev. J. B. Baillie (New York: Harper & Row, 1967), p. 93.

24. Werner Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, prev. Peter Heath (New York: Harper & Row, 1975), p. 59.

25. Sigmund Freud, *Collected Papers*, vol. 5 (New York: Basic Books, 1959), p. 185.

26. Videti: Harry Austryn Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), vol. 2, pp. 94-164.
27. Videti: Harry Austryn Wolfson, "Albinus and Plotinus on Divine Attributes," *Harvard Theological Review* 45 (1932): 115-130; njegovo delo "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides," *ibid.* 50 (1957): 145-156; kao i *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp. 218-234.
28. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, p. 134.
29. *Guide*, II, 28, p. 234 (II. 19 ff.).
30. Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970), p. 18.
31. *Course in General Linguistic*, p. 120.
32. *The Rhetoric of Religion*, p. 22. Burk, *ibid.*, upućuje na "duh negativne teologije" prisutan kod Spinoze. Međutim, trebalo bi imati na umu da je po tom pitanju Spinoza samo sledio standardnu srednjovekovnu jevrejsku filozofiju; videti: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp. 137-138.
33. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, prev. Hazel E. Barnes (New York: Pocket Books, 1966), p. 52.
34. *Ibid.*, pp. 52-33.

Odeljak 1: Sloboda i stvaranje

1. Videti: *Philo*, vol. 2, p. 234.
2. S tim u vezi videti dragocen članak Ričarda L. Šahta, Richard L. Schacht, "Hegel on Freedom," *Hegel*, ed. Alastair MacIntyre (Notre Dame and London: University of Notre Dame, 1974), pp. 289-328.
3. Ernst Cassirer, *The Logic of the Humanities* (New Haven and London: Yale University Press, 1974), PP. 18-19.
4. *Jorge Luis Borges: Selected Poems, 1923-1967*, ed. Norman Thomas di Giovanni (New York: A Delta Book, 1971), pp. 121-122. Upor. *La Cifra*, p. 49.
5. Videti: Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), pp. 196-198.
6. Videti: *Philo*, vol. 1, pp. 424-456.
7. Videti: *Studies in the Mishne Torá*, p. 175, beleška 70.
8. *Nomologia* (Amsterdam, 5389/1629), PP. 9-II. Videti: *Komentare rabi Elijahu Mizrahija i Don Isaka Abravanela*, ad loc.; i dole, pp. 130-131.
9. Kao što je citirano u: *The Logic of the Humanities*, p. 5.
10. "The Wind and the Spirit," u: *Animal Faith and Spiritual Life* (New York: Appleton-Century-Crafts, 1967), p. 18.
11. *Mišne Torá, Tešuva*, V, 3.
12. *Gulde*, III, 17, p. 338 (II. 24-30); upor. *ibid.*, p. 337. (I. 6); I, 51, p. 75 (I. 27). Majmonid je priznao da na čovekovu slobodu utiču i biološki i vaspitni činioci; videti: *ibid.*, II, 23, p. 224 (II. 23-28); III, 8, p. 310 (II. 13 ff.). Takođe, čovek bi mogao i da potpuno izgubi svoju slobodu; videti: *Mišne Torá, Tešuva*, VI, 3.
13. *Ibid.*, II 19, p. 216 (II. 4-7).
14. *Ibid.* (I. 24). Značajno je što je Josef Flavije - Josephus, *Jewish Antiquities*, vol.4, I, 155-156, pp. 77-79, nepravilnosti u nebeskim pojavama smatrao za dokaz Stvaranja.

Odeljak 2: Jezik i Mana

Uvodni citat je iz dela pod naslovom *The Path of the Upright*, prev. Mordecai M. Kaplan (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1926), pp. 26-27.

1. Videti: *Religious Philosophy*, pp. 224-228.
2. *Kitab Al-Rad [Kuzari]*, I, 54-56, pp. 15-16; upor. *Religious Philosophy*, pp. 230-235.
3. *Guide*, II, 30, p. 251 (II. 17-19).
4. *Igerot a-Rambam*, ed. rabi Josef Kafih (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1972), p. 149.
5. Upor. *Religious Philosophy*, p. 231, beleška 79.
6. *Maase Efod*, ed. Dr. Jonatan Fridler i Jakob Kon (Beč, 1865), p. 28.
7. Videti u: *Religious Philosophy*, pp. 226-229.
8. *Maase Efod*, p. 28. Ovo predanje javlja se već u *Kitab al-Luma*, p. 1; Jacov ben Eleazar, *Kitab al-Kamil*, ed. Nehemija Aloni (Jerusalem: The American Academy for Jewish Research, 1977), p. 22.
9. Ovo gledište anticipira prekid između humanističkih i prirodnih nauka, o kojem se raspravlja u: C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
10. Upor. dole, beleška 44.
11. *Maase Efod*, pp. 28-29.
12. Videti: *Roman Jakobson: Selected Writings*, vol. 3 (The Hague, Paris: Mouton, 1971), pp. 336, 341; upor. 243 ff. i 351 ff.
13. *Guide*, II, 30, p. 251 (II. 17-19).
14. Videti gore, beleška 7.
15. *Guide*, III, 8, p. 313 (II. 11-14).
16. Majmonid je brižljivo razlikovao 'jezike' (*lugaf*), koji su konvencionalni (videti gore, beleška 13), od '[moći] izražavanja kroz govor' (*lisan*) (videti gore, beleška 15), koji je čoveku dat od Boga. Majmonid, *Guide*, III, 8, p. 313 (II. 22 ff.) skrenuo je sa svog puta kako bi naveo na prvi pogled nebitan razlog zbog čega je Hebrejski nazvan "svetim jezikom" (upor. komentari ad loc.). Rabi Šem Tov ibn Šem Tov, ad loc., nagoveštava da je Majmonidov pravi cilj bio odbacivanje ideje po kojoj Bog svojim prorocima govori na hebrejskom; upor. gore, poglavlje I, beleška 63. On je najverovatnije hteo da odbaci verovanje po kojem je Bog Adama naučio ovom jeziku (videti: *Kitab Al-Rad [Kuzari]*, IV, 25, p. 175), i po kojem su Hebreji u suštini superiorniji (videti: *Mahberet Menahem*, p. 1a; upor. ibid., p. 39a) - verovanje koje je u judaizam došlo preko islama, videti gore citiran članak, poglavlje I, beleška 99. Sveobuhvatni prikaz o izvoru jezika u islamskoj misli može se naći u dragocenoj studiji Aenri Lusela, "L'Origine du Langage d'après les Grammairiens Arabes," *Arabica* 10 (1963): 188-208, 253-281; 11 (1964.): 57-72, 151-187. O izvornoj konotaciji označavanja Hebrejskog kao "svetog jezika", videti gore, Uvod, beleška 48.
17. Za dublju analizu značenja ove teorije, videti: *Problems in General Linguistics*, pp. 43-48. Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, pp. 109-116, odbacuje Sosirovo gledište koje se tiče (apsolutne) proizvoljnosti znaka. Videti takođe njegovo delo pod nazivom "Retrospect," *Selected Writings* 1 (The Hague: Mouton & Co., 1962), pp. 653-654.
18. *Of Grammatology*, p. 44.
19. Bukvalno, 'seciranje'; prema tome 'analiza' i 'značenje.'
20. U spisima Kalamске škole, reč *mana* se koristi u smislu 'stvari,' 'prirode'; videti: *The Philosophy of the Kalam*, pp. 114-118. Nju je prvi u tom smislu koristio Uasil ben 'Ata' (umro 748; videti: ibid., p. 118), a Muamar je razvio kao osnovu za učenje o božanskim atributima; videti: ibid., pp. 147-167. Majmonid (kao anti-kalamista i protivnik učenja o atributima) koristio je ovaj izraz u njegovom bukvalnom smislu, kao 'značenje.'
21. U vezi sa izrazima *batni* i *zahar*, videti: *Studies in the Mishne Tora*, pp. 94, 183, 186.
22. *Tavil*, koji je pogrešno preveden kao 'alegorija,' u stvari znači 'egzegeza,' a to je interpretacija koja se ne zasniva na leksičkoj analizi ovog termina. Alegorija može da bude

tavil, ali nije svaki *tavil* alegorija; videti: *Studies in the Mishne Torā*, pp. 18 ff. o odnosu ovog termina prema terminima *batn* i *zahar*, videti: *ibid.*, p. 75, beleška 14.

23. *Guide*, II, 5, p. 180 (I. 25).

24. *Ibid.*, I, 46, p. 66 (II. 25-29); upor. 55, p. 109 (II. 4-15); II, 12, p. 195 (II. 14-19).

25. *Ibid.*, I, 46, p. 66 (II. 22-24).

26. *Ibid.*, 64, p. 108 (II. 6-7).

27. *Piruš rabi Seadja Gaon le-Sefer Jecira*, ed. i prev. rabi Josef Kafih (Jerusalem: The American Academy for Jewish Research, 1972), p. 53. Upor. Aristotle, *On Interpretation* (Loeb Classical Library), I, 16a, 10-19, pp. 115-117. Slična podela jezika može se naći i u: rabi Joel ibn Šueb, *Nora Teilot* (Solun, 5329/1569), 41a.

28. Videti: *Of Grammatology*, pp. 44-65.

29. *Guide*, II, 5, p. 180; upor. I, 29. Kao i Seadja, Majmonid je u II, 5 svoje gledište utemeljio na Ps., 19:2 Upor. Ibn 'Ezrin' komentar ad loc. Rabi Avram (1186-1237), Majmonidov sin, bio je izričit po tom pitanju. U jednom odlomku o njegovom delu na arapskom pod nazivom *Piruš*, ed. rabi Suleman Sasun (London, 5718/1958), p. 33, komentarišući Onkelosov aramejski prevod Pos., 2:7, on je primetio:

kako je samo učeno objašnjenje koje je dao Ankelos [Onkelos], neka je blagosloveno sećanje na njega, "i Adam postade duša koja govori"; dok se ljudski govor, kada se ispoljava kao jezik, fonetski artikulise, u slova i reči koje su razumljive za onoga koji ih čuje, unutrašnji govor je intelektualni opažaj u odnosu na govornu formu. Prema tome, govor je čovekov specifični pridodatak. To ne treba zaboraviti!

U hebrejskom jeziku, *kol* ne znači samo 'glas,' 'govor' već i 'zvuk.' Prema tome, akustički izrazi trebalo bi da budu marginalni u odnosu na jezik. U hebrejskom jeziku, "govor" je povezan sa "pisanjem," što je očigledno u izrazu koji se nalazi u *Sefer Jecira*, *sipur i sefer*, i označava, naizmenično, i jezik i pisanje; videti: Juda a-Levi, *Kitab Al-Rad [Kuzan]* IV, 25, p. 174; i Seadja Gaon, *Piruš le Sefer Jecira*, p. 49; oba ova termina povezana su sa rečju *sefer* 'knjiga.' Još značajnije je gledište rabi Hananela, rabi Jude al-Bargeloniya, i drugih koji su objasnili izraze *a-ketav ve-a-mihtar*, koji se nalaze u: *Avot*, V, 5, 'pisanje i govor'; videti kod rabi Jisraela Moše Hazana, *Ije a-Jam* (Leghorn, 5629/1869), 113a. Bliska veza između govora i pisanja postaje očigledna kod Serire Gaona u *Tešuvot a-Geonim*, ed. Abraham F. Harkavi (Berlin, 1887), #29, p. 11: "Bog je stvorio u čoveku sposobnost da izrazi svoje reči u slovima i znacima, koji sačinjavaju pisanje, i tako je čovek postao sposoban da ustanovi sve znake i sva slova." Zanimljivo je da je rabi Bahja ibn Pakuda izjavio da je "govor pisaljka srca," videti gore, p. XX. Konačno, U hebrejskoj reči *li-kro* ili 'čitati' znači još i 'zvati,' 'označavati,' 'imenovati,' i 'prizivati.' Ova reč se odnosi i na čitanje i na izgovaranje pisanog teksta po sećanju.

30. *Guide*, I, 56, p. 89 (II. 17-25); upor. 51, p. 76 (II. 9, 12, 14); 52, p. 72 (I. 22).

31. *Ibid.*, II, 43, pp. 278 (I. 11) - 279 (I. 14). Upor. Aristotle, *On Sophistical Refutations*, I, 165a, 12.

32. *Guide*, I, 62, pp. 103 (I. 29)-104 (I. 2).

33. *Guide*, 60, p. 99 (II. 25 ff.).

34. *Ibid.*, 57, p. 90 (I. 20).

35. *Ibid.*, p. 91 (I. 3). Upor. Aristotle, *Metafizika*, knjiga "Z" 15, 1040a, 1-9.

36. Upor. *Guide*, I, 58, p. 93 (II. 23-25); videti dole, beleška 38.

37. *Ibid.*, II, 12, p. 195 (II. 6-7).

38. *Ibid.*, Uvod, p. 4 (II. 12-28); upor. pp. 3 (II. 1-7), 4 (II. 12 ff.); III, 51, p. 459 (II. 8-9).

39. Upor. *ibid.*, I, 51, p. 76 (II., 21-24); 50, p. 73 (II. 5-6). Upor. Khalil Georr, *Les Categories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut: Institut Français de Damas, 1948), pp. 234-235.

40. *Guide*, I, 65, p. 109 (II, 5-6).

41. *Ibid.*, 68, p. 113 (II. 3-4).

42. Ibid., 1, p. 14 (II. 20-21).
43. Ibid., 57, p. 91 (II. 2-3).
44. Ibid., 53, p. 81 (II. 18-26).
45. Ibid., 65, p. 109 (I. 10).
46. Upor. ibid., 48, p. 71 (I. 18); II, 43, p. 277 (II. 15 ff.); 44, p. 280 (I. 20); 45, p. 287 (I. 15); III, 53, p. 465 (I. 8); p. 466 (I. 10).
47. Upor. dole, beleška 51.
48. Videti gore, beleška 27. Istu ideju izložio je Seadja u svojoj *Sefer a-Galuj*, p. 157 (II. 5-8). Upor. *Guide*, I, 54, p. 84 (I. 23); 59, p. 96 (II. 3 ff.).
49. *Guide*, I, 60, pp. 98 (I. 12), 99 (I. 26); upor. 63, p. 105 (I. 13); 64, p. 107 (I. 18).
50. Ibid., II, 29, p. 243 (II. 26-27).
51. Upor. ibid., I, 51, p. 76 (II. 9, 12, 14); 52, p. 77 (I. 22).
52. Ibid., 65; upor. 46, p. 67 (II. 18-19); 69, p. 116 (II. 22-23); II, 12, p. 194 (II. 22 ff.); 36.
53. Upor. ibid., III, 24, p. 364 (II. 9-20). To je razlog zbog čega je u proročkoj viziji, "sve što se opaža metafora za neku *manā*". Ibid., 9, p. 315 (II. 3-4); upor. gore, pp. 11-12.
54. Majmonid nije izričit po tom pitanju. Upor., međutim, *Guide*, II, 29, p. 235 (II. 24-25); Uvod, p. 6 (II. 20-24); I, 46, pp. 69 (I. 20)-70 (I. 2).
55. Ibid., III, 31, p. 458 (I. 9). Otuda Majmonidova preokupacija traženjem "razloga," odnosno, značenja biblijskog rituala.
56. Ibid., Uvod, p. 2 (I. 6); upor. p. 3 (II. 3-4).
57. Videti gore, beleška 22. Ova metoda sastoji se u interpretiranju individualnih reči (*Guide*, Uvod, p. 6 [1. 21]) u odnosu na *mana*; upor. ibid., I, 27, p. 38 (I. 26).
58. Videti: *Guide*, I, 2.
59. *On Interpretation*, II, 16a, 21, 30; 17a, IV, 2. Analizu Aristotelovog shvatanja jezika videti u: Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, pp. 106-134.
60. *On Interpretation*, I, 16a, 8-11.
61. *Piruš le-Sefer Jecira*, p. 53. Aristotelov spis *On Interpretation* na arapski je preveo Ishak ibn Honain (umro oko. 910), a objavio je Isidor Polak, *Die Hermeneutik des Aristoteles u der arabischen Übersetzung des Ishak Ibn Honein*, u: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XIII grupa, br. 1 (Leipzig, 1913). U tom tekstu, p. 1 (I. 3), "duhovna stanja" su prikazana kao "duševni utisci," i taj se izraz približava smislu "traga"; upor. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 199 ff. U arapskoj verziji, p. 1 (II. 7-8), čitamo sledeće reči: "I stvari koje su utisnute u dušu jesu *maani*."
62. *On Interpretation*, I, 16a, 4-8.
63. Ibid., 9-18.
64. Ibid., IV. 17a, 1-5.
65. Da li su Aristotelove kategorije projekcije grčkog jezika i gramatike, pa su zato lingvističke (pre nego filozofske), ili predstavljaju kanone ljudske misli, pa stoga imaju univerzalno važenje, to je bilo predmet rasprave između jednog hrišćanskog Arapina i Muslimana godine 320. (po muslimanskom kalendaru = 932). Videti: D. S. Margaliouth, "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905): 77-129; kao i sledeću studiju - Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam," u *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. F. von Gruebaum (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970), pp. 51-84. Savremene rasprave o tom pitanju mogu se naći u: *Problems in General Linguistics*, pp. 55-64; i Jacques Derrida, "The Supplement of the Copula: Philosophy before Linguistics," *The Georgia Review* 30 (1976): 527-571. Videti gore, pp. 7-8.
66. Upor. *Guide*, I, p. 23 (I. 12); 46, p. 67 (11 12, 20-22, 27); Isto važi i za glagolski oblik; videti: ibid., 20, p. 32 (I. 5); 27, p. 39 (I. 3). Zbog svog ekstenzivnog karaktera, ova reč se koristi u smislu 'značenja'; videti: ibid., 61, p. 100 (I. 23); p. 101 (I. 12). Slično, *istidlat*, izvedenica ove reči, koristi se u smislu 'induktivnog dokaza'; videti: ibid., 5, p. 19 (I.

13); II, 15, p. 202 (I.5). Ova reč služi kao prevod grčkih reči *semeton* i *symbolon*; videti Polakovu *Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung*, p. 41; takođe i *semantikos*; videti Georove *Les categories d'Aristote dans leurs versions syroarabes*, p. 219.

67. Aristotel je u *Retorici* II, 12 (1450b), p. 359, primetio da je "metafora vrsta enigme."

68. *Guide*, Uvod, p. 3 (I. 21), 4 (II. 19, 27, 28), 5 (I. 11), 6 (I. 22). O tačnom značenju "zagonetke," videti u: *Studies in the Mishne Tora*, p. 193.

69. *Guide*, Uvod, p. 6 (II. 10-13); upor. 2 (II. 18-19, 23, 27, 29).

70. *Ibid.*, pp. 8 (I. 3) - 9 (I. 25).

71. Zanimljiva zapažanja o prevodu ovog naslova mogu se naći u: Solomon Munk, *Le Guide des Égarés* (Paris: Editions C-P Maisonneuve, 1960), vol. 2, p. 379.

72. Videti: *Izl.*, 14:3 i Seadijin prevod *Version arabe du Pentateuque*, p. 101.

73. *Ibid.*, III, 32, p. 385 (I. 23). Umesto *hajjar-a*, Kafih u delu *More a-Nevuhim*, vol. 3, p. 576, upotrebljava reč *hajjad* ili 'učiniti da neko skrene,' 'učiniti da neko zastrani.' Ovo čitanje ne može se potkrepiti starijim rukopisima. Štaviše *hajjad* podrazumeva 'nasilje' i postojanje 'rdavih osećanja'; kod Jevreja ono se prevodi kao biblijsko *le-satan* (Br., 22:22, 32), videti: Seadja, *Version arabe du Pentateuque*, p. 229 -zbog toga se ono ne može primeniti na Boga i na lutanje Hebreja po pustinji. To je verovatno "poboljšanje" od strane nekog kojem se ne dopada previše ideja da sam Bog može da bude uzrok zabludelosti.

74. To je temeljna ideja u jevrejskoj istorografiji i filozofiji. Za dalje reference, videti: *Guide*, III, 33, p. 389 (I. 16); 54, p. 466 (II. 22- 25).

75. *Ibid.*, III, 32, p. 386 (II. 4-9).

76. *Ibid.*, III, 25, p. 367 (I. 25).

77. *Ibid.* p. 386 (I. 2).

78. PT *Hagiga* II, 1, 77a.

79. Jorge Luis Borges, *In Praise of Darkness*, prev. Norman Di Giovanni (New York: Dutton, 1974); "Labyruth," p. 39. To je centralna tema njegove zbirke priča pod nazivom *Labyruths*, ed. Donald A. Yates i James F. Irby (New York: A New Directions Book, 1964). Ona je dalje razvijana u njegovim kasnijim pesmama; videti: *La Cifra*, pp. 23, 63, 89, 91, 101.

Odeljak 3: Negacija: semiotika i semantika

1. Benvenisti je razvio ovu temu u sledeća tri članka: "The Levels of Linguistic Analysis," *Problems in General Linguistics*, pp. 101-112; "Sémiologie de la langue," *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2 (Paris: Editions Gallimard, 1974), pp. 43-66; "La Forme et le sens dans le langage," *Ibid.*, pp. 215-240.

2. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 58. Prema tome, nije ispravno ako se reč "alfabet" primenjuje na jedince semantičke kompozicije; upor. *Interpretation Theory*, pp. 40, 41.

3. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 59.

4. *Ibid.*, pp. 63-66.

5. *Ibid.*, p. 222.

6. *Problems in General Linguistics*, p. 109.

7. *Ibid.*, p. 105. Videti: *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, pp. 223-225.

8. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 223.

9. Videti: *ibid.*, pp. 58-60.

10. *Problems in General Linguistics*, pp. 110-111; *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, pp. 64-65, 223-225.

11. Videti: *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 223.

12. Videti: *ibid.*, pp. 225-226.

13. Videti gore, beleška 3.

14. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 64.
15. *Ibid.*, p. 225.
16. Videti: *ibid.*, pp. 64, 222.
17. U vezi sa ova dva oblika analize videti u: *Roman Jakobson: Selected Writings*, vol 2, pp. 334-344.
18. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, p. 223.
19. *Guide*, I, 51-60.
20. *Ibid.*, 35, p. 54 (II. 8-10).
21. *Ibid.*, 72, p. 134 (II. 1-2).
22. *Ibid.*, 51, p. 76 (II. 20-24).
23. *Ibid.*, 52, p. 79 (II. 24-27).
24. *Ibid.*, 56, p. 89 (II. 24-25).
25. *Ibid.*, 59.
26. *Ibid.*, 60.
27. *Ibid.*, 51, p. 76 (II. 17-18); upor. 50 i 53, p. 82 (II. 14-15).
28. *Ibid.*, 60, p. 99 (II. 22-28); upor. 55, p. 88 (II. 9-11).
29. *Ibid.*, 51, p. 76 (II. 20-24); upor. dole, beleška 33.
30. *Ibid.*, 68.
31. *Ibid.*, 61, p. 101 (II. 7-8); upor. 62, pp. 103 (I. 27)-104 (I. 2).
32. *Ibid.*, 58, pp. 92 (I. 6), 93 (II. 15-16).
33. *Ibid.*, 20, p. 32 (II. 3-7).
34. Videti: *ibid.*, 50.
35. *Ibid.*, 58, p. 92 (II. 5-7); upor. p. 93 (I. 18). Ova reč može da se pročita na tri načina. Najrasprostranjeniji način je upravo opisan. Videti: Munk, *Le Guide des Egarés*, vol. 1, p. 241, beleška 2; on je povezuje sa partikulom *an* ili *ana*, i prevodi je kao 'son Que.' R. Dozi - R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 39 - zabeležio je čitanje *injatun* i povezao ga sa partikulom *in*. Prevod 'štastvo' (na Munkovom tragu) potkrepljen je činjenicom da se ova reč prevodi na grčki kao *estin*; videti Georove *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, p. 207. Rabi Josef Kafih, hebrejski prevodilac *Vodiča, More a-Nevuhim* (Jerusalim: Mosad Harav Kook, 1972), vol. 1, p. 141, beleška 16, čita njegovo *anjatau* i povezuje ga sa ličnom zamenicom *ana* ili 'ja.' On to prevodi kao *anohijuto* ili 'njegovo jastvo.' Ovaj prevod je naročito značajan u svetlu dijalektičke prirode lica i lingvističke subjektivnosti (videti sledeću belešku). Ovo značenje je moguće čak i ako se ova reč čita kao što to Munk radi i povezuje se sa partikulom *an*. Ova partikula je osnova lične zamenice 'ja' i u hebrejskom jeziku, videti: "The Hebrew Personal Pronouns," pp. 57-58; i u arapskom, videti: *Lane's Arabic-English Lexicon*, s.v. *an*. Međutim, činjenica da je ona upotrebljena da se prevede *estin* govori protiv rabi Kafihove interpretacije.
36. *Problems in General Linguistics*, pp. 224-225.
37. Videti: *Guide*, I, 1, p. 15 (II. 14-19).
38. *Ibid.*, 58, p. 93 (II. 14-19).
39. *Ibid.* (II. 14-23).
40. *Course in General Linguistics*, p. 130.
41. *Ibid.*, 88.
42. *Ibid.*, p. 117.
43. Sledeći *Berahot* 57b, Majmonid je priznao da snovi spadaju u isti rod sa proroštvom; videti: *Guide*, II, 36, pp. 261 (I. 6)-262 (I. 2). U oba slučaja, imamo jezik bez semiotike.
44. Sigmund Freud, "The Antithetical Sense of Primal Words," u *Character and Culture* (New York: Collier Books, 1976), p. 44.
45. *Collected Papers*, vol. 4, p. 185.
46. Videti *Berahot* 56b, gde je primećeno da će se značenje mačke u snovima veoma razlikovati u odnosu na dijalekt snevača. Dijalektske varijacije imenice "mačka" utiču na

asocijaciju reči, pa tako i na smisao takvog simbola. Zato što je jezik snova samo semantički, *interpretacija* je od suštinskog značaja. Prema tome, "san koji nije bio protumačen [odnosno, dekodiran] nalik je na pismo koje nije bilo pročitano"; *ibid.*, 55a i 55b.

47. Ovaj pojam temelji se na veri u stvaranje *ex nihilo*, gde se odbacuje svaka ontološka veza između Boga i Njegovog Stvaranja (upor. gore). "Apsolutna razlika" primenjuje se jedino na semiološko, a nikad na metafizičko. Upravo zato što biblijsko Stvaranje ne priznaje nikakvu sličnost između Boga i Njegovog Stvaranja (upor. Isa., 40:25 kao i Komentar Don Isaka Abarbanela, *ad loc.*), svaka veza između Njega i Stvaranja mora da bude semiološka, odnosno, mora da se izriče na neodređenoj razlici između Njega i onoga šta je On stvorio.

48. Maurice Blanchot, "On Jabés," 73.

49. *Ibid.*, 73-74.

50. Videti gore, beleška 47.

51. Videti: *Of Grammatology*, p. 65, u vezi sa približavanjem ova dva smisla.

52. Videti: Bishop William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, vol. 3, p. 108.

53. *Piruš le-Sefer Jecira*, p. 100; upor. *Midraš Tanhuma, Jitro*, XIV, vol. 2, 39a. Isto objašnjenje zabeleženo je u Talmudskom leksikonu (dvanaesti vek) *E-Aruh*, s.v. *ot*; upor. rabi David Pardo, *Sifre Debe Rat* (Solun, 5559/1799), 306c. Ista reči označava ime Božije; videti: *Berahot* 33a, *Sanedrin* 92a.

54. *Writing and Difference*, p. 74.

IV: Tekstualnost u rabinskom predanju

Uvod

1. *Šabat*; 115a; videti komentar rabi Hananela, *ad loc.*

2. Upor. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain* (Paris: P. Guenther, 1914), vol. 2, p. 376, beleška 6; E. N. Epstein, *Mavo le-Nosah a-Mišna* (Jerusalim: The Magnes Press, 1964), pp. 697 ff.; N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 34-35.

3. Videti dole, odeljak 2.

4. Mišna *Šanedrin* XI, 1; upor. *Bamidbar raba, Naso* XIV, 4 (174b).

5. *Tešuvot a-Geonim* (Harkavi), p. 103; *Geniza-Fragmente*, ed. rabi Maks Vajs (Budimpešta, 1924) p. 32. Videti: PT *Eruvin* I, 6, 19b: "Ni jedan govorni tekst koji nije uključen u [neku autoritativnu] zbirku nije punovažan." Tanaitski tekst koji se ne nalazi ni u jednoj zvaničnoj zbirci nema snagu tanaitskog predanja, i ne bi mogao da se uspostavi kao *metive* ili 'pobijanje', 'osporavanje' nekog talmudskog autoriteta; upor. rabi Moše Nahmanid, *Milhamot*, u Talmudu (Venecija), o *Bava Mecla*, 22b.

6. Videti *ibid.*, i dole, odeljak 2, beleška 26.

7. Videti dole, p. 86. S obzirom na predaju Mišne, rabini su ustanovili da bi stručni učitelji (*mašninim*) trebalo da budu dostupni u svako doba dana, i ujutro i uveče; *Šemat Raba* XLVII (102a). To su bili plaćeni učitelji; videti: *Pesikta de rav Kahana*, ed. Bernard Mandelbaum (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), vol. 2, p. 402, kao i paralele na koje je urednik ukazao. Za ove učitelje smatralo se da bdiju nad gradom, budući da su "čuvali Toru i ujutro i uveče"; *Eha Raba, Petiha*, II, ed. Salomon Buber (Vilnius, 1899), p. 2. Za naprednije izučavanje Mišne postojala su učilišta poznata kao *Bet Talmud*; videti *ibid.*, pp. 12, 100; i PT *Megila* IV, 1, 73d.

8. *Vajikra Raba*, ed. M. Margulis (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1953), vol. 9, VII, 3, p. 155.

9. Upor. *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 673-674. Ova ustanova prvi put se otvoreno spominje u vezi sa rabi Akivinim učenicima; videti: *ibid.*, p. 674. Gledište po kojem se ukazalo na *tana'im* zato što su "oni imali običaj da autoritativno uče zakon iz njihove Mišne" (upor. *Bava Batra* 130b) citirano je (*Sota* 22a) u ime rabi Jošue, koji je bio i mentor i glavna podrška rabi Akive. Pokušaj da se ovo naznačavanje objasni, umesto da se naprosto odbaci ili ignoriše, dokaz je njegovog autoritativnog porekla.

10. *Arahin* 16b. Za dalju raspavu, videti: Louis Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint, Martyr* (New York: Covici Friede Publishers, 1936), p. 113. U vezi sa daljim sukobima sa rabinskim vlastima, videti: Mišna *Roš a-Šana* I, 6; kao i o žestokom protestu učenika rabi Akive da on nije ekskomuniciran, *Roš a-Šana* 20 a i PT *Roš a-Šana* I, 6, 57b.

11. *Tosefta Demajv*, 24; upor. *Tosefta Berahot* IV, 15 i *Beca* II, 12. Time bi moglo da se objasni neugodno izostavljanje Rabana Gamliela iz lanca onih koji prenose predanje, u Mišna *Avot* I, 17-18. Kao što je uočio rabi Josef Nahmijas, *Piruš Pirke Avot*, ed. Moses Loeb Bamberger (Faks, 5667/1907), 7b, "Raban Šimon ben Gamliel" koji se spominje u Mišna 18 jeste sin - a ne otac - našeg Rabana Gamliela. Rabi Akiva je imao aktivnu ulogu u pobuni protiv Rabana Gamliela; njegovo protivljenje smirilo se tek kada je njegov mentor rabi Jošua zatražio od njega da prestane; videti: *Berahot* 28b. Trebalo bi primetiti da je u jednoj sličnoj situaciji koja se ranije desila, rabi Akiva ubedio rabi Jošuu da prihvati autoritet Rabana Gamliela; videti: Mišna *Roš a-Šana* II, 9. U Mišna *Hala* II, 5, rabi Jošua odbacio je mišljenje nekog 'starešine' (*zaken*) - najverovatnije člana *Sanedrina* koji je preživeo uništenje Hrama - ukazujući time na superiornost 'mudraca' (*haham*) nad pravnim autoritetima. Treba uočiti da se tu ne pominje ime 'starešine'. Još neugodnija verzija rabi Jošueine opaske može se naći u: PT *Hala* II, 5, 58c. O nadmoći "starešine" nad "mudracem" u ranom rabinskom predanju, videti *Barajta* citiranu u *Taanit* 16a. Interpretacija koju je dao Abaje, *ibid.*, nagoveštava uklanjanje "starešine" (u izvornom smislu) u poznom rabinskom predanju.

12. U poznim rabinskim izvorima, postoji i pokušaj njegovog diskreditovanja, videti: *Koelet Raba* VII, 7 (80b); AdRN, XIV, p. 30. Prema etabliranom predanju, on je osnovao jednu sinagogu u Damasku (AdRN, *ibid.*: *damasit* bi trebalo da se čita kao *damasek*). Ovo predanje zabeleženo je kod rabi Šimon bar Cemah Durana, *Magen Avot* (Laghorn, 1762), 26b.

13. Upor. *Rav Nisim Gaon* (Heb.), ed. Šraga Abramson (Jerusalim: Mekice Nirdamim, 1965), pp. 394—395.

14. Videti dole, pp. 103, 133.

15. To se često javlja u smislu 'predavanja neke stvari ili dokumenta onom koji je poseduje'; videti: *Pesahim* 4a, *itd.*; takođe, kada se nevesta predaje njenom mladoženji ili njegovom predstavniku, *Jevamot* 29b. To se može primeniti i na svojinu koju pojedinac predaje na javnu upotrebu, *Šekalim* 4a, b; *Bava Mecia* 118a; ili na dokumente koji su bili predani sudu, *Makot* 3b. Čin "prenošenja" dokumenta u prisustvu svedoka sačinjava legalnu transakciju; videti: *Sanedrin* 28b, *Jevamot* 116a. Takođe, "predavanje" dokumenta o razvodu ženi okončava razvod; videti: *Gitin* 9b. Važno je upamtiti da su potrebni svedoci koji čitaju tekst dokumenta, kako bi "prenošenje" bilo delotvorno; videti: *Gitin* 19b. Upor. dole, pp. 123-124.

16. Videti dole, pp. 105-107.

17. Videti: *Jevamot* 117a; *Ketubot* 81a; a naročito *Bava Mecia* 104a; *Tosefta Ketubot* IV, 9-13; PT *Jevamot* XV, 3, 14d; *Ketubot* IV, 8, 28d-29a. Upor. dole, pp. 123-124.

18. Videti: *Nazir*, 56b-57a; *Pesahim* 81b; *Šabat* 132a, kao i Raši o *Šabat*, *ibid.*, u kojem se ispravno shvata princip da se "na *alaha* ne može primeniti *a fortiori* zaključivanje" što znači da se usmeno predanje ne može podvrgnuti rabinskoj hermeneutici. U vezi sa ovim principom, rabi Šimšon iz Činona (umro oko 1350. godine) saopštio je u ime geoničkog *responsuma*:

da trinaest kanona [rabinske] egzegeze jesu predanje sa Sinaja. Međutim, kada se njima poučavalo, oni su se primenjivali [samo] na Toru, a ne na *alaha*. Iz toga

sledi da trinaest kanona egzegeze ne bi mogli da se primene [čak] ni na *alaha* koja potiče sa Sinaja. (*Sefer Keritut*, [Verona, 5407/1647], #1, p. 3.)

Izraz *gezera šava* 'jednak termin', jedan od trinaest kanona egzegeze, javlja se u vezi sa rabinskim zakonom; videti: Mišna *Beca* I, 6. Međutim, već smo primetili da on nema svoje uobičajeno značenje; videti: Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fšuta*, vol. 5 (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), p. 931. Rašijeva pozicija nije bila od svih prihvaćena. Nahmanid, u svom delu *Asagot le-Sefer a-Micvot* (Lavov, 5620/1860), poglavlje 2, 27b), ne slaže se sa njim. Takođe, činjenica da rabi Šimon bar Cemah Duran, *Javin Šemua* (Leghorn, 5504/1744), 49b), nije upućivao na Rašijevo stanovište, dokaz je da ga nije smatrao autoritativnim. Izgleda da je isto slučaj s Tosafot *Kidušin* 17a, s.v. *ve-Nilaf*, upor. dragocene opaske rabi Solomona Algazija, *Gufe Alahot* (Izmir, 5435/1675), #14, 8a, kao i izvore na koje je ukazao rabi Hajim Josef David Azulaj, *Jair Ozen* (Leghorn, 5552/1792), "L," #26. Ovo je dalje analizirao rabi Josef Zarka, *Parperaoť la-Hohma* (Tunis, 5664/1904), 4d-6c.

Odeljak 1: *Alaha* i *Hagada*

1. *Sifre (Bamidbar)*, ed. H. S. Horovitz (Jerusalem: Wahrman Books, 1966), #69, p. 17.
2. *Berešit Raba* XXXII, 18, p. 296.
3. *Sanedrin* 107a, 67b.
4. *Tosefta Sanedrin* VII, 6; *Sifre* #48, p. 133; *Nedarim* 36b. Ovo je protivno objašnjenju koje je Rašbam dao o *Bava Batra* 134a, s.v. *Agadot*: upor. rabi Gerešom, *ibid*.
5. *Sanedrin* 57b; upor. *Berešit Raba* IX, 6, p. 325. Takođe, tekst *Sefer Jecira*, koji je komentarisao Seadja Gaon, podeljen je na *alahot*, iako ne sadrži u sebi nikakav pravni materijal; videti: *Piruš Rav Seadja Gaon le-Sefer Jecira*.
6. *De Oratore*, II, LXXX, viii, 359 (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 471.
7. *The Art of Memory*, p. 9. Za dalje upućivanje, videti: *ibid.*, *Index*, "Memory for things and memory for words".
8. Tačnu interpretaciju dao je Majmonid, u svom komentaru Mišne, *ad loc.*; videti: *Piruš a-Mišnajot*, vol. 4, p. 284. Za dalju raspravu videti kod rabi Josefa Burjela, *Zara de-Josef* (Leghorn, 5609/1849), #1, 1a-b. Pohvale učeniku koji verno prenosi "čak i reči koje je čuo od svog učitelja" (PT *Pea* I, 1, 15b) naglašavaju dužnost ponavljanja tačnih reči učitelja, čak i onda kada izgledaju pogrešne ili besmislene. Alternativno objašnjenje može se videti kod rabi Izraela Jakova Algazija, *Šeerit Jaakov* (Leghorn, 5546/1786), 125c. Obaveza da se verno ponavljaju reči učitelja bila je primenjena na *alaha* odnosno, na zvanične formule koje su objavljivane učenicima. Očigledno je da se ona nije primenjivala na reči za vreme predavanja ili rasprave na času. Tako su Hilelovi učenici (*Pesahim* 3a) svojim rečima formulisali pitanje koje bi postavio njihov učitelj (*Šabat* 17a), pošto ga on nikada nije stvarno formulisao kao *alaha*.
9. Videti: *Berahot* 47a; *Šabat* 5b; *Pesahim* 37b; upor. *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, p. 376; *Behorot* 30b; *Holin* 7a; upor. rabi Jona ibn Janah, *Sefer a-Sorašim*, p. 129. Majmonid je ovaj princip primenjivao u svojoj interpretaciji talmudske literature; videti njegovo delo *Tešuvot*, ed. i prev. J. Blau (Jerusalim: Mekice Nirdamim, 1957), vol. 2, p. 555; zapažanja Marana Josefa Karoa, *Kelale a-Gemara*, u *Alihot Olam* (Varšava, 5643/1883), 67d i rabi Malahi a-Koena, *Jad Malahi*, (New York: Keter Publishing, 5708/1948), #663, 166a. Rabi Akivin zahtev njegovim učenicima da ne izveštavaju o drugačijim predanjima sem ukoliko ona ne utiču na *taam* ili smisao zakona koji je zamišljen da obeshrabri umnožavanje rasprava o lingvističkim razlikama koje imaju pravni smisao. U odlomku koji je u pitanju piše: "kada bi rabi Akiva uređivao *alahot*, obično bi govorio: 'Svako ko čuje [odnosno primi] neki *taam* koji je uperen protiv njegovog kolege [odnosno, suprotstavljanje predanju koje je on saopštio], neka to javno objznaniti' "(*Tosefta Zavim* I, 5). S tim u vezi, upor. dole, pp. 98—99. Kritika protiv "učenika Šamaja i Hilela koji nisu dobro služili svojim gospodarima" (*Tosefta Hagla*

II, 4, *Sanedrin* VII, 1) odnosi se na ovaj tip rasprave; videti: Majmonid, *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, pp. 20-21; upor. dole, odeljak 2, beleška 9. Kako bi se izbegla ova vrsta zamke, rabi Meir je savetovao da se uči samo kod jednog učitelja; videti: AdRN, VIII, p. 36.

10. Videti dole, pp. 95—96.

11. *Sanedrin* 99a; AdRN, XXIII, p. 76.

12. Mišna *Avot* III, 10; upor. komentar rabi Davida Majmonida, *Pirke Avot* (Aleksandrija, 5661/1901) 49a "čak i jednu jedinu reč," i *Menahot* 99b.

13. Mišna *Avot* IV, 13; upor. *Bava Mecia* 33b i ISG, pp. 50—31; *Bava Batra* 21a—b.

14. To je izraženo aramejskom formulom *šekiah kame de-* ili 'on je sve vreme u prisustvu tog i tog,' na primer, *Šabat* 82a; *Taanit* 9a—b. Drugi izraz je *mesader matnita kame de-* ili 'on bi zapovedio svoju Mišnu u prisustvu tog i tog,' na primer, *Megila* 27b; upor. dole, beleška 88.

15. AdRN, XXIV, p. 78; upor. *Sifre* #48, pp. 107 ff.; #188, p. 227. Inače, njemu se pripisuju sledeće reči: "učenjak koji je izgubio svoju *mišna*," odnosno, koji je zaboravio tekst, što je posledica zanemarivanja. On bi ipak mogao da povрати to što je izgubio 'vraćajući se unazad' (*la-hazor a leha*) — to je izraz koji pretpostavlja ponavljanje; videti: *Rut Raba* VI, 4 (35b). U vezi sa teškoćom ili nemogućnošću povraćanja "izgubljenog teksta," videti mišljenje rabi Meira, *ibid.*; upor. *Joma* 29a i *Ocar a-Geonim*, vol. 6, *Joma* (A-Tešuvoš), #25, p. 15.

16. *Vajkra Raba* III, 7, vol. 1, p. 54. O naročitoj dužnosti pamćenja Mišne, videti: *Sifre* #58, p. 124, i #59, p. 125.

17. *Sifre* #34, p. 60.

18. Uobičajeno objašnjenje "u skladu sa Zakonom", čitav ovaj iskaz čini sumnjivim. U skladu s tim, mogli bismo da pravimo razliku između odgovora koje učenik daje u obliku citiranja nekog autoritativnog izvora, i *ora* ili 'autoritativnog odgovora' koji nije citiranje i stoga zahteva 'pomazanje'; videti: *Sanedrin* 5b.

19. *Pesahim* 3b; upor. Majmonid, *Piruš a-Mišnajot*, *Šabat* I, 1, vol. 2, p. 10. S tim u vezi, videti kod rabi Emanuela Haj Ričija, *Hošev Mahašavot* (Amsterdam, 5487/1727), 10b; *idem*, *Hon Ašir* (Amsterdam 5491/1731), 129c. On još zapaža da se neka reč povremeno bira samo zato što je kraća od druge; videti: *Hon Ašir* 67d, 127c. Konačno, trebalo bi da uočimo ono što je poznato kao *mišna hasera* ili 'nesavršena' ili 'nezadovoljavajuća' Mišna, u kojoj se jedino tema uopšteno rečeno spominje bez ikakve definicije zakona koji se odnosi na nju; videti: Mišna *Teruma* X, 8, kao i dragocene primedbe rabi Solomona ibn Adret, *Tešuvot a-Rišba* [vol. 1] #280, 43d—44a; upor. *ibid.*, #270, 42b—c i #281, 44a.

20. *Kelale Šemuel*, 1d—2a.

21. Uočimo, na primer, da se u Mišni *Šabat* I,3, upotrebljava izraz *zav/zava* umesto mnogo preciznijeg *zav/nida* (budući da se zabrana ne odnosi samo na period stvarnog polivanja [*zov dama*], već na čitav period pre obrednog čišćenja [*nida*]). Učenik koji nije poštovao ovu zabranu posle polivanja (videti: *Šabat* 13a—b) bio je zaveden terminom *zava*; upor. AdRN, II, pp. 8f.

22. Upor. PT *Pesahim* II, 2, 28d, u kojem se objašnjava da "naša Mišna upućuje na mesta gde je uobičajeno da se ne jede hleb koji su ispekli nejevreji."

23. Ovaj tip analize takođe su primenjivali i rabini na tekst Pisma; briljantno izlaganje o ovoj temi može se naći u: rabi Jakov Jisrael Algazi, *Maane Lašon*, 11b ff., u *Neot Jaakov* (Izmir, 5521/1761).

24. Videti: *Temura* 12b; Majmonid, *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, p. 292, kao i veoma inspirativan komentar prevodioca, beleška 13, koji pokazuje da je u prvoj verziji Majmonid mislio da ovaj izraz u svim slučajevima ima isti smisao; upor. *Kelale Šemuel*, 16a. O ovom principu, videti u: *Jad Malahi*, #374; *Jair Ozen*, "L," #14—15.

25. Po Majmonidovom mišljenju, ovaj izraz se odnosi na *aide*; videti: *Magid Mišne*, *Šabat*, XIX, 9; kao i rabi Becalel Aškenazi, *Asifat Zekenim. Ketubot*, vol. 1 (Konstatinopolj, 5498/1738), 1, 8a. Ovo mesto analizira se još u *Hina ve-Hisda*, vol. 1, 10c ff. Slična primedba odnosi se *ašigra de-lišana*, ili 'po uobičajenom izrazu', pri čemu se u Mišni

upotrebljava neka uobičajena formula ili izraz, iako se ona ne uklapa precizno u specifični kontekst; videti kod rabi Solomona Adanija, *Melehet Šelomo*, u: *Šiša Sidre Mišna*, (Jerusalem: El a-Mekorot, 5716/1956), *Hagiga I*, 1, vol. 4, 30c.

26. *Kol a-Remez* (Amsterdam, 5479/1719), 121d; upor. ISG, pp. 19, 36, 44; upor. *Bava Kama* 3a, itd.

27. Videti njegov *Piruš a-Mišnajot*, vol. 4, ft 147, i vol. 5, p. 150.

28. *Sanedrin*, IV, 3; *Maase a-Korbanot*. II, 4. Ovde izložen Majmonidov stav, kao i talmudske izvore o Mišni, briljantno je analizirao rabi Isak Navaro, *Pene Mevin*, vol. 1 (Solun, 5576/1816), 39b—d.

29. *Sanedrin* 13b—14a. To je ono što sam označio kao *sugija rmešulešet* ili 'trodelna perikopa': (1) *Tanu Rabanan* . . . *Roš-Roš Meola*; (2) *Tuna ve-Kibelu*; (3) *Amar* . . . *li-Šlam*.

(1, a) ukazuje na tanaitski izvor—koji se nalazi u *Sifra* (Beč, 5707/ 1947), *Vajikra* VI, 1, 19b—odnosi se na *Semiha*, u smislu ceremonije žrtvovanja. (b) odnosi se na tri retorička pitanja koja počinju sa "ve-Ribi Šimon?", koja se tiču sukoba između njega i rabi Jude, u vezi sa brojem sudija koje su potrebne za tu ceremoniju.

(2, a, i) ukazuje na tanaitski izvor—koji se nalazi u *Tosefta Sanedrin* I, 1— koji se odnosi na *Semiha* u smislu pomazanja. Ovaj izvor ne ukazuje na broj sudija, kao ni na suštinu ceremonije; (ii) i (iii) obezbeđuje informacije o tome. (b) jeste izazov mišljenju da su potrebne tri sudije, kao i odgovor na taj izazov.

(3) daje amoraltske izvore o: (a) geografskim ograničenjima pomazanja; (b) stavu onih koji primaju pomazanje; (c) nekim od praznika koji su u vezi sa tom ceremonijom.

Kratka beleška o strategiji *sugija*: Samo pošto je u (1) dokazano da *Semihat Zekenim* ukazuje na ceremoniju žrtvovanja, moguće je da se u (2), kroz sintagmatsku opoziciju, kako bi se izbegla tautologija, dokaže da *Tosefta* ("Semiha u-Semihat- Zekenim") mora upućivati na pomazanje.

30. Nezavisno od toga, slična mišljenja javljaju se u *Mavo le-Nosah a-Mišna*, p. 680, kao i u: Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), p. 97.

31. PT *Bava Mecia* IV, 1, 9c; *Bava Mecia* 44a—b. Pravilna analiza ovog odlomka u PT može se naći u uvodu dela *Jerušalmi Nezikin* E. S. Rozental (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983), p. 21.

32. Videti: *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 19-22.

33. *Bava Mecia* 44b.

34. Videti: *Hon Ašir* 117b—d. Otpor menjanju naročitih tekstova u usmene nalazi se u temelju nekih rasprava među rabinima; videti: *Jad Malahi*, #663, 169a. U *Eruvin* 2b, kao i u PT *Eruvin* I, 1, 18d, Rav je odbio da prihvati jednu kasniju verziju Mišne, koju je najverovatnije načinio sam Juda Knez posle Ravovog odlaska u Vavilon. Gledištu koje je predložio Epštajn, *Mavo le-Nosah a-Mišna*, p. 205, da Rav nije saopštio izvorni tekst Mišne, već je naprosto izjavio da on nije u skladu sa zakonom (*alaha*), neprihvatljivo je po više osnova. Kao prvo, suprotno savremenom shvatanju, rabini nikada nisu shvatali Mišnu kao "Kodeks Zakona"; videti: *Bava Batra* 130b, kao i *Studies in the Mishne Tora*, p. 33, beleška 2. Zatim, Rav nikada nije izabrao takvu priliku—podučavanje deteta Mišni—kao forum za izlaganje jednog pravnog gledišta. I konačno, kao što je već nagovestio rabi Jošua Sonkino, u delu *Nahala le-Jehošua* (Konstatinopolj, 5491/1731), beleške o *Eruvin* 2a, u sadašnjem tekstu naše Mišne nalaze se reči "iako je šire od deset lakata," koje su potpuno besmislene prema prihvaćenoj verziji Mišne, i čija je jedina svrha da se odlučno odbaci izvorna verzija koju je saopštio Rav. Osim toga, prema Ravovoj verziji, naša Mišna je podeljena na dva dela (*Reša/Sefa*), od kojih se svaki sastoji od tačno 11 reči: *Mavoi šeu gavao meesrim ama jemaot, Ribi Jeuda omer eno carih/ ve-arahav meeser amot jemaot veim ješ lo curat a-petah carih le-maet*.

35. Lev., 5:1; I knj. kralj. 21:13; II knj. kralj. 9:12.

36. Br., 23:3; I Sam., 19:3; 2 Sam 18:21.

37. Isa., 21:10.

38. O auditivnom i vizuelnom iskustvu videti u: Lev., 5:1; Ezek., 40:4. O proročkom iskustvu, videti u: I Sam., 3:15.

39. Isa., 43:12, 44:8, 48:20; Jer., 4:5, 46:14, 50:2.

40. Upor. Pos., 45:9—11, gde Josif kaže svojoj braći da prenesu ocu jednu određenu poruku (*va-amartem* . . . *ko amari*), kao i stih 13, gde se on bavi samo suštinom poruke (*ve-igadtem*). U stihu 26, braća 'kazuju' (*vajagidu*) Jakovu nešto što on odbija da prihvati, a u stihu 27, oni mu govore (*vajdaberu*) reči Josifove, koje Jakov prepoznaje kao prave i stoga ih prihvata. Razmotrite Est., 2:22, gde je Esteri 'rečeno' (*vajaged*) od strane Mordehaja, i ona 'govori' to (*vatomer*) Kralju u ime Mordehaja. Isto tako, videti i: Est 4:4, 7, 8, 9, 12, nasuprot stihovima 13 i 15. Objašnjenje koje su rabini dali o stihu: "I tako ćeš reći [tomar] domu Jakovljevom i reći ćeš [vetaged] sinovima Izraelovim" (Izl., 19:3), podvlači razliku između ova dva izraza: "I tako ćeš reći. Tako – što znači na Svetom jeziku; tako, tim redom; tako, u tom smislu; tako, tome ništa ne smeš ni dodati ni oduzeti. I reći ćeš sinovima Izraelovim – da ćeš im to tačno preneti." (*Mehilta de-Ribi Jišmael*, p. 207). Ovo poslednje postaje očigledno kada se uvidi da se, pošto se *vataged* odnosi na *smisao* iskaza, mora biti "precizan" i određen u izlaganju pojedinosti kada se on "kazuje" drugima. Upor. rabi Moše Hefec, *Melehet Mahaševet* (Venecija, 5470/1710), 45a—b.

41. Pos., 45:26; Lev., 14:35; I Sam., 14:33; II Sam., 13:31. To, u stvari, znači "supstancija govora".

42. I Sam., 25:12; 2 Kralj., 18:37; Jer., 38:27; Ps., 52:2.

43. Pon. zak., 17:4, 10, 11; upor. Pos., 41:25, 49:1; Pon. zak., 32:7; I Sam., 9:8; Jer., 42:21; Rut, 3:4.

44. II Sam., 6:21, 7:8. Otuda talmudski izraz *nagde* ili '[on] kaznio ga je' za izvršenje kazne od strane rabinskog autoriteta.

45. Pos., 31:32, 37; Jos., 8:33, 35; I Sam., 12:3, 15:30, 16:6; Neh., 8:3; Hab., 1:3; Isa., 59:12; Ps., 88:2. Isto tako, *lifne* ili 'ispred' moglo bi da znači 'pod nečijim nadzorom'; videti: "The *Targumim* and *Halakha*," 23.

46. Pos., 41:24; Jud., 14:12—15, 17, 19; Ezek., 24:19, 37:18; Dan., 2:2, 10:21, 11:2. Otuda *smisao* naslova Komentara na *Mišne Tora* rabi Envidala de Toleda, *Magid Mišne* (upor. Zeh., 1:12).

47. Mišna *Pesahim* X, 4; upor. Majmonid, *Hamec u-Maca*, VII, 2.

48. Videti: Majmonid, *Sefer a-Micvot*, pozitivna zapovest 157, p. 139, da je obaveza "u skladu sa elokventnošću naratora"

49. Videti: Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, prev. Elizabeth Palmer (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1973), pp. 385 ff.; u vezi sa drugim sličnim terminima videti: *ibid.*, pp. 409 ff. Aramejska reč *hava* ili 'pokazati,' kojom se u *Targum Onkelos* prevodi reč *higgid* ističe *smisao* 'pokazivanja' koji je obuhvaćen tom rečju. U Talmudu nalazimo reč *mahve* ili 'pokazuje' u smislu *ukazati pokretom* na nešto što ono o čemu je reč, na primer, *Megila* 28b; *Makot* 21a, b. O toj reči videti u: *Jad Malahi*, #428. U *Jov.*, 13:7 'ahvati' stoji umesto 'moja reč,' 'moj govor'.

50. *Keilat Šelomo*, ed. rabi Solomon Aron Verthajmer (Jerusalem, 5639/1899), p. 26.

51. PT *Orajot* III, 8, 48c.

52. *Jevamot* 76b; upor. *Studies in Mishne Tora*, p. 24, beleška 35.

53. Videti: *Sota* 40a; *Hagiga* 14a, kao i *Sifre* #317, p. 359; *Bava Batra* 145b sa komentarima u ISG, Dodatak, p. vi, kao i *dole*, p. 143. *Agada* označava još propoved za Šabat koju drži upravnik Učilišta; videti u: *Tosefta Sota* VII, 6. Razlog zbog čega *agada* "privlači srca publike" kao "vino" (*Sifre*, p. 359) ili "voda" (*Bava Batra* 145b) mogao bi da ima veze sa činjenicom da se, kao što je to nagovestio Elias Levita, u delu *Meturgeman* (Isrl, 1541), 86b, ovom aramejskom rečju prevodi hebrejska reč *mošeh* ili 'vući,' 'privući'; videti: *Targum* na I. knj. Kralj. 22:34; Hoš., 7:5 itd. Njome se takođe prevode reči 'curiti' 'teći'; videti: Jud., 5:4; Ps., 78:16, 20; kao reči i 'naginjati' 'težiti'; Pos., 39:21.

54. *Orajot* 2b. Da bi zaslužio da bude postavljen za sudiju, pojedinac mora da bude i *gamir* i *savir*; videti: *ibid.*, kao i *Sanedrin* 3a, 5b i 7a. O *savir*, videti: *Taanit* 8a; *Sanedrin*, 36b.

55. Videti: *Orajot* 2b, 14a; *Berahot* 64a; *Eruvin* 30a; *Moed Katan* 12a; *Sanedrin* 42a; upor. *Eruvin* 67a sa objašnjenjem u ISG, pp. 43—45, kao i u Dodatku, pp. vi—vii.

56. Mišna *Para* I, 1; *Nida* I, 3, *Bava Batra* 121a; upor. *Nedarim* 78a. Čak je i Juda Knez imao nova razmatranja o smislu jednog predanja koje je sam formulisao; videti: *Beca* 24b. Otuda izraz *u tane la ve-u amar la* ili 'on je preneo tanaitski izvor, i objasnio ga' (*Eruvin* 10b, itd.). Prenosilac bi se povremeno usprotivio mišljenju koje je sam bio preneo; videti: *Šabat* 155b; *Eruvin* 88a. Rabi Josef, *Ketubot* 2a, suprotstavio se gledištu koje je preneo u Samuelovo ime, što se ponekad previda u objašnjenju ovog odlomka. Prema tome, nije umerena ispravka koja je sugerisana U Tosafot o brisanju "Rav Josefa", nasuprot ustanovljenom predanju; *ibid.*, s.v. *Ela*. Štaviše, čak i ako bi se prihvatilo čitanje Tosafot, još uvek bi bilo pogrešno pripisivati sugerisanje alternativne verzije (*Ela*, i *itmar*, *ahi itmar*) rabi Josefu, budući da sintaksa zahteva *Ela*, *amar Rav-Josef*, i *itmar*, *ahi itmar*. Ni rabi Hija se nije slagao sa predanjem koje je preneo; videti: PT *Bava Mecia* IV, 1 u *Jerušalmi Nezikin*, p. 55, kao i Saul Lieberman, *Introduction and Commentary*, u *Jerušalmi Nezikin*, p. 145. Treba imati u vidu da se rabi Hija izgleda nije slagao ni sa predanjem koje je preneo u *Eruvin* 9b.

57. *Koelet Raba* XII, 11 (90a); upor. *Makot* 10a; *Bamidbar Raba*, *Našo* XIV, 4 (174d).

58. U arapskom jeziku, ova reč znači 'posaditi' 'dobro učvrstiti'. U rabskom idiomu, *girsca* takođe uključuje tradicionalnu melodiju sa kojom je tekst pevan; videti: *Ocar a-Geonim*, vol. 6 (*Joma*), *A-Tešuvot*, #24, p. 14, kao i rabi Hananel ad loc. Upor. *Aruh Completum*, ed. Alexander Kohut (Beč, 1878), vol. 2, GRS [b], pp. 370—371, kao i dole, pp. 95—96. U vezi *girsca* prema *alaha*, videti u: ISG, pp. 7, 48, 62, 63. To se odnosi i na *šemata* – predavanja koje su rabini pružali učenicima; videti: *Moed Katan* 16a; *Berahot* 47b kao i belešku rabi Natana Koronela, *Bet Natan* (Beč, 1854), 29a. Izgleda da Rame ben Hama nije smatrao da je znanje *šemata* na *girsca* nivou značajno. Videti dole, beleška 86.

59. Videti: *Eruvin* 68a; *Bava Mecia* 75; *Bava Batra* 144a.

60. Videti: *Berahot* 28a; *Eruvin* 28b.

61. Videti: *Berahot* 25a.

62. *Orajot* 12a; *Keritot* 6a. Upor. A. Buchler, "Learning and Teaching in the Open Air in Palestine," *Jewish Quarterly Review* 4 (1913—1914): 475—491; i S. Krauss, "Outdoor Teaching in Talmudic Times," *Journal of Jewish Studies* 1 (1948—1949): 82—84. Međutim, *poučavanje* na javnim mestima, poput pijace, bilo je zabranjeno; videti: *Moed Katan* 16a—b; upor. *Sukot* 49b, kao i zapažanja rabi Nisim Gerondija, *Derašot*, p. 63. Ova zabrana bi dva put godišnje (*Jarhe Kala*) bila podizana; videti kod rabi Hananela, *Moed Katan* 16b.

63. Videti: *Kidušin* 81b; upor. *Bava Mecia* 86a.

64. Videti: *Šabat* 1566b.

65. Videti: *Berahot* 8a; *Šabat* 30b; *Megila* 29a.

66. Videti: *Berahot* 8a, 30b; *Šabat* 10a; *Megila* 29a.

67. *Gitin* 6a; *Makot* 10b.

68. Upor. *Berahot* 8a; *Šabat* 10a; *Taanit* 21a; *Moed Katan* 16a.

69. AdRN, VIII, p. 36; upor. *Berahot* 63b; *Megila* 5a; *Koelet Raba* IV, 10 (75d).

70. *Avoda Zara* 3b; upor. *Sanedrin* 92a.

71. *Eruvin* 65a; upor. AdRN, VI, p. XV, o potrebi da se upale svetla da bi u ponoć moglo da se proučava usmeno predanje (*šone*). Videti dole, pp. 100ff.

72. *Bava Mecia* 83b.

73. Upor. *Sanedrin* 88b; *Šabat* 30b.

74. *Šabat* 30b; *Moed Katan* 28a; *Bava Mecia* 86a; *Makot* 10b.

75. *Šabat* 156b; *Kidušin* 81; upor. *Bamidbar Raba*, *Našo* XIV, 4 (174d).

76. *Bava Batra* 22a.

77. Videti: *Avoda Zara* 19a.

78. *Eruvin* 53b—54a; upor. *Berahot* 22a.

79. Videti gore, beleška 58. Upor. *Megila* 32a; *Tosefta Oalot* XVI, 8; *Para* IV, 7; *Šir a-Širim Raba* I, 10 (4b); *Masehet Soferim* III, 13.

80. *Maase Efod*, p. 21. Talmud *Kidušin* štampan u Sabioneti 1552. godine sadrži *teamim* "oznake za kantilaciju" u Mišni; opis se može naći u: R. N. N. Rabinovic, *Maamar al-Adpasat a-Talmud* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 5712/1952), pp. 55 ff. Isto tako, mnogi Geniza fragmenti iz Mišne i Talmuda sadrže oznake za kantilaciju. Ovo predanje sve do dana današnjeg sačuvano je u nekim sefardskim i orijentalnim zajednicama. Tačna kantilacija Mišne i Talmuda bila je poverena pamćenju mladih učenika. Pevanje Mišne doprinelo je da se ustanovi njen tradicionalni smisao, kao u onome što sam označio kao "eliptična Mišna". Razmotrimo, na primer, Mišna *Pesahim* II, 1, kao i raspravu *Pesahim* 28a. Kao što je to očigledno kod rabi Isaka Alfasijsa, ad loc., ova Mišna je eliptična; ona bi trebalo da se čita kao "*mefarer, vezore la-ruvah u-metil lajam*", tako da se *mefarer* odnosi na dva dela rečenice, pre nego "*mefarer ve-zore la-ruvah, u-metil lajam*," u kojem se ono može primeniti samo na prvi deo rečenice. I *Tosefta* se najverovatnije pevala. Kraj svakog paragrafa *Tosefte* bio je najverovatnije označen dugačkim završnim napevom kao što je to uobičajeno kod Mišne. Povremeno je na značenje nekog odlomka ili reči moglo da utiče to da li se izgovarao na kraju paragrafa ili na početku sledećeg (na primer, rasprava između rabi Hune i rabi Hisde, *Šabat* 115a; pitanje u vezi sa gledištem rabi Jude, *Holin* 141a—b; itd.). U ovim slučajevima zvanični *tanaim* se konsultovao kako bi se ustanovilo da li su *gabe hadade tanja* 'oni [odlomci ili reči] koji se zajedno izgovaraju' odnosno, kao jedan jedini paragraf? O raspravi koja se odnosi na *Tosefta Bava Mecia* III, 1, videti *Bava Mecia* 34a. I obratno, izraz *keroh u-tne* ili 'poveži [ove reči] i izgovaraj [ih zajedno]' (*Berahot* 59a, itd.), nagoveštava da te reči, koje se obično izgovaraju kao dva različita odlomka, treba da se izgovaraju kao jedan. Postoje dokazi da su se i druge *tanaitiske* (*Barajtoš*) pevale. Razmotrimo, na primer, *Ketubot* 11b, gde je jedna teška *Barajta* izložena na osnovu onog tipa objašnjenja koje sledi tehnički termin *ahi ka-amar* ili 'misli se na sledeće'. Ponekad bi se u tom objašnjenju pretpostavljalo da postoji jaz, i u tom slučaju se izričito tvrdilo da je tekst manjkav (*hasure mahsera*). Drugi put je ovo objašnjenje semantički prisutno u tekstu i nema potrebe za pretpostavkom da izvesne reči nedostaju (*hasure mahsera*). Međutim, povremeno bi bilo umetnuto poduže objašnjenje, kao u *Ketubot* 11b. Pa ipak, u tom slučaju tekst ne bi bio proglašen 'manjkavim' (*hasure mahsera*). Zbog čega? Rešenje ovog problema nalazi se u *Asifat Zekenim, Ketubot*, vol. 1, I, 63c, s.v. *Ahi ka-amar*, da je bilo poznato da *Barajta* sadrži dva nepovezana tvrđenja. Prema tome, ova *Barajta* je neka vrsta zagonetke koja traži dešifrovanje (pre nego samo jedno pogrešno tvrđenje, koje bi trebalo da se rekonstruiše postavljanjem teksta koji bi hipotetički bio veći od onog iz kojeg bi bilo izvedeno prisutno tvrđenje). Zbog toga Talmud ne proglašava *Barajta* za *hasure mahsera*. Ali, kako se može znati da li tekst sadrži samo jedno (ali pogrešno) ili dva potpuna (ali nepovezana) tvrđenja? Ako se *Barajta* pevala (kao što je to bio slučaj sa Mišnom u sefardskim i orijentalnim predanjima), ne bi mnogo pomoglo znati da li ona sadrži jedno ili dva tvrđenja. Ovo predanje nije bilo poznato u Francuskoj; da je bilo poznato, ne bi bilo potrebe za dokazivanjem gde se rečenica u Mišni završava, zato što "u nekim primercima ima praznog prostora" posle date reči; videti: Tosafot *Hagiga* 10b, s.v. *Meilot*.

81. *Midraš Teilim*, CXLVI, 5, 268a; upor. *Megila* 28b; *Sota* 22a.

82. Videti: ISG, pp. 7 (kao i belešku 5), 32 (belešku 1), 34, 35, 48—49, 50, itd.; *Tešuvot a-Geonim* (A. Harkavi), #262, p. 135. Neki srednjovekovni evropski talmudisti nisu se slagali oko toga koliko i koji redovi Mišne treba da se znaju napamet; videti: *Asifat Zekenim, Ketubot*, vol. 1, I, 36b.

83. Videti: *Kidušin* 49b; upor. *Šabat* 63a; *Hagiga* 3a, kao i dragocenu belešku R. Rabinovica o ovom odlomku, u njegovom delu *Dikduk Soferim*, ad loc.; *Sevuot* 41b; ISG, p. 26. Postojala su različita mišljenja o tome šta su različite zbirke sadržale. Na primer, gaonski tekst (koji je oštećen) objavljen kod Hajima H. Horovica, *Toratan šel Rišonim*, deo I, p. 43, uključuje *Torat Koanim* sa *Tosefta*; u četvrtoj zbirci, pod naslovom "*Sifre*" (trebalo bi da stoji *Sifra*; tu se, najverovatnije, radi o grešci u prepisivanju), uključena su četiri rabinska

Midrašim: (i) *Raba* o Postanju, (2) *Mehilta*, (3) *Sifre* o Brojevima, i (4) o Ponovljenom zakonu. Prvo "četiri" u talmudskoj zagoneci ("dozvoljeno je poslužiti se [odnosno, može nas služiti] pojedincem koji izgovara [*tane*] četiri, ali, nije dozvoljeno poslužiti se pojedincem koji poučava [*matne*] četiri" [*Megila* 28b]) odnosi se na četiri zbirke usmenog Zakona koji je *tana* morao napamet da zna, dok se drugo "četiri" odnosi na četiri reda Mišne kojima se obično podučava na talmudskim učilištima. Smisao ove zagonetke je potpuno očigledan: čoveka može uslužiti *tana* (to jest, on se ne sme smatrati učenjakom), iako napamet zna čitave četiri zbirke usmenog Zakona; međutim, to ne važi za onoga koji poučava (odnosno, koji razume) samo četiri reda *jedne* od ovih zbirki (odnosno, Mišne); videti: *Magen Avot* 10b. *Tane* i *matne* odnose se na dva različita nivoa učenja (upor. *Nedarim* 8a). *Tane* 'prepričava', 'peva' (upor. gore, beleška 80), pri čemu se misli na puko 'usmeno izgovaranje', bez obzira na to da li je tanaitsko (upor. rabi Isak bar Šešet, *Tešuvot a-Rivaš*, #375) ili ne (upor. PT *Megila* IV, 5, 75b; *Ester Raba* II, 4, 40a). Neki smatraju da je ova reč biblijskog porekla; videti kod rabi Seadje Gaona, *Teilim*, ed. i prev. rabi Josef Kafih (Jerusalim, 5726/1966), VIII, 2, p. 64; rabi David Kimhi, *Sefer a-Šorašim*, s.v. TNH. *Matne* ili 'podučavati' (upor. *Megila* 29a i Majmonidovo delo *Avelut*, XIV, 11) odnosi se na intenzivniji nivo učenja, koji se bavi shvatanjem materijala, bez obzira na to da li se radi o učitelju ili ne (upor. gore, p. 95). Neki ga stoga poistovećuju sa *šemata* (upor. dole, beleška 86); videti kod rabi Hananela, *Megila* 29a, kao i kod rabi Isaka Alfasiya, ad loc.

Budući da smisao ove zagonetke može da dokuči samo talmudski učenjak, on ne bi mogao da povredi osećanja neupućenih. Geonim su sačuvali i jednu drugu verziju ove zagonetke, ali smisao je isti. U jednoj gaonskoj *responsi* (gore citirano, beleška 82), navodi se sledeća verzija: "Dozvoljeno je poslužiti se pojedincem koji poučava [*matne*] četiri, ali nije dozvoljeno poslužiti se pojedincem koji izgovara [*tane*] četiri." Kao što je očigledno iz same *response*, to znači da onaj koji zna samo da izgovara (ali ne razume to što izgovara) četiri reda Mišne, više vredi od onog koji 'poučava' odnosno, razume, četiri (neautorizovane) zbirke usmenog Zakona. Epštajn je pogrešno shvatio smisao ove *response*, pa je zaključio da se *tane* odnosi samo na tanaitski materijal, dok se za "talmudski" materijal može koristiti samo *matne*; videti: *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 681—683. U stvari, *matne* se može primeniti samo na "talmudski materijal," na primer, *Ketubot* 6a, ili na neko neautorizovano delo, na primer, *ibid.*, 106a. Značajno je to da *tanuje* (infinitiv od *tane*) izražava bliskost sa rabinskom književnošću uopšte, kao u izrazu *karaje ve-tanuje* (*Vajikra Raba* XXX, i, vol. 4, p. 690), koji označava poznavanje biblijske i rabinske književnosti; upor. *Hina ve-Hisda*, vol. 2 (Izmir, 5628/1868), 8c, 9c; H. Albek, *Uvod u Talmud* [Heb.], (Tel Aviv: Dvir, 1969), pp. 26—27. On se upotrebljava još za recitovanje midraške književnosti; videti: *Berahot* 11b (prava verzija se navodi i analizira u *Bet Natan*, 5a). On se upotrebljava još za recitovanje Talmuda; videti: *Sukot* 28b—29a, Ms. Vat. Ebr. 134, reprodukovano u *Manuscripts of the Babylonian Talmud* (Jerusalem: Makor Publishing, 1972), vol. 2, p. 119, gde piše: *tanuje talmud bar mimetaleta* ili 'za recitovanje Talmuda [dozvoljeno je sedeti] izvan *Suka*' (upor. *Aruch Completum*, vol. 8, p. 249). Ovaj navod od suštinskog je značaja za adekvatno razumevanje ovog odlomka. Rasprava koja se povela oko jednog tanaitskog tvrđenja (*tt*) da *šinun* — ta reč obično označava kazivanje (i/ili proučavanje) usmenog Zakona (upor. *Megila* 4a; PT *Megila* II, 3, 73b) — mora da se obavi u *Suka*. (*tt*) dovodi se u pitanje (*p*) na osnovu Ravinog (umro 352) tvrđenja, u kojem se pravi razlika između proučavanja Tore i Mišne (to je navedeno i u Vat. MS.) koje mora biti unutar *Suka*, i recitovanja Talmuda koje se obavlja izvan *Suka*. Odgovor (*o*) počiva na razlici između dva nivoa proćavanja: jedno se mora obavljati unutar *Suka*, a drugo izvan. Otuda svedočanstvo (*s*) za tezu da postoje dva nivoa talmudskog proćavanja. Smisao (*p*) je da je isključivanjem Talmuda iz *Suka*, Raba insistirao na tome da (*tt*) nije kategorično. Postoji razlika u mišljenju u vezi sa (*o*). Prema rabi Hananelu, ad loc., recitovanje ili proučavanje Tore ili Mišne, budući da su one *keva* ili 'utvrđene', odnosno, one imaju *utvrđeni* tekst i deo su *regular curriculum*, mora da se obavi unutar *Suka*. Jedini izuzetak jeste *tanuje talmud* — izraz koji je za njega ekvivalentan jeste *merahate bi-gmara* ili 'proćrčati kroz *gemara*' ili predavanje na učilištu. Budući da

predavanje nije imalo "utvrđenu" verziju, ono je moglo da se razmatra izvan *Suka*. To je, izgleda, bilo gledište Seadje Gaona koji je kategorično tvrdio da "Oni imaju obavezu da čitaju i uče ... unutar *Suka*"; videti: *Sidur rabi Seadja Gaon* (Jerusalim: Mekice Nirdamim, 1963), p. 234; budući da je od tog vremena tekst *gemare* (odnosno, Talmuda) već bio utvrđen, gore pomenuto pravilo bilo je kategorično. To je, izgleda, bilo i gledište rabi Isaka ibn Gijata, koje je citirao rabi Hajim bar Šemuel, u *Ceror a-Hajim* (Jerusalim, 5726/1966), p. 99, koji dozvoljava samo "recitovanje teksta *gemara* izvan *Suka*." Prema tom gledištu, proučavanje *gemara* na *girsu* nivou ne zahteva "sedenje" (upor. *Taanit* 10b), pa tako nije uključeno u obavezu "boravljenja" u *Suka*, dok drugi nivoi proučavanja (*Ijun* ili "analiza") zahtevaju "sedenje" (upor. *Megila* 28b, epizoda sa Ravom), pa stoga spada u obavezu "boravljenja" u *Suka*. Prema rabi Isaku Alfasiju (ad loc.) i Majmonidu (*Sukot* VI, 9), tu je jedino bitan nivo proučavanja, bez obzira na tekst. Po njihovom mišljenju, *tanuje talmud* jeste ekvivalent *ijun* — a ne *merahate bi-gmara*; upor. *Taanit* 24 a—b. Prema tome, *girsu*, koja ne zahteva analizu, mora da se obavlja unutar *Suka*, dok *ijun* (intenzivno proučavanje) mora da se isključi iz dužnosti "boravljenja" u *Suka* (koje se odnosi na svetovnije aktivnosti). Cilj (*s*) je da se obezbedi semantička osnova za Ravino tvrđenje. Značenje *tanuje talmud* određeno je ukazivanjem na to da bi Raba i njegove kolege "zajedno protrčali kroz *gemara*, i da bi posle analizirali teoriju [*sevara*]." Za rabi Hananela, *tanuje talmud* jeste *girsu* od *gemara*; za rabi Alfasija i Majmonida, to je *ijun*. Svi oni smatraju da se *tanuje* odnosi na talmudsko proučavanje; inače, ni (*p*), ni (*o*), ni (*s*) ne bi imali smisla. Ako *tanuje* ukazuje na neku (manje autoritativnu) tanaitsku zbirku, to ne bi protivrečilo (*tt*), koje izričito ukazuje na "Mišnu." Ne bi imalo razloga tvrditi da manje autoritativna književnost zahteva isti tip pažnje kao Tora i Mišna. Samo ukoliko pretpostavimo da je Raba mislio na Talmud, koji ima viši status (upor. *Bava Mecia* 33a—b), (*p*) bi imalo smisao. U suprotnom, kako bi bilo moguće potpisnuti talmudsko proučavanje "izvan" *Suka*? Isto tako, (*o*) i (*s*) bili bi besmisleni, ubacujući pitanje o različitim nivoima talmudskog proučavanja.

84. *Orajot* 12; *Keritot* 6a; upor. *Rav Nisim Gaon*, p. 134. U vezi sa upotrebom reči *gamir* i *girsu* u gaonskoj književnosti, videti: *Alahot Pesukot*, ed. S. Sasun (Jerusalim: Mekice Nirdamim, 1950), p. 38, kao i hebrejsku paralelu u *Ithot Revu* (Versaj, 1886), p. 11.

85. *Berachot* 13b.

86. Upor. *Berachot* 38b; *Šabat* 21b; *Beca* 27a; *Holin* 50a. Učenici su bili potpuno obuzeti razmatranjem *šemata*; upor. *Eruvin* 43b. (Izvanredna ilustracija toga može se naći u *Šabat* 88a.) Zbog toga učenicima nije bilo dozvoljeno da razmatraju svoje lekcije u noći uoči Pesaha, sve dok nisu detaljno pregledali svoje domove, tragajući za hlebom sa kvascem "da se ne bi zaokupili svojim *šemata* i zanemarili svoju versku obavezu" (*Pesahim* 4a). *Šemata* je bila data jedino rabinskim učenicima; videti gore, beleška 58. Zbog toga, posle ulaska u sinagogu radi privatnog posla, "Ako je neko *surba me-rabanan*, ili 'rabinski učenik,' on mora recitovati *šemata*; a ako je *tana*, mora recitovati *ilheta*" (*Megila* 28b; tačan tekst citira se kod rabi Hananela, ad loc.). To se odnosi i na *gemara*; videti: *Holin* 45b; upor. *Sukot* 29a, kao i komentar rabi Hananela, ad loc.

87. Upor. *Berachot* 38b; *Pesahim* 52b; *Moed Katan* 16a; *Bava Kama* 33b. O različitim nivoima *šemata* proučavanja, videti: *Makot* 11b.

88. *Taanit* 8a; upor. *Hagiga* 9b.

89. Videti: *Bava Kama* 117a.

90. *Pesahim* 68b; *Holin* 86b; *Keritot* 27a.

91. Videti: *Moed Katan* 28a; upor. *Ginze Midraš*, p. 249.

92. Videti: *Taanit* 10a i *Sukot* 28b. Iz komentara rabi Hananela na *Sukot*, čini se da se to odnosi samo na *savir*. Ova tema, međutim, zahteva posebno istraživanje.

93. Videti: *Šabat* 63a.

94. *Jevamot* 72b. Šestomesečni period koji se spominje u PT *Šabat* VII, 2, 9c, najverovatnije ukazuje na ovaj nivo proučavanja.

95. *Joma* 33a. Videti gore, beleške 54—55.

96. *Sanedrin* 68a. U vezi sa više-manje paralelnom podelom talmudskog proučavanja u tradicionalnom sefardskom obrazovanju, videti u mom tekstu "Oraat a-Talmud a-Masoret a-Hinuhit a-Sefaradit," *Ševile a-Hinuh*, 35 (1975), 189—192.

Odeljak 2: Formulisanje usmenog Zakona

1. ISG, p. 1S. Upor. *Tešuvot a-Geonim* (A. Harkavi), #334 *in fine*, p. 164.
2. Smisao toga postaje jasan kada se uvidi da usmeni Zakon, po definiciji, nije bio formulisan, dok je pisani Zakon, po definiciji, bio formulisan; videti sledeći odeljak.
3. ISG, p. 22.
4. ISG, p. 39. To je gledište usvojio Majmonid; videti: *Studies in the Mishne Tora*, pp. 48 ff.
5. ISG, pp. 48—49.
6. *Ibid.*, pp. 51—52.
7. *Ibid.*, pp. 23—25; upor. pp. 8, 9, 10.
8. *Ibid.*, pp. 18—19, upor. 58.
9. *Sanedrin* 89a. Prema tome, rabini su upozoravali protiv predavanja teksta usmenog Zakona (*al jišne*) učeniku koji nije u stanju to da primi (*Holin* 133a). Takav učenik mogao bi da prekine školovanje pre nego što shvati smisao formula i da ih objašnjava u suprotnosti sa njihovim izvornim smislom; upor. gore, odeljak 1, beleška 9.
10. ISG, pp. 10—11.
11. *Ibid.*, pp. 5, 27—29.
12. Upor. *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 673—674.
13. AdRN, XVIII, p. xxxiv.
14. Videti dole, pp. 142—143. Upor. *Šekalim* V. 1, 14b; *Gitin* 67b; ISG, pp. 18—19; kao i *Hellenism in Jewish Palestine*, p. 95.
15. Videti: *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 673—674.
16. ISG, pp. 26—29.
17. *Ibid.*, p. 30; upor. p. 19.
18. *Ibid.*, p. 47.
19. Upor. Mišna *Oalot* XVI, 1.
20. ISG, pp. 21—22.
21. Videti: *Studies in the Mishne Tora*, p. 33.
22. ISG, p. 50. U vezi sa pripisivanjem *alahot* Mišni, videti: PT *Orajot* III, 7, 48c.
23. *Ibid.*, p. 7.
24. *Ibid.*, p. 36. Slično, Geonim su imali "Mišnajot" u kojoj se nalazio agadički materijal; videti: "Mišnat Šir a-Širim," p. 122, beleška 23.
25. *Šabat* 106a.
26. Videti gore, uvod u ovo poglavlje, beleška 5 Upor. Riban, *Makot* 20b, s.v. *ahī garsinan*. Na primer, jedno tanaitsko predanje koje je preneto pod naslovom *tane* (upor. gore, odeljak 1, beleška 83), nije imalo veliki autoritet. Razmotrite raspravu između Reš Lakiša i rabi Johana, gde ovaj drugi iznosi svoje gledište pod naslovom *tane* (*Makot* 14b). Značajno je da se u Talmudu utvrđuje kako izgleda da je Reš Lakiš u pravu što nije razmotrio gledište rabi Johana; štaviše, tu se postavlja pitanje zbog čega rabi Johanan nije prihvatio gledište Reš Lakiša. S druge strane, u *Šeilto de rabi Ahaj*, ed. rabi Samuel Mirski, vol. 1 (Jerusalem: Sura Institute, 1959), p. 116, pokazuje se da je reč *tanja* naslov nekog amoraitskog predanja, najverovatnije u smislu "autoritativnog tvrdjenja". Isto tako, *Bava Batra* 107b (Upor. *Dikduk Soferim*, ad loc., beleška 30). Dodatni izvori mogu se naći u: Louis Ginzberg, *Ginze Šehter*, vol. 2 (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1929), pp. 148—149.
27. Videti kod rabi Hananela, o *Šabat* 106a.
28. Videti: *Ije a-Jam*, 108a.

29. ISG, p. 47. Prema tome, bilo je i onih koji su obredno nečistima dozvoljavali da to recituju; videti: *Berachot* 22a. Druge tanaitiske zbirke, kao što su one poznate kao *Masehtot Ketanot*; spadaju u tu kategoriju. Upor. Tosafot, *Šabat* 152b, s.v. *Ad, in fine*, gde se *Masehet Semahot* ne smatra autoritativnom. U vezi sa statusom i vremenom stvaranja ovih zbirki, videti: *En Soher*, "5," #31; rabi Hajim Benjamin Pontremoli, *Petah a-Devir*, vol. 1 (Izmir, 5598/1838), 15c—d, kao i izvore citirane u ovim radovima. Međutim, u *Koelet Raba* V, 8 (77b), neki od traktata koji se nalaze u ovim zbirkama izričito se pominju kao "date Mojsiju na Sinaju"; upor. dole, odeljak 3, beleška 28.

30. *Sanedrin* X, 1, 28a, u delu rabi Durana, *Magen Avot* (36b), kao što je navedeno u *Hellenism in Jewish Palestine*, p. 103, beleška 55. Liberman, međutim, više voli štampani tekst *be-Igeret* ili "u jednom slovu" Ovo je najverovatnije izmena na osnovu TP *Berachot* IV, 3, 8a. Ovaj izraz znači "čitati to [sa namerom koja se obično ima pri čitanju] kao slovo" (upor. gore, poglavlje I, beleške 50—52), što nema puno smisla u kontekstu našeg citiranja *Sanedrin*.

Odeljak 3: "Pisani" i "usmeni" tekstovi

1. *Hellenism in Jewish Palestine*, p. 84.
2. *Temura* 14b; upor. *Gitin* 60b. U vezi sa takvom korespondencijom između Svete zemlje i Vavilona, videti: Lieberman, *Uvod i komentar*, p. 147.
3. Tosafot *Temura* 14b, s.v. *Devarim*. Ovo mesto dalje se analizira kod rabi Josefa Hazana, u delu *Hikre Leb, Orah Hajim* (Solun, 5547/1787), #12—14, 10b—16d; #41, 71b—c; #56—57, 99b—102b.
4. *Megila* 23a; upor. Majmonid, *Tefila* XIII, 17. Za detaljniju analizu ovog predmeta, videti u mom tekstu 'Din Alijat a-Katan Likro ba-Tora,' u: *Studies in Memory of the Rishon le-Zion rabi J. Nisim*, vol. 1 (Jerusalim: Jad Harav Nisim, 5745/1985), pp. 113—133.
5. Mišna *Taanit* IV, 3; *Mišne Tora, Kele a-Mikdaš*, VI, 4, kao i Mišna *Joma* VII, 1.
6. Videti: *Midraš Tanhuma, Vajera* VI, pp. 87—88, kao i paralele koje je urednik nagovestio.
7. U vezi sa tradicionalnim objašnjenima ovih reči videti kod rabi Refaela Enkava, *Karne Reem* (Jerusalim, 5670/1910), #249, 238c—239c.
8. Videti dole, p. 135; Majmonid, *Tefila*, XII, 5; *Sefer Tora*, VII, 11; i *Studies in the Mishne Tora*, pp. 178—179.
9. *Ije a-Jam* 93b; videti: *Eruvin* 62b, i upor. *Hellenism in Jewish Palestine*, p. 86.
10. Videti dole, pp. 108—110, gde je tekst koji je bio samo "objavljen", ali ne i "knjiga" mogao biti citiran, ali ne i "izložen." Upor. gore, p. 100.
11. *Ije a-Jam* 80a. Manje-više slična gledišta mogu se naći u: *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 83 ff.
12. *Gitin* 60a; *Masehet Soferim* XVII, 1. Ovaj tekst ne pojavljuje se u štampanom tekstu *Temura* 14b. Međutim, postoji mala sumnja da su postojale druge verzije (upor. *Studies in the Mishne Tora*, p. 178, beleška 11), i da je tekst bio podvrgnut pisarskim "ispravkama." Činjenica da se ovaj izraz javlja u *Šita Mekubecet*, ad loc., možda nagoveštava njegovo prisustvo u drugim verzijama.
13. *Ije a-Jam*, 111b—112b. U Talmudu (*Ketubot* 19b) pravi se razlika između *modaa* ili 'obaveštenja' koje je 'bilo predato pisanju' (*nitan likatev* [= *leikatev*]), i *šetar amana* ili 'dokumenta [povučenog] u poverenju' koji 'nije bio namenjen pisanju' (*eno nitan likatev* [= *leikatev*]). U vezi sa ovim drugim, PT *Ketubot* II, 3, 26b, izveštava u Ravovo ime da svedoci mogu u stvari da potpišu *šetar amana*; međutim, oni ne mogu da legalizuju svoj potpis. Prema ovom predanju, ne postoji zabrana protiv pisanja "dokumenta u poverenju" (upor. Mišna *Bava Batra* X, 4; Majmonid, *Malve ve-love*, XXII, 5, u suprotnosti prema Tosafot *Ketubot* 19a s.v. *A-Avlā*), ali samo protiv *legalizovanja* potpisa, kao da bi se time dozvolilo da ga vlasnik pobrka sa pravim dokumentom. *Ketubot* 19a—b prenosi jedno drugačije predanje u Ravovo ime, naime, da je svedocima zaista zabranjeno čak i da

potpišu takav dokument, kao da to povlači za sobom lažno svedočenje; videti kod Majmonida, *Edut III*, 7. U vezi sa razlogom zbog čega je svedocima zabranjeno da potpišu ugovor o transakciji izvršenoj pod pritiskom, Majmonid tvrdi (*Edut III*, 8; upor. *Kesef Mišne*, ad loc.) da pošto se objava (*modaa*) od strane posednika [da prodaje pod pritiskom] shvata kao pisana (*nitan likatev*), postoji pravna mogućnost da se proglasi nevezječim ugovor o transakciji, pa ga zato svedok može potpisati. Slično, geonim tvrde da pošto se objava "shvatila kao pisana", ona se shvata kao propisno napisana i registrovana, iako u stvari nije ni bila napisana; videti u: *Ocar a-Geonim*, vol. 8, *Ketubot (A-Tešuvot)*, pp. 75, 77. Upor. gore, pp. 87—88.

14. Videti: Majmonid, *Zehija u-Matana*, VI, 17; kao i *Javin Šemua*, 6ob—c. Iz *Moed Katan* 18b očigledno je da su, kao što Majmonid tvrdi, takvi dokumenti bili u suštini pisani; videti: *Migdal Oz* ad loc.

15. *Joma* 29a.

16. *Megila* 7a.

17. Tosafot, ibid., s.v. *Neemara*. Rešenje koje je ponuđeno u Tosafot je nejasno; videti, međutim, komentare rabi Jakova Beraba u delu rabi Solomon a-Koena, *Še'elot u-Tšuvot Mearašah*, vol. 2 (Solun, 5352/1592), #215; *Me-Arere Nemerim* (Venecija, 5348/1588), 16b; kao i rabi Hija Rofe, *Maase Hija* (Furt, 5487/1727), 11a—13c.

18. *Megila* 19a. Treba imati na umu da je u Tosafot, *Megila* 7a, s.v. *Neemara* i u *Agadat Ester*, ed. Salomon Buber (Krakov 5657/1897), 40a, ovo gledište navedeno u ime rabi Johana; videti belešku urednika.

19. Rišbin Komentar, ad loc.

20. *Sanedrin* 101a. Jemenski Jevreji ovaj svitak recituju *bez* pevanja; videti: p. 10, gore.

21. *Megila* I, 1, 70a.

22. Upor. gore, odeljak 1, beleška 29.

23. Upor. rabi Emanuel Hasin, u *Me-Arere Nemerim*, 5b.

24. Videti: *Midraš Šemuel*, pogl. 15, p. 92, gde se na osnovu ovog stiha tvrdi da se čin *mesira* ili 'predavanja' svitka mora izvršiti 'stojeći' (*be-amida*). Sasvim je sigurno da se ovim aludira na zvaničnu ceremoniju. U PT *Roš a-Šana* I, 3, 57b pripoveda se da Kralj 'prenosi' na svog sina dragocene predmete za vreme njegovog krunisanja, 'kada njegov sin stoji.' Isto tako, sinovi 'stoje' kada očevi 'prenose' na njih oruđa karakteristična za poslove kojima se bave, potvrđujući time da su kompetentni i da su naučili posao.

25. Videti: *Mišne Tora*, *Sefer Tora*, X, 6, 8; o analizi ovog zakona, videti kod rabi Davida Parda, *Hasde David*, deo IV, vol. 1 (Jerusalem, 5730/1970). Upor. dragocenu belešku H. Albeka, *Šiša Sidre Mišna*, vol. 6 (Jerusalem—Tel Aviv: Bjalik Institut i Dvir Co., 1959), pp. 608—609.

26. Upor. dole, p. 119.

27. *Megila* 7a.

28. *Rut Raba* IV, 5 (33d). Ovo gledište povezano je sa gledištem po kojem je svitak o Esteri "bio sa Sinaja", u smislu da je, kada je bio overen od strane odgovarajućeg autoriteta, on dobio status kanonskog teksta; upor. PT *Megila* I, 7, 70d.

29. *Rut Raba* IV, 5 (33d.)

30. Videti dole, p. 143.

31. Videti dole, beleške 33—34.

32. To je sadržano u ideji teksta kao pravnog dokumenta "predatog" narodu; videti dole, pp. 122—124.

33. Videti: *Megila* 7a, mišljenja rabi Josefa i rabi Nahmana bar Isaka (umro oko 356), koji su dokazivali da je sam Sveti duh napisao svitak o Esteri na osnovu Est., 9:28—da će sećanje na njega živeti među Jevrejima, to jest, da će ga oni prenositi s kolena na koleno. Videti gore, p. 14, i Seadja Gaon, dole citirano, p. 109.

34. *Jafe Mare* (Berlin, 5485/1725), 123a.

35. *Kelale Šemuel*, 5d.

Odeljak 4: Formulisanje i objavljivanje

1. Videti gore, odeljak 3, beleška 9; *Agadat Ester*, p. 80. Odeljak u *Kidušin* 66a, u kojem Cadukim tvrde da je Tora »uvijena i pohranjena«, može biti aluzija na njeno objavljivanje; upor. *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 86, 200—202. Međutim, on je brižljivo vodio računa da ne spomene da je to 'knjiga' (*sefer*). Zašto? To postaje jasno kada shvatimo da se status 'knjige' odnosi neposredno na izdanje kanonske egzegeze (*deraš*; videti dole, beleška 6)—temeljne ustanove koju su Sadukeji žestoko osporavali.

2. Videti gore, odeljak 3, beleška 10.

3. Videti gore, p. 102.

4. *Megila* 7a; to je rukopisna verzija; videti: *Dikduk Soferim*, ad loc.; štampani tekst je oštećen.

5. To je rukopisna verzija; videti: *Dikduk Soferim*, ad loc.; štampani tekst je oštećen.

6. Štampani tekst je oštećen. Međutim, iz komentara rabi Hananela, ad loc., očigledno je da to moramo da čitamo kao; "Piši to — (*upućuj*) na to što je ovde napisano (u Izl., 17:16) i u Pon. zak., (23:17—19); kao *memorium* (*zikaron*) — (*upućuje*) na svitak [o Esteri]; u knjizi — (*upućuje*) na Proroke (I Sam., 15:1—35); to su reči rabi Jošue." Ova verzija javlja se u *Mehilta de-Ribi Šimon bar Johaj*, pp. 123—124. Međutim, ono što je preneto u našem Talmudu u ime rabi Jošue, u *Mehilta* je preneto u ime rabi Eleazar a-Modaia, i vice versa. Prema tome, reč *ke-tanae* ("prethodno je spor među tanaitskim autoritetima") koja se javlja u našoj talmudskoj raspravi, uvodi mišljenje rabi Jošue da je svitak o Esteri samo *zikaron*, u suprotnosti sa prethodnim tanaitskim izvorom po kojem je to *sefer*. Pošto su tanaitski autoriteti bili podeljeni oko ovog pitanja, rabi Hananel je izjavio: "I zakon je . . . da se u jednoj knjizi upućuje na svitak [o Esteri]."

7. *Megila* 7a.

8. Ibid.; videti: *Rut Raba*, IV, 5 (33c).

9. Videti gore, IV, uvod, beleška 15.

10. U hebrejskom prevodu, p. 161 (I. 15): *ve-timserenu be-kabala*.

11. *Sefer a-Galuj*, p. 163.

12. *Šabat* 6b, 96b; *Bava Mecia* 90b. O značenju ove reči, videti u: *Ije a-Jam*, 113a—114b.

13. *Roš a-Šana* 18b, 19a; upor. *Taanit* 10a, 17b.

14. U vezi s tim problemom, videti sjajnu analizu rabi Isaka de Maja, *Šorše a-Jam*, vol. 1 (Solun, 5567/1807), 164b ff.

15. Videti dole, beleška 19. Upor. *Berachot* 10b; *Šabat* 30b, 112b, 115a; *Pesahim* 62b; *Hagiga* 13a; *Menahot* 45a.

16. *Šabat* 88b, 89a; *Zevahim* 116a.

17. *Hagiga* 12a.

18. *Šabat* 115a—b.

19. *Sanedrin* 100b, kao što je navedeno kod rabi Meira Abufafije, *Jad Rama*, ad loc. Štampani tekst je oštećen.

20. *Šabat* 115a—b; upor. Mišna *Megila* 1, 8, i *Jadajim* IV, 6. Analiza ovog odlomka nalazi se u: *Mavo le-Nosah a-Mišna*, pp. 648—649. Tekstološki status prevoda u judaizmu jeste veoma složeno pitanje koje bi trebalo odvojeno da se razmatra. Različita talmudska gledišta o *Jadajim* IV, 6, izložena su u: *Megila* 8b—9a. Međutim, očigledno je da su helenistički Jevreji verovali da je grčki prevod Spisa "bio namenjen pisanju", pa stoga i "namenjen tumačenju." Prema tome, oni su grčku verziju tumačili kao *nezavisan tekst*, odnosno, nezavisno od smisla hebrejskog izvornika. U rabinskim krugovima u Svetoj zemlji i Vavilonu, prevodima Tore bio je porican "pisani" status. Mada je *Targum* u krajnjoj liniji razvio "Masora," ona je služila u pedagoške svrhe; videti moj tekst "A-Mesora le-Targum Onkelos," *Sinai* 60 (1967): 17—27; i ona nikada nije dobila status "pisanog" teksta. Prema tome, iako je *Targum* odražavao autoritativna predanja, on se nikada nije tumačio kao izvor *alaha* ili autoritativnog učenja; videti: "The *Targumim and Halakha*," 19—26.

21. *Šabat* 115a.
22. Upor. *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 100 ff.
23. Videti gore, pp. 102 ff.
24. Videti gore, poglavlje 1, beleška 44.
25. *Ije a-Jam*, 111a—b.
26. *Šabat* 115b.
27. Videti belešku rabi Z. H. Hajesa, o *Šabat* 115b.
28. PT *Berahot* V, 1, 9a.
29. *Gitin* 60a; *Temura* 14b; upor. *Berahot* 23b. Bilo je uobičajeno pozajmljivati primerke takvih knjiga; videti: *Ševuot* 46b.
30. PT *Šabat* XVI, 1, 15c. Videti: "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," p. 44.
31. *Sefer a-Mafteah*, 2b; Majmonid, *Sefer a-Mada*, ed. Kacenenbogen i Liberman (Jerusalim: Mosad Harav Kook, 1964), Uvod, I. 3; *Pirus a-Mišnajot*, vol. 1, pp. 1-2, 16; upor. "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," 33—34. Jevreji sa arapskog govornog područja prevodili su *pirus* kao *tafsir*, što bi najbolje moglo da se prevede njegovim španskim ekvivalentom 'exposición' (izlgaganje) i 'declaración' (izjavišnja); videti: *Nomologia*, pp. 17, 47, 50. itd. Videti dole, p. 122.
32. Videti gore, p. 16.
33. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, pp. 43—66.
34. Ibid., p. 62.
35. Ibid., p. 54.
36. Ibid., pp. 53—54.
37. Ibid., pp. 61—62.
38. ISG, pp. 51—52.
39. Upor. "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," pp. 32—34.
40. To da li je Mišna zaista bila "objavljena" ili samo "priređena" zavisi samo od načina na koji se definišu ove reči. Međutim, trebalo bi imati na umu da su rabini dozvoljavali da se zakon autoritativno (*leoroš*) podučava iz "Svitka o postu" (koji je bio *manha*; videti gore, odeljak 3, beleška 9), ukoliko to nije zbog poštovanja koje učenik duguje svom učitelju; videti: *Eruvin* 62b. Mišna je, međutim, potpuno isključena iz autoritativnog poučavanja; videti: *Bava Batra* 103b, kao i *Studies in the Mishne Tora*, p. 33.
41. O formulaciji blagoslova, videti u: *Tosefta Berahot* IV, 3; Mišna *Berahot* I, 4; *Berahot* 33a; *Mišne Tora, Šema*, I, 7.
42. Iz tog razloga nije bilo primedbi na pisanje "novih stvari", videti: *Temura* 14b, mada bi one mogle da budu predmet zvaničnog proučavanja; upor. *Ije a-Jam*, 78c—79c.
43. Videti: "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," pp. 44—45.
44. Videti: ibid., p. 43 i PT *Maaserot* III, 10, 51a. Međutim postojale su i apokrifne "mišnajot" koje su sadržale agadički i gnostički materijal; videti: "*Mišnat Šir a-Širim*," p. 122, beleška 23.

V: Zlatne golubice sa srebrnim tačkama

Uvod

1. Ovaj termin je prvi ispravno pročitao i protumačio rabi Benjamin Musafija, *Musaf e-Aruh* (Amsterdam, 5415/1635), s.v. RQL. Za dalju raspravu, videti: *Em la-Mikra*, vol. 5, 123b ff. Moderni učenjaci prevideli su ovo tumačenje. Neka od njihovih objašnjenja i sugestija mogu se naći u: Israel Levi, "Mélanges Talmudiques et Midrashiques," *Revue des*

Études Juives 23 (1981): 123—128. O njegovom tačnom značenju na latinskom, videti u: Emile Benveniste, "Notes de Vocabulaire Latine," *Revue de Philologie* 22 (1948): 120—122.

2. Hebrejski leksikografi podelili su se oko tačnog značenja ovog termina. Seadja, rabi Jona ibn Janah i Majmonid dovodili su ga u vezu sa korenom PNH, koji nagoveštava 'pravac', 'izgled' (*izgled*, prema tome, jeste putanja tela koje se kreće, pre nego nešto statično; upor. dole, pp. 129—131). drugi, kao rabi David Kimhi, dovodili su ga sa korenom FN 'točak', 'krug'. U bilo kom drugom slučaju, engleske reči 'orbita', 'izgled' i 'nivo' izražavaju značenje ove reči, u smislu artikulisanog izgovaranja koje je značajno na *svim* nivoima govora (upor. gore, pp. 69 ff.). I Seadja i Majmonid ovaj termin tumačili su kao dualni, a ne kao pluralni; videti: *Studies in the Mishne Tora*, p. 193, beleška 94. Ovo objašnjenje podrazumeva se u Akivilinom prevodu, citiranom u *Berešit Raba* XCIII, 3, p. 1152; videti dragocena zapažanja rabi Josefa Sarfatija, *Jad Josef* (Amsterdam, 3460/1700), 80b; upor. rabi Jošua ibn Šueb, *Derašot al a-Tora*, *Vajigaš* [17d].

3. Upor. rabi Samuel Jafe Aškenazi, *Jefe Kol* (Izmir, 5499/1739), 44b.

4. Majmonid, *Guide*, Uvod, p. 7 (II. 15—28).

5. D. H. Lawrence, "A Propos of Lady Chatterley's Lover," u: *Sex, Literature, and Censorship* (New York: The Viking Press, 1971), pp. 92—93.

6. Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, prev. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1975), pp. 9—10, 14. Isto tako, erotski izraz "otkriti jednu pesnicu [dužine] i pokriti drugu" (*Nedarim* 20b) u jevrejskoj književnosti se koristi u metaforičkom smislu, za 'otkrivanje' ezoteričnog znanja. Upor. dole, beleška 17.

7. *Pesikta Zotrata* (Venecija, 5306/1546), 81b. Ovo temeljno mesto previđeno je u Tosafot, *Gitin* 6b, s.v. *Amar*, upor. rabi Isak bar David, *Divre Emet* (Konstatinopolj, 5520/1760), II, 22d. Linije na pergamentu predstavljaju Sveti duh; videti gore, pp. 106—107; i predstavljaju posebni znak "svetih spisa"; videti: *Mišne Tora*, *Sefer Tora*, VIII, 16, kao i *responso* rabi Josefa ibn Megasa cited dole, p. 121.

8. Videti: PT *Šekalim* VI, 1, 49d. Upor. dole, p. 137.

9. Videti: *Menahot* 29a; *Mišne Tora*, *Tefillim*, I, 20; rabi Solomon ibn Adret, *Še'elot u-Tšuvot a-Rišba*, [vol. 1], #611, *in fine*, 112a; Maran Josef Karo, *Bet Josef Orah Hajim*, XXXII, s.v. *ve-im tomar hehi*; kao i dragoceni uvidi rabi Nisima Hajima Refaela Aharon de Segure, *Šaare Hajim* (Solun, 5567/1807), 36b. Prema tome, oni koji su bili svedoci spaljivanja svitka Tore, moraju *dva* puta da iscepaju odeću u znak žalosti, "jednom zbog onog što je na njemu napisano, a drugi put zbog pergamenta" (*Moed Katan* 26a).

10. *Avoda Zara* 17a.

11. Jorge Luis Borges, "The Library of Babel," *Ficciones* (New York: Groves Press, 1981), p. 82; upor. belešku na strani 81 (tu se nalazi greška u prevodu; umesto 'prostor' trebalo bi da stoji 'prostorni znak'). Upor. Edmond Jabès, *Du Désert au Livre*, pp. 131, 142, 145. S tim u vezi, Žak Derida, "Signature Event Context," *Glyph* 1 (1977): 182, piše: "Ovaj razmak nije puka negativnost jaza, već pre pojava znaka."

12. Videti gore, pp. 35—37.

13. Videti dole, pp. 131—132.

14. Upor. gore, pp. 31 ff., kao i p. 47.

15. *Divan Jude a-Levija*, vol. 3 (Berlin: Mekice Nirdamim, 1910), #34, p. 67 (I. 7).

16. Videti: *Megila* 18a.

17. *Zoar* (Leghorn, 5618/1858), vol. 1, 2a; upor. dole, pp. 144—145. O prednostima ćutanja, videti kod rabi Josefa Javesa, *Hasde Adonaj* (Brooklyn: Moinester Publishing Co., 1943), p. 34, koji citira sledeći rabinski odlomak: "Nagrada za patnju je [data s obzirom na] ćutanje." O odnosu "ćutanja" prema "erotici", videti u: Jean-Pierre Wellhof, "L'érotisme du silence," *Revue d'Esthétique* 1 (1978): 126—140.

18. Videti gore, pp. 30—31.

19. Rabi Hajim Vital Kalabreze, *Ec Hajim* (Varšava, 1890), deo 1, odeljak 4, poglavlje 1, 17c—d; upor. *ibid.*, poglavlje 3, 18d, 19a. Ovo je detaljnije razvijeno kod rabi Hajima de la Rose, *Torat Haham* (Solun, 5608/1848), 149a. Značajno je da se u akademskom umesto reči

“uho” upotrebljava reč “razumevanje.” Upor. *Six Lectures on Sound and Meaning*, pp. 19, 25.

20. *Ec Hajim*, poglavlje 2, 18d.

21. *Ibid.*, 18c.

22. U rabinskoj književnosti, golub se javlja kao simbol Svetog duha; videti: *Berachot* 53b; upor. *Šabat* 49a.

23. *Avoda Zara* 19a. Videti: “Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature”, pp. 34—35.

24. Videti gore, pp. 42—47.

25. Videti dole, pp. 136—137.

26. Rabi Eli Benamozeg, *Em la-Mikra*, vol. 1, 163a—b; “*Mavo Kelali le-kol Sifre Tora šebe-al Pe*,” *A-Lebanon* 3 (1866): 380—381; 4 (1867: 9—10, 66—68, 130—131, itd. Upor. *Du Désert au Livre*, pp. 65, 72, 75; i naročito *Bamidbar Raba*, *Našo* XIV, 4, 173d.

27. Upor. *Midraš Teilim* LXVIII, 5 ff., 159a ff. U sefardskom obredu ovaj Psalam recituje se na *Šavuot*, praznik kojim se obeležava otkrovenje na Sinaju.

Odeljak 1: Semiotičko i semantičko čitanje

1. Videti moj tekst “Intuitive Knowledge of God in Medieval Jewish Theology,” *The Jewish Quarterly Review* 68 (1976—77): 100—110.

2. Rabi David Nieto, *De la Divina Providencia*, p. 66; upor. *ibid.*, pp. 66—67.

3. Majmonid, *Igeret Teman*, ed. A. S. Halkin (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1952), p. 26. Upor. *Du Désert au Livre*, pp. 17, 68, 75, 107, 119.

4. O značaju ovih gledišta u modernoj književnosti, videti u: Denis Donoghue, *Ferocious Alphabets* (Boston i Toronto: Little, Brown and Company, 1981).

5. *Šir a-Širim Raba* I, 12 (Venecija, 5364/1604), 22d.

6. *Bava Mecia* 59a.

7. Videti: *Mišne Tora, Jesode a-Tora*, IX, 4. Na osnovu toga, utvrđeno je da sudije nemaju pravo da budu “tumači” sopstvenih pravnih odluka; videti kod rabi Mošea iz Meca, *Tešuvot Mearam Minc* (Solun, 5562/1802), #100, 117a; videti dole, odeljak 2, beleška 4. Rabini su, takođe, pravili razliku između teksta koji predstavlja “mudrost” autora, i taj tekst se ne može smatrati svetim, i teksta koji je nezavisan od autora. Ovaj je napisan od strane “Svetog duha”, odnosno, autor je samo *orude*; videti: *Megila* 7a. Takvi tekstovi mogu biti predmet *deraša*; videti gore, pp. 102—108.

8. *Masehet Soferim* III, 7 (Po mom mišljenju, izraz “punktirati *gornji deo stiha*” [*raše pesukim*]), odnosi se na superlinearnu vokalizaciju, koja je bila omiljena u Svetoj zemlji i Vavilonu); *Šulhan Aruh, Jore Dea*, CCLXXIV, 7; upor. rabi David ibn Abi Zimra, *Tešuvot a-Radbaz*, vol. 3 (Furt, 5541/1781), #643, 43c. Videti dole, pp. 136—137, i gore, p. 10.

9. Videti dole, pp. 135—138.

10. Upor. gore, pp. 72—73.

11. Videti gore, pp. 69—78.

12. Videti gore, pp. 76—77.

13. *Otijot de-Ribi Akiba* 8a; upor. *ibid.*, 15b, 16a; upor. *Še'elot u-Tšuvot a-Rišba*, [vol. 1], #416, 78a, i dole, pp. 136—137.

14. *Sukot* 55b.

15. *Šabat* 88b.

16. *PT Sota* VII, 5, 21d; upor. *Midraš Teilim* LXVIII, 6, 159a.

17. Videti: Gershom C. Scholem, “The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism,” *On the Kabbalah and Its Symbolism*, prev. Ralph Manheim (New York: Schocken Books, 1965), p. 65.

18. Roland Barthes, *S/Z*, prev. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1974), p. 74.

19. Videti: *ibid.*, pp. 3—14; upor. *Du Désert au Livre*, pp. 18, 54, 69, 106, 118, 134.

20. Videti: "Pierre Menard, Author of the Quixote," *Ficciones*, pp. 45—46. Za temeljnu analizu ove priče, videti: Paul de Man, "A Modern Master," *The New York Review of Books*, 3 (19. novembar 1964): 8—10.

21. Iz njegovog dela "Concerning the Kings of Judea"; grčki tekst nalazi se u: J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, vol. 2, p. 223. Videti gore, p. 10.

22. *Pesahim* 54b. Videti dole, pp. 138—139.

23. *Še'elot u-Tšuvot Ribi Josef ibn Megas*, #92, 13a—b.

24. Videti: *S/Z*, pp. 3 ff.

25. Videti gore, p. 11.

26. Videti: Emile Benveniste, "Semiologie de la langue," *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, pp. 43—66; upor. gore, pp. 77—78.

27. Videti gore, V, Uvod, beleška 4.

28. Videti moj tekst "Targumim and Halakha," 21, beleška 5.

29. Videti: *Studies in the Mishne Tora*, p. 186; upor. gore, pp. 12—14.

30. Upor. gore, pp. xiv—xvi.

31. Citirano u: *Guide*, Uvod, p. 13 (I. 12). Videti: *Ocar a-Geonim*, vol. 3, *Pesahim*, pp. 71 i beleška 3.

32. *The Interpretation of Dreams*, prev. James Strachey (New York: Avon Books, 1965), p. 137.

33. Videti gore, p. 89.

34. *The Interpretation of Dreams*, p. 133.

35. *Ibid.*, p. 84. Prema tome, 'Ne' je odsutno iz jezika snova; videti gore, p. 82.

36. Upor. *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 70 ff. O odnosu snova i pozorišta, videti Borhesovu inspirativnu belešku, u *Nueve ensayos dantescos*, p. 120.

Odeljak 2: *Deraša i Mesira*

1. U vezi sa izvorima, videti gore, poglavlje IV, uvod, beleška 16. Izraz *lešon edijot* ili 'svakodnevni jezik', suprotan je izrazu *lešon a-kodeš* ili 'jezik Tore; to jest, vezivni tekst koji nije iz Tore. Gledište iz Tosafot, *Bava Mecia* 104a, s.v. *Haja*, da ovaj izraz samo sadrži obaveze "koje nisu bile ustanovljene od strane mudraca" nije tačno. U rabinskoj književnosti, izraz *edijot* (od grčke reči 'idiot') ne znači uvek *potpuno* odsustvo ranga; on znači još i *niži* rang, nasuprot *višem* rangu, na primer, *koen edijot* ili 'običan sveštenik', u odnosu na Prvosveštenika; upor. rabi Solomon ibn Adret, *Tešuvot a-Rišba*, vol. 5 (Leghorn, 5585/1825), #50, 10a. Isto se odnosi na izraz *idiota* u ladinu, koji nagoveštava *niži* rang u odnosu na čoveka na višem položaju, pre nego potpuno odsustvo ranga; upor. *Mate Dan*, 18b, 19a. Činjenica da se na *Ketuba* ili 'venčani ugovor'—instituciju koju su uspostavili rabini—ukazuje kao na *lešon edijot*, na primer, PT *Ketubot* IV, 8, 28d, ubedljivo pokazuje da, nasuprot gledištu iz Tosafot, ovaj izraz ne isključuje rabinske ustanove.

2. Citirao rabi Moše Nahmanid u svom komentaru na *Bava Mecia* 104a, po rečima rabi Meira.

3. Videti gore, pp. 13—14, 88.

4. O izvorima toga, videti kod rabi Jisraela Jakova Algazija, *Maane Lašon*, u *Keilat Jaakov* (Lemberg, 1862), #754, 72d. Prema rabinskoj pravnoj nauci, posle donošenja odluke, sudije ne smeju da objašnjavaju šta su u stvari htele da kažu, niti da tumače sopstvene formulacije ni na kakav proizvoljan način. Smisao njihove odluke pre bi trebalo da se odredi (ako je potrebno, od strane nekog drugog suda) prema standardnom smislu njihovih formulacija; videti kod rabi Mošea iz Meca, *Tešuvot Mearam Minc* #100, 117a. Upor. gore, odeljak 1, beleška 7.

5. Videti bibliografiju navedenu kod rabi Uziela l-Hajaka, *Miškenot a-Roim* (Leghorn, 5620/1860), 167d—168a; upor. *Maane Lašon*, #261 (a i b), 37c—38b.

6. Videti: *Mišna Avot* I, 1; upor. gore, pp. 14—15.

7. Videti: *Sifre (Bamidbar)*, #134, p. 179; upor. varijante.

8. *Sanedrin* 59a; upor. Josephus, *The Jewish Antiquities*, vol. 4, I, 10, p. 7.
9. *Hagiga* 13a.
10. Videti gore, pp. 13—15.
11. *Rav Nisim Gaon*, p. 352.
12. Rabi Josef ibn Akin, *Itgalut a-Sodot*, ed. A. S. Halkin (Jerusalim: Mekice Nirdamim, 1964), p. 494. Videti gore, pp. 13—14.
13. *Tosefta, Sanedrin* VII, 4; upor. *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 53—54.
14. *Tosefta, Ketubot* IV, 9.
15. Citirao rabi Moše Nahmanid, u svom komentaru na *Bava Mecia* 104a, s.v. *u-ma*.
Upor. Bet Josef, *Hošen Mišpat*, XLIII, s.v. *Kol*.
16. Videti dole, p. 133, i gore, pp. 87—89, 102—114.
17. Videti gore, p. 88. Upor. *Du Désert au Livre*, pp. 141 ff.
18. Videti gore, pp. 16—17, kao i "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," p. 36.
19. Majmonid, *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, pp. 47—48.
20. *Near Šalom*, u *Ec Hajim*, deo 3, 8d. Ovaj paragraf je citirao rabi Šarabi u ime rabi Vitala. Ideju o svetlima različitih boja kao metaforu jednog uzvišenog alfabeta prvi je razvio rabi Avram Azulaj, *Hesed le-Avram* (Lvov, 5623/1863), II, #11, 10a—b. Za detaljniju analizu, videti kod rabi Hajima Josefa Azulaja, *Devarim Ahadim* (Leghorn, 5548/1788), 52a—d. Ona se već javlja u spisima rabi Avrama Abulafije (1240—posle 1291). Ona je najverovatnije bila nadahnuta Maurskim krovnim prozorima (kao u Alhambri) načinjenim od raznobrojnih stakla. Svetlo koje je odražavala fontana koja se dole nalazila, stvaralo je kaleidoskopski efekat. Nije teško zamisliti da su takvi mistični odrazi mogli da dovedu do ideje o kojoj smo malo pre govorili.
21. Videti: *Hagiga* 13a; upor. *Guide*, III, *Uvod*, p. 297.
22. Videti: *Mišne Tora, Jesode a-Tora*, II, 12; IV, 11.
23. Upor. *Hagiga* 15b.
24. Videti: *Guide*, III, 4, pp. 304—305.
25. Videti gore, p. 77.
26. Maurice Blanchot, "Wittgenstein's Problem," u: *The Gaze of Orpheus*, p. 130.
27. *Ibid.*
28. "The Statues," *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats*, ed. Allt i Alspach (New York: Macmillan Company, 1957), p. 610.
29. U *Borges: A Reader*, pp. 195—197.
30. U *Ficciones*, pp. 17—35.
31. *Ibid.*, p. 31.
32. *Ibid.*, p. 34.
33. *Ibid.*, p. 35.
34. *Ibid.*, p. 17. Ova tema zauzima istaknuto mesto u *La Cifra*; videti: pp. 21, 27, 45, 49, 52, 67, 75, 95.
35. *Berešit Raba*, IV, 3, p. 27.
36. *Jad Josef*, 137c. Upor. gore, p. xi.
37. *Jevamot* 49b; upor. *Aruh Completum*, vol. 6, pp. 110—111.
38. *Vajikra Raba*, vol. 1, I, 14, pp. 30—32.
39. "The Aleph," u *Borges: A Reader*, p. 161.
40. U *Ocar a-Geonim*, vol. 7, [*Jevamot*], ed. B. M. Levin (Jerusalim, 1936), p. 124. O ovoj naročitoj "svetlosti", videti u: Seadja Gaon, *K. Al-Amanat val-Itikadat*, II, 12, pp. 110—111.
41. Videti u mojoj knjizi *Rabi Jisrael Moše Hazan*, p. 145.
42. *Em la-Mikra*, vol. 5, 88a—b.
43. *On the Creation*, XXIV, 76, p. 61.
44. *Guide*, I, 3, p. 18.
45. *Ocar a-Geonim*, vol. 7 [*Jevamot*], p. 124.

46. *Guide*, I, 21, p. 33 (II. 2—7); upor. *ibid.*, 37, p. 58 (II. 24—26).
47. Videti: *Hebrew Thought Compared with Greek*, p. 107.
48. Videti gore, pp. 30—32.
49. Videti gore, p. 11.
50. *Guide* I, 37, p. 58 (II. 8—17); upor. rabi Solomon ibn Adret, *Tešuvot a-Rišba*, vol. 4 (Solun, 5563/1803), #235. Konačno, time se podrazumeva pravo da se tekst čita "licem u lice", odnosno, bez posrednika, i da se na taj način stvara *deraš*; upor. *Du Désert au Livre*, pp. 105—108, i gore, pp. 12—13.
51. Videti gore, beleška 46.
52. U vezi sa ova dva aspekta čoveka, videti: C. C. Jung, *The Undiscovered Self*, prev. R. F. C. Hull (New York: Mentor Book).
53. *Upor.* gore, poglavlje IV, odeljak 1, beleška 26.
54. Videti gore, pp. 82—83.
55. Ec *Hajim*, deo 2, VI, 8, #3, 88d.

Odeljak 3: *Panim/ Ahor*

1. Videti gore, pp. 41—47.
2. Videti moj rad "The Third Person in Semitic Grammatical Theory and General Linguistics," pp. 106—113.
3. Videti: *Guide*, I, 21; upor. *Du Désert au Livre*, pp. 66—67.
4. Videti: *Guide*, p. 33 (II. 4—8), III, 51, p. 461 (II. 11—17).
5. Maurice Blanchot, "Two Versions of the Imaginary," *The Gaze of Orpheus*, p. 80.
6. *Ibid.*, pp. 80—81.
7. *Berachot* 33b.
8. *Guide*, I, 59, p. 97 (II. 17—19); upor. Philo, *The Migration of Abraham*, II, 12, p. 139; *Megila* 18a; *Midraš Teilim* CVI, 2, 227a.
9. *Pesikta Zotrata*, 69a.
10. *Megila* 19b; upor. *Studies in the Mishne Torā*, p. 21, beleška 11.
11. Maurice Blanchot, "The Absence of the Book," *The Gaze of Orpheus*, p. 151.
12. *Upor. ibid.*, pp. 145, 147.
13. *Upor. Koelet Raba* XII, 12 (90a). Problem kanonizacije Spisa u judaizmu spojen je sa činjenicom da u hebrejskom jeziku ne postoji takav izraz. Prema tome, teško je dati tačnu definiciju ovog pojma, na način rabinskog predanja. Mnoge učene rasprave u vezi s tim pitanjem imaju poreklo u različitim ili nepreciznim definicijama ovog izraza. Isto tako, sve dok "kanonizacija" nije na pravi način definisana, teorije o "delatnostima kanonizacije" i dalje će biti veoma spekulativne i gotovo bezvredne; videti, na primer, M. Haran, "The Bible Scrolls in the Early Second Temple Period," [na hebrejskom], *Erec-Israel* 16 (1982): 86—87.
14. Videti gore, pp. 102—103.
15. *Ketubot* 102b; upor. gore, p. 124.
16. Videti gore, pp. 88, 103.
17. *Upor.* gore, pp. 111—113.
16. Videti gore, p. 112.
19. Videti gore, pp. 88—89.
20. *Upor.* gore, poglavlje III, odeljak 2, beleška 29.
21. Videti: "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature," p. 35.
22. *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, p. 2.
23. Citirao Abd al-Malik ibn Hišam, *Sirat al-Nabi*, ed. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen, Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1858—1860), p. 659.

Odeljak 4: Pisani i usmeni zakon

1. *Gitin* 6a—b; *Temura* 14b.

2. U *An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible*, p. 35; upor. gore, poglavlje 1, beleška 53.
3. Videti gore, p. 102.
4. Videti gore, p. 101.
5. *Mišne Tora, Talmud Tora*, I, 7.
6. Ibid., *Sefer Tora*, VII, 1.
7. Videti: *Studies in the Mishne Tora*, p. 181, beleška 38.
8. *Mišne Tora, Sefer Tora*, X, 1 (xiii).
9. Ibid., *Tefila*, XII, 5.
10. Videti kod rabi Jude Samuela Aškenazija, *Gezat Jišai* (Leghorn, 5602/1842), 190b-c.
11. *Mišne Tora, Tešuva*, III, 8.
12. *Tešuvot a-Radbaz*, vol. 3, #643, 43b—c.
13. Videti gore, pp. 120—121.
14. *Tešuvot a-Radbaz*, vol. 3, #643, 43c.
15. Videti gore, pp. 119—120.
16. *Tešuvot a-Radbaz*, vol. 3, #643, 43c; upor. rabi Šem Tov Gaguin, *Keter Šem Tov*, vol. 1 (Kedalnai, 5694/1934), p. 287, beleška 319.
17. "The Absence of the Book," *The Gaze of Orpheus*, p. 155. 18. ibid.

Odeljak 5: Kosmologija i Tora: semiološki sistemi

1. *De la Divina Providencia*, pp. 169—171. Videti gore, pp. 19 ff.
2. *Berešit Raba* I, 1, p. 2. Ista parabola javlja se i u: Philo, *On the Creation*, IV, 17—20, pp. 15—19. Upor. gore, uvod u poglavlje III, beleška 3.
3. Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, p. 380.
4. Ibid., pp. 379—380.
5. *De la Divina Providencia*, pp. 19—20.
6. *Bava Mecia* 44a—b; upor. rabi Hananelov komentar, ad loc.
7. Videti: *Tosefta, Berahot* IV, 5; *Berahot* 40b; PT *Berahot* VI, 1, 10a.
8. Videti: Majmonid, *Piruš a-Mišnajot*, vol. 1, p. 63; *Mišne Tora Šema*, I, 7—8; upor. ibid., *Berahot*, VIII, 1. Detaljna analiza te teme nalazi se u delu rabi Solomona Eleazera Alfandarija, *Seelot u-Tešuvot Meharša* (Jerusalem, 5692/1932), #1—3, 1a—11c.
9. *Musaf e-Aruh*, s.v. *asimon*. U tom smislu, ova reč se već javlja u Septuaginti; videti: Pos., 33:19.
10. O ovoj ideji kod stoika, videti: J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge: University Press, 1969), pp. 136—151; upor. p. 133. Možda prečat predstavlja prvi oblik pisma; o pečatu u ranom periodu čovečanstva, videti u sledećoj izvrsnoj studiji: Briggs Buchanan, "The Prehistoric Stamp Seal," *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 265—279, 525—540.
11. Mišna *Sanedrin* IV, 5; upor. Philo, *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XXI, 76, p. 255. upor. *Philo: Supplement*, vol. 2, p. 165.
12. *On Creation*, XLVI, 134, p. 107; upor. XXIII, 69, p. 55; *Allegorical Interpretation*, I, XII, 31, p. 167; *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XXIII, 83, p. 259; XXIV, 87, p. 261.
13. *Allegorical Interpretation*, III, XXXI, 95, p. 365.
14. *Avoda Zara* 54b; upor. *Em la-Mikra*, vol. 5, 174a.
15. *Allegorical Interpretation*, III, XXXIV, 104, p. 371; upor. *The Embassy to Gaius* (Loeb Classical Library), vol. 10, XIV, 110, p. 55. Tako nailazimo na "lažno obožavanje"; videti: *That the Worse is Wont to Attack the Better*, VII, 21, p. 217; upor. XXXVII, 137, p. 293.
16. *Allegorical Interpretation*, III, XXXI, 96, p. 367; upor. I, IX, 22, p. 161; *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XXI, 75, p. 253.

17. Videti: *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XLI, 152, p. 303; upor. *Em la-Mikra*, vol. 5, 174a—b. Ista metafora javlja se i u hrišćanskim i gnostičkim spisima; videti: *Em la-Mikra*, *Ibid.*, kao i *Gnosticism*, ed. Robert McQueen Grant (New York: Harper and Brothers, 1961), pp. 65, 109. Tako se u gnostičkim spisima na Boga ukazuje kao na "Onoga koji se ne može kopirati"; videti: *ibid.*, pp. 108—111.

18. *On the Creation*, VI, 25, p. 21; upor. *The Migration of Abraham*, XVII, 103, p. 191. U *On Drunkenness* (Loeb Classical Library), vol 3, XXIII, 133, p. 389, Filon na sledeći način opisuje arhetipski pečat:

On načini njegov arhetipski pečat i utisnu s njim otisak koji je bio njegova verna kopija. Arhetipski pečat je bestelesna ideja, ali kopija koja je načinjena njegovim utiskivanjem je nešto drugo – nešto materijalno, što se prirodno može opaziti čulima, iako se, u stvari, ne nalazi u vezi s njima.

Upor. *Philo: Supplement*, vol. 2, pp. 174, 175. U vezi sa semiološkim smislom "reči" koji se podrazumeva u ovom gledištu, videti gore, p. 24. Zanimljivo je da su rabini obrezivanje shvatili kao "znak", u smislu "ovlašćenja" Božijeg; videti: *Šemot Raba* XIX (81c); upor. *Pesikta de rav Kahana*, ed. Solomon Buber (Lik: Mekice Nirdamim, 1868), 82b, beleška 51. Na sličan način, Filon, *On the Life of Moses*, II, III, 14, p. 457, opisuje Mojsijeve zakone kao "utisnute, i to samim pečatima prirode."

19. *Em la-Mikra*, vol. 5, 14a; upor. *Sefer a-Mafteah*, 36a. Ovu temeljnu ideju predivno je izrazio Juda a-Levi koji je napisao: "Zato što se u obliku svakog stvorenja nalazi pečat i žig Božiji" (*Divan Jude a-Levija*, vol. 3, #39, p. 80, 1. 24; upor. #145, p. 286, 1. 4, i p. 287, 1. 16). U jevrejskoj misli, "pečat" i "kovani novac" jesu najviši izrazi autoriteta. Majmonid je izjavio da legitimitet vladara i njegove vlade zavisi isključivo od toga da li je njegov novac prihvaćen kao legalna valuta. "Ali ako se njegov novac ne prihvati, on je najobičniji drski razbojnik —nije ništa bolji od družine naoružanih bandita, čiji zakoni nisu punovažni. Na isti način, takav monarh i svi njegovi ministri jesu razbojnici u svakom pogledu" (*Mišne Tora, Gezela*, V, 18).

20. *The Migration of Abraham*, XIV, 79, p. 177.

21. Upor. *Allegorical Interpretation*, I, VIII, 19, pp. 157—161; *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XXI, 75, p. 253; XXXIII, 125, pp. 285—287. Videti gore, p. 21 ff.

Odeljak 6: Utvrđivanje autentičnosti predanja

1. *Em la-Mikra*, vol. 5, 10b—12a.
2. *Sanedrin* 68a.
3. AdRN XVIII, p. xxxiv, videti gore, pp. 95—99.
4. Videti: *Hellenism in Jewish Palestine*, p. 95.
5. Videti: *Aruh* i *Musaf e-Aruh*, s. v. TB; upor. *Ševuot* 6b.
6. Videti: beleške na kraju *Tumat Ješarim*, 63c, kao i varijante u AdRN, p. xxxiv.
7. *Gitin* 67a.
8. Videti gore, beleška 2.
9. *Sanedrin* 86a.
10. *Sifre*, #13, p. 22. To je ispravna verzija; videti: *Keilat Šelomo*, p. 27, i *Em la-Mikra*, vol. 5, 4b—5a; upor. beleške na kraju o *Sifre*, ad loc.
11. Videti: *Ketubot* 21b; *Mišne Tora, Edut* VI, itd. Veoma je značajno da se sam taj izraz koristi za izražavanje 'svedočanstva' kojim je tekst prihvaćen kao kanonski, čime dobija status teksta "pisanog od strane 'Svetog duha'; videti: *Megila* 7a, i gore, pp. 104—110.
12. *Sifre*, #13, p. 22. Videti: *Em la-Mikra*, vol. 5, 5a—7a.
13. PT *Orajot* III, 7, 48c.
14. *Bava Batra* 145b. Videti: *Em la-Mikra*, vol. 5, 12a—13a. O gaonskom tumačenju ovog odlomka, videti u: *Keilat Šelomo*, pp. 26—28.
15. *Johasin a-Salem*, ed. Heršel Filipovski (London i Edinburg, 1857), 38a.
16. Videti gore, p. 52—54.

17. *Zoar (Berešit)*, vol. 1, 27b. Videti: *Midraš Teilim XIX*, 6, p. 166, gde se Mišna povezuje sa 'noči', izražavajući tako 'smrt' i 'san'.

18. (*Pinehas*), vol. 3, 244b. Upor. *Du Désert au Livre*, p. 143.

19. *Sabat* 33b—34a.

20. *Gitin* 67a.

21. Videti *ibid.*

22. Zanimljivo je da je, kad god dođe do sukoba između rabi Josefa i nekog od njegovih kolega, zakon uvek na njegovoj strani; videti: *Jad Malahi*, #230—231. Upor. *That the Worse is Wont to Attack the Better*, XII, 37ff., pp. 227 ff; XIV, 45, p. 233; XVI, 52, p. 237; XXVII, 103, p. 271; *Kidušin* 71b, i gore, pp. 116—117.

Odeljak 7: Prenošnje i promena

1. *Poetics of Music*, prev. Arthur Knodel i Ingolf Dahl (New York:Vintage Books, 1956), p. 58.

2. Videti gore, pp. 52—54.

3. *Poetics of Music*, p. 59.

4. *Ibid.*

5. PT *Ševit* VI, 1, 36a; *Kidušin* I, 9, 61a.

6. *Midraš Šemuel*, XV, 2, p. 92; upor. *Ginze Midraš*, ed. Zvi Meir Rabinovic (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1976), p. 191.

7. Rabi Isaac Leon ibn Cur, *Megilat Ester* (Venecija, 5352/1592), 3a—b. O pojavljivanju motiva patuljka na ramenima diva u jevrejskim izvorima, videti: Israel Ta-Šma, "*Ilhata Kevatrai*" [na hebrejskom], *Šenaton A-Mišpat A-Ivri* VI—VII (1979—1980): 417—422.

BIBLIOGRAFIJA

I. Jevrejski izvori i pisci

Biblijska književnost

Biblia Rabinica = Mikraot Gedolot. 4 vols. Venecija, 5308/1548.

Septuagint: The Old Testament in Greek. Ed. Henry Barday Swete. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1895-1899.

Targum Onkelos, u. *Mikraot Gedolot.*

Targum Pseudo-Jonatan, u: *Mikraot Gedolot.*

Targum Neofiti 1. Ed. Alejandro Díez Macho. 6 vols. Madrid i Barcelona: Consejo de Investigaciones Científicas, 1968-1979.

Jevrejska helenistička književnost

Helenistische Studien. Ed. J. Freudenthal. 2 vols. Breslau, 1874-1875.

Josefus. *Jewish Antiquities.* Prev. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library.

Philo. *The Complete Works of Philo.* Prev. F. H. Colson and G. H. Whitaker. 10 vols. and 2 supplements. Loeb Classical Library.

Rabinska književnost

Mišna. Šiša Sidre Mišna. 13 vols. Jerusalem: "El a-Mekorot", 5715/1955.

Tosefta. Ed. M. S. Cukerman. Jerusalem: Wahrman Books, 1970.

Talmud Jerušalmi (= Palestinski Talmud). Venecija, 5283/1523.

Jerušalmi Nezikin. Ed. E. S. Rozental. Jerusalem: Izraelska akademija prirodnih i društvenih nauka, 1983.

Talmud Babli. 24 vols. Venecija, 5280-5283/1520-1523. (Standardno izdanje, 18 vols. Vilna: Reem, 5668/1908.)

Manuscripts of the Babylonian Talmud. 3 vols. Jerusalem: Makor Publishing, 1972.

Dikduk soferim. Ed. Rafael N. N. Rabinovic. 15 vols. Jerusalem: 5720/1960.

Mehilta de-R. Jišmael. Ed. H. S. Horovic and J. A. Rabin. Jerusalem: Wahrman Books, 1970.

Mehilta de-R. Šimon bar Johaj. Ed. J. N. Epštajn i E. Z. Melamed. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1965.

Sifra. Ed. Isak Hirš Vajs. Beč, 5622/1862.

Sifre. Ed. Luis Finkelštajn. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1969.

Sifre (Bamidbar). Ed. H. S. Horovic. Jerusalem: Wahrman Books, 1966.

Avot de-rabi Natan. Ed. Salomon Šehter. Beč, 5647/1887.

Masehet soferim. Ed. Mihael Higer. New York: Deve-Rabanan, 1937.

Midraš Raba (al a-Tora ve-hameš Megiloš). Venecija, 5364/1604.

Berešit Raba. Ed. J. Teodor i H. Albek. 3 vols. Jerusalem: Wahrman Books, 1965.

Vajikra Raba. Ed. M. Margulies. 5 vols. Jerusalem: The American Academy for Jewish Research, 1953.

Eha Raba. Ed. Salomon Buber. Vilna, 1899.

Agadat Ester. Ed. Salomon Buber. Krakov, 5657/1897.

Midraš Tanhuma. Ed. Salomon Buber. 2 vols. Vilna 5645/1885.

Midraš Šemuel. Ed. Salomon Buber. Krakov, 5653/1893.

Midraš Tellim. Ed. Salomon Buber. New York: Om Publishing, 1947.

Pesikta Zotrata. Venecija, 5306/1546.

Pesikta de rav Kahana. Ed. Salomon Buber. Lyck: Mekice Nirdamim, 1868. (Ed. Bernard Mandelbaum. 2 vols. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962.)
Ginze Midraš. Ed. Zvi Meir Rabinovic. Tel Aviv: Univerzitet u Tel Avivu, 1976.
Temple Scroll. Ed. Jigael Jadin. 3 vols. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1977.
Otišot de-rabi Akiba. Korzec, 5545/1785.
Sefer Jecira. Videti u: Geonička književnost, Seadja Gaon.
Zoar, 3 vols. Leghorn, 5618/1858.

Geonička književnost

Ahaj, rabi, *Šeiltot de-Rav Ahaj*. Ed. R. Samuel Merski. Vol. 1. Jerusalem: Sura Institut.
Geniza-Fragmente. Ed. Maks Vajs, Budimpešta, 1924.
Ginze Šehter. Ed. Louis Ginzberg. 2 vols. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1928-1929.
Alahot Pesukot. Ed. R. S. Sasun. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1950.
Hananel, rabi, *Piruš*, u: *Talmud Babli*. Vilna: Reem, 5668/1908.
Ithot Reu. Ed. L. Šlosberg. Versaj, 1886.
Nisim Gaon, rabi, *Rav Nisim Gaon*. Ed. Šraga Abramson. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1965.
_____. *Piruš R. Seadja Gaon le-Sefer Jecira*. Ed. i prev. R. Josef Kafih. Jerusalem: The American Academy for Jewish Research, 1972.
_____. *Prevod Tore Rav Sadje Gaona* (Heb.). Ed. Mozes Zuker. New York: Philipp Feldheim, 1959.
_____. *Sefer a-Galuf*, u: *Zihron Ia-Rišonim*, vol. 5. Ed. Avraham E. Harkavi. Petrograd, 1892.
_____. *Sefer a-Micvot*. Ed. R. Jeruham Fišel Perla. 3 vols. New York: E. Grossmans Publishing House, 5722/1962.
_____. *Sidur rabi Seadja Gaon*. Ed. I. Dejvidson i Al. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1963.
_____. *Tafsir at-Tora (Version arabe du Pentateuque)*. Ed. Josef Derenbourg. Paris: Ernest Leroux, 1893.
_____. *Teilim*. Ed. i prev. rabi Josef Kafih. Jerusalem, 5726/1966.
Šerira Gaon, *Igeret rabi Šerira Gaon*. Ed. B. M. Levin. Haifa, 5681/1921.
Tešuvot a-Geonim. Ed. Avraham E. Harkavi. Berlin, 1887.

Rabinski pisci

Aron ben Moše ben Ašer. *Dikduk a-Teamim*. Ed. S. Baer and H. L. Štrak. Jerusalem, 1970.
Abravanel, Don Isak. *Piruš al Neviim Aharonim*. Pesaro, 5280/1520.
_____. *Piruš al Neviim Rišonim*. Pesaro, 5280/1520.
_____. *Piruš al a-Tora*. Venecija, 5339/1579.
Aboab, Emanuel. *Nomologia*. (Amsterdam), 5389/1629.
Abulafija, rabi Meir. *Jad Rama, Sanedrin*. Solun, 5558/1798.
Adadi, rabi Avraham. *Vajikra Avraham*. Leghorn, 5625/1865.
Adani, rabi Solomon. *Melehet Šelomo*, in *Šiša Sidre Mišna*. Jerusalem: El a-Mekorot, 5716/1956.
Albelda, rabi Moses. *Olat Tamid*. Venecija, 5360/1600.
Alfandari, rabi Solomon Eleazar. *Šeilot u-Tšuvot Mearaša*. Jerusalem, 5692/1932.
Algazi, rabi Jakov Israel. *Maane Lašon*, u: *Neot Jaakov*. Izmir, 5521/1761.
_____. *Maane Lašon*, u: *Keilat Jaakov*. Lemberg, 1862.
_____. *Šeerit Jaakov*. Leghorn, 5546/1786.
Algazi, rabi Solomon. *Gufe Alahot*. Izmir, 5435/1675.
Arama, rabi Isak. *Hazut Kaša*. Sabioneta, 5312/1552.
Arditi, rabi Jošua Solomon Merkado. *Hina ve-Hisda*. 2 vols. Izmir, 5624-5628/1864-1868.
Aškenazi, rabi Becalel. *Asifat Zekenim, Ketubot*. Vol. 1. Costantropole, 5498/1738.
Aškenazi, rabi Judah Samuel. *Geza Jišaj*. Leghorn, 5602/1842.
Azulaj, rabi Avraham. *Hesed le-Avraham*. Lvov, 5623/1863.

- Azulaj, rabi Hajim Josef David. *Devarim Ahadim*. Leghorn, 5548/1788.
- _____. *Jair Ozen*. Leghorn, 5552/1792.
- Barun, rabi Abu Brahim Jashak ben. *Kitab al-Muazana*, in *Novye Materiali*. Ed. Paul Kokovstov. Vol. 1. Petrograd: Tipografija Imperatorskoi Akademii Nauk, 1893.
- Benamozegh, rabi Eli. *Em la-Mikra*. 5 vols. Leghorn, 1862-1865.
- _____. "Mavo Kelali le-kol Sifre Tora še-beal Pe." *A-Lebanon*, 3-4 (1866-1867).
- _____. *Morale juive et morale chrétienne*. Paris: Michel Lévy Frères, 1867.
- Burjel, rabi Josef. *Zara de Josef*. Lenghorn, 5609/1849.
- Kardozo, Isak. *Las Excelencias y Calumnias de los Hebreos*. Amsterdam, 1679.
- Karo, rabi Isak. *Toledot Jichak*. Riva di Trento, 5318/1558.
- Karo, Maran Josef. *Ben Josef, Orah Hajim*. Venecija, 5310-5311/1550-1551.
- _____. *Bet Josef, Hošen Mišpat*. Sabioneta, 5319/1559.
- _____. *Kelale a-Gemara*, u: *Alihot Olam*. Varšava, 5643/1883.
- _____. *Kesef Mišne*. 4 vols., u: *Mišne Tora*. Venecija, 5334-5336/1574-1576.
- Hajes, rabi Z. H. Agaot, u: *Talmud Babli*. Vilna: Reem, 5668/1908.
- Koronel, R, Natan. *Bet Natan*. Beč, 1854.
- Duran, rabi Isak Profiat. *Maase Efod*. Ed. Jonatan Fridlander i Jakob Kon. Beč, 1865.
- Duran, rabi Šimon bar Cemah. *Magen Avot*. Leghorn, 1762.
- _____. *Javin Šemua*. Leghorn, 5504/1744.
- An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible* (Heb.). Ed. Elkan Nathan Adler. Oxford, 1897.
- Enkaoua, rabi Rafael. *Karne Reem*. Jerusalem, 5670/1910.
- Faur, rabi Josef. *Din Alijat a-Katan Likro ba-Tora*. U: *Sefer a-Zikaron li-Hvod a-Rav Jichak Nisim*, vol. 1. Jerusalem, 1894.
- _____. *Rabi Jisrael Moše Hazan: Čovek i njegova dela* (Heb.). Haifa: Academic Publishers, 1978.
- _____. *Studies in the Mišne Tora* (Heb.). Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1978.
- Gagulin, Rabi. *Šem Tov. Keter Šem Tov*, vol. 1. Kedainiai, 5694/1934.
- Geršonid. Videti kod Rabi Levi ben Gerešoma.
- Gerešom, rabi *Piruš*, u: *Talmud Babli*. Vilna: Reem, 5668/1908.
- Habib, rabi Moše ben. *Kol Gadol*. Jerusalem, 5667/1907.
- Hasin, rabi Emanuel. *Me-Arere Nemerim*. Venecija, 5348/1588.
- Hajim bar Šemuel, rabi *Ceror a-Hajim*. Jerusalem, 5726/1966.
- Hajim Vital, rabi (Kalabrese). *Ec Hajim*. Varšava, 1890.
- Hazan, rabi Jisrael Moše. *Ije a-Jam*. Leghorn, 5629/1869.
- Hazan, rabi Josef. *Hikre Lev, Orah Hajim*. Solun, 5547/1787.
- Hefec, rabi Moše. *Melehet Mahaševet*. Venecija, 5470/1710.
- Ibn Abi Zimra, rabi David. *Šeelot u-Tšuvot*, Vol. 3. Furt, 5541/1781.
- Ibn Adret, rabi Solomon. *Hiduše a-Rišba al Agadot a-Sas*. Jerusalem, 5726/1966.
- _____. *Šeelot u-Tšuvot*. Vol. 1, Bolonja, 5299/1539; vol. 4, Solun, 5563/1803; vol. 5, Leghorn, 5585/1825.
- Ibn Aknin, rabi Josef. *Itgalut a-Sodot*. Ed. i prev. A. S. Halkin. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1964.
- Ibn Ezra, rabi Avram. *Piruš le-Teilim*, u: *Mikraot Gedolot*.
- _____. *Piruš le-Teilim*, u: *Mikraot Gedolot*.
- _____. *Safa Berura*. Ed. Michael Vellnsky. Berlin: Devir, 1923.
- Ibn Farhon, rabi Solomon. *Mahberet e-Aruh*. Ed. R. Solomon Rapaport. Presburg, 1844.
- Ibn Janah, rabi Jona. *Kitab al-Luma*. Ed. Josef Derenburg. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 1886.
- _____. *Sefer a-Šorašim*. Prev. R. Juda ibn Tibon. Berlin: Mekice Nirdamim, 1896.
- Ibn Megas, rabi Josef. *Šeelot u-Tšuvot*. Solun, 5546/1786.
- Ibn Pakuda, rabi Bahije. *K. Al-Hidaja ila Faraid al-Kulub*. Ed. A. S. Jahuda. Lajden: E. J. Brill, 1912.

- Ibn Šem Tov, rabi Šem Tov. *Pirusš*, u: *More a-Nevuhim*. Sabioneta, 5313/1553.
- Ibn Šueb, rabi Joel. *Nora Teilot*. Solun, 5329/1569.
- _____. *Olat Šabat*. Venecija, 5337/1577.
- Ibn Šueb, rabi Jošua. *Derašot al a-Tora*. Konstatinopolj, 5283/1523.
- Ibn Cur, rabi Isak Leon. *Megilat Ester*. Venecija, 5352/1592.
- Isak Alfasi, rabi *Iihat a-Rif*. 4 vols. Konstatinopolj, 5269/1509.
- Isak bar Šešet, rabi *Šeelot u-Tšuvot*. Konstatinopolj, 5307/1547.
- Jakov ben Elazar, rabi *Kitab al-Kamil*. Jerusalem: The American Academy for Jewish Research, 1977.
- Juda a-Levi, rabi, *Divan Jude a-Levija*, vol. 3. Berlin: Mekice Nirdamim, 1910.
- _____. *Kitab al-Rad va-l-Dalil fi l-Din al Dhalil (Kuzari)*. Ed. H. Banet. Jerusalem: The Magnes Press, 1977.
- Lampronti, rabi Isak. *Pahad Jichak*, vol. 2. Venecija, 5513/1753.
- Laniado, rabi Samuel. *Keli Faz*. Venecija, 5417/1657.
- _____. *Keli Jakar*. Venecija, 5363/1603.
- Levi ben Gerešom, rabi *Pirusš al a-Tora*. Venecija, 5307/1547.
- Levita, Elias. *Meturgeman*. Isni, 1541.
- Lonzano, rabi Menahem de. *Or Tora*. Amsterdam, 5419/1659.
- Lucato, rabi Moses Hajim. *Mesilat Ješarim*. Prev. Mordecai M. Kaplan: *The Path of the Upright*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1936.
- Lucato, Samuel David, *Mehkare Jaadut*, vol. 1. Varšava, 5673/1913.
- _____. *Oev Ger (= Philoxenus)*. Krakov, 1895.
- Majmonid, rabi Avram. *Pirusš*. Ed. R. S. Sasun. London, 5718/1958.
- Majmonid, rabi David. *Pirke Avot*. Aleksandrija, 5661/1901.
- Majmonid, rabi Moše. *Dalalat al-Hairin*. Ed. Isahar Joel i Solomon Munk. Jerusalem, 1931.
- Hebrejski prevod: *More a-Nevuhim*, ed. i prev. R. Josef Kafih, 3 vols.; Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1972. Francuski prevod: Solomon Munk, *Le Guide des Égarés*, 3 vols.; Paris: Editions G-P Maisoneuve, 1960.
- _____. *Igeret Teman*. Ed. A. S. Halkin. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1952.
- _____. *Igerot a-Rambam*. Ed. i prev. R. Josef Kafih. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1972.)
- _____. *Mišne Tora*. 4 vols. Venecija, 5334-5336/1574-1576. (*Sefer a-Mada*. Ed. Moše Hajim Kacenenbogen i Saul Liberman. Jerusalem: Mosad Harav Kok, 1964.)
- _____. *Pirusš a-Mišnajot*. Ed. i prev. R. Josef Kafih. 7 vols. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1967.
- _____. *Kovec Tešuvot a-Rambam*. Lajpcig, 5619/1859.
- _____. *Sefer a-Micvot*. Ed. i prev. R. Josef Kafih. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1971.
- _____. *Tešuvot a-Rambam*. Ed. i prev. J. Blau. 3 vols. Jerusalem: Mekice Nirdamim, 1975.
- Malahi a-Koen, rabi *Jad Malahi*. Nju Jork: Keter Publishing, 5708/1948.
- Moše iz Meca, rabi. *Tešuvot Mearam Minc*. Solun, 5562/1802.
- Majo, rabi Isak de. *Šorše a-Jam*, vol. 1. Solun, 5567/1807.
- Mizrahi, rabi Elias. *Biur*. Venecija, 5287/1527.
- Musafija, rabi Benjamin. *Musaf e-Aruh*. Amsterdam, 5415/1655.
- Nahmanid, rabi Moše. *Hiduše a-Ramban*. 2 vols. Jerusalem, 5688/1928.
- _____. *Asagot le-Sefer a-Micvot*, u *Sefer a-Micvot*. Lvov, 5620/1860.
- _____. *Milhemot Adonaj*, u *Talmud Babli*.
- Nahmijas, rabi Josef. *Pirusš Pirke Avot*. Ed. L. M. Bemberger. Faks, 5667/1907.
- Nađara, rabi Moses. *Lekah Tov*. Konstatinopolj, 5335/1575.
- Rabi Natan Av a-Ješiva. *Pirusš Šiša Sidre Mišna*, u: *Šiša Sidre Mišna*. Jerusalem: El a-Mekorot, 5716/1956.
- Rabi Natan bar Jehiel. *Aruh = Aruch Completum*. Ed. Alexander Kohut. 8 vols. Beč i Berlin: Menora, 1926.
- Navarro, rabi Isak. *Pene Mebin*, vol. 1. Solun, 5576/1816.

- Nijeto, rabi David. *De la Divina Providencia*. London, 5476/1716.
 _____. *Decision*. London, 5465/1705.
 _____. *Mate Dan*. London, 5474/1714.
 _____. *Respuesta*. London, 5465/1705.
- Nisim Gerondi, rabi *Derašot*. Konstatinopolj, 5290/1530.
Novye Materialy. Ed. Paul Kokovstov. 2 vols. Petrograd: Tipografija Imperatorskoi Akademii Nauk, 1893-1916.
- Orden de las Bendiciones*. Amsterdam, 5421/1661.
- Paladi, rabi Hajim. *Hajim Tehila*. Solun, 5600/1840.
 _____. *Ree Hajim*, vol. 2. Smirna, 5624/1864.
- Pardo, rabi David. *Hasde David*, deo IV (= *Seder Taharot*), vol. 1, Jerusalem, 5730/1970.
 _____. *Sifre Deve-Rav*. Solun, 5559/1799.
- Pontremoli, rabi Hajim Benjamin. *Petah a-Devir*, vol. 1. Smirna, 5598/1838.
- Kimhi, rabi David. *Pirus' al 'Sefer Jehošua*, u: *Mikraot Gedolot*.
 _____. *Sefer a-Šorašim*. Berlin, 1847.
- Riči, rabi Emanuel Haj. *Hon Ašir*. Amsterdam, 5491/1731.
 _____. *Hošev Mahašavot*. Amsterdam, 5487/1727.
- Rofe, rabi Hija. *Maase Hija*. Furt, 5487/1727.
- Rosa, rabi Hajim de la. *Torat Haham*. Solun, 5608/1848.
- Sarfati, rabi Josef. *Jad Josef*. Amsterdam, 5460/1700.
- Saruk, Menahem ben. *Mahberet Menahem*. Ed. Heršel Filipovski. Edinburg, 1854.
- Segura, rabi Nisim Hajim Refael Aron de. *Šaare Hajim*. Solun, 5567/1807.
- Šarabi, rabi Šalom. *Nehar Šalom*, u: *Ec Hajim*. Varšava, 1890.
- Sidiljo, rabi Samuel. *Kelale Šemuel*, u: *Tumat Ješarin*. Venecija, 5382/1622.
- Silva, rabi Hezkija de. *Peri Hadaš, Orah Hajim*. Amsterdam, 5490/1730.
- R. Šimšon iz Činona. *Sefer Keritut*. Verona, 5407/1647.
- R. Solomon a-Koen. *Šeelot u-Tšuvot Mearšah*, vol. 2. Solun, 5352/1592.
- Sončino, rabi Jošua. *Nahala le-Jehošua*. Konstatinopolj, 5491/1731.
Tehilat Pirus' Šir a-Širim. Ed. M. Friendlander. *Festschrift zum . . . Moritz Steinschneider*.
 Lelpzig: Oto Harrassowitz, 1896.
- Tosafot. Talmud Babil*. Vilna: Reem, 5668/1908.
- Trani, rabi Išaija di. Sefer a-Mahria*. Leghorn, 5539/1779.
- Ukeda, rabi Šamuel de. *Midraš Semuel*. Amsterdam, 5472/1712.
- Rabi Uziel I-Hajak. *Miškenot a-Roim*. Leghorn, 5620/1860.
- Javec, rabi Josef. *Hasde Adonaj*. Bruklin: Moinester Publishing Co., 1943.
 _____. *Pirus' le-Sefer Teilim*. Solun, 5331/1571.
- Jafe Aškenazi, rabi Samuel. *Jafe Mare*. Berlin, 5485/1725.
 _____. *Jefe Kol*. Izmir, 5499/1739.
- Zakuto, rabi Avram. *Johasin a-Šalem*. Ed. Heršel Filipovski i Avraham Hajim Frajman.
 Jerusalem, 5723/1963.
- Zakuto, rabi Moše. *Kol a-Remez*. Amsterdam, 5479/1719.
- Zarka, rabi Josef. *Parperao la-Hohma*. Tunis, 5664/1904.

Moderna dela

- Albek, H. *Uvod u Talmud* (Heb.). Tel Aviv: Dvir, 1969.
 _____. *Šiša Sidre Mišna*. 6 vols. Jerusalem i Tel Aviv: Bjalik Institut i Dvir, 1959.
- Baron, Salo W. *History and Jewish Historians*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1964.
- Buchler, A. "Learning and teaching in the Open Air in Palestine." *Jewish Quarterly Review* 4 (1913-1914).
- Epstein, E. N. *Mavo le-Nosah a-Mišna*. Jerusalem: The Magnes Press, 1964.
- Faur, Josef. "A-Mesora le-Targum Onkelos." *Sinai* 60 (1967).

- _____. "The Hebrew Personal Pronouns." U: *Perspectives on Jews and Judaism*, ed. Arthur A. Chiel. New York: The Rabbinical Assembly, 1978.
- _____. "Haraat a-Talmud ba-Massoret a-Hinuhit a-Sefaradit." *Ševile a-Hinuħ* 35 (1975).
- _____. "Introducing the Materials of Sephardic Culture to Contemporary Jewish Studies." *American Jewish Historical Quarterly* 63 (1974).
- _____. "Intuitive Knowledge of God in Medieval Jewish Theology." *Jewish Quarterly Review* 68 (1976-1977).
- _____. "Job and Situational Morality." *Judaism* 19 (1970).
- _____. "Some General Observations on the Character of Classical Jewish Literature." *Journal of Jewish Studies* 37 (1977).
- _____. "Targumim and Halaha." *Jewish Quarterly Review* 66 (1976).
- Finkelstein, Louis. *Akiba: Scholar, Saint, Martyr*. New York: Covici Friede Publishers, 1936.
- Graetz, Heinrich. *The Structure of Jewish History and Other Essays*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975.
- Haran, M. "The Bible Scrolls in the Early Second Temple Period" (Heb.). *Eretz-Israel* 16 (1982).
- Juster, J. *Les Juifs dans l'empire romain*. Paris: P. Guenther, 1914.
- Krauss, S. "Outdoor Teaching in Talmudic Times." *Journal of Jewish Studies*, 1 (1948-1949).
- Lévi, Israel. "Mélanges Talmudiques et Midrashiques." *Revue des Études Juives* 23 (1891).
- Lieberman, Saul. *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962.
- _____. Introduction and Commentary, u: *Jerušalmi Nezikin*. Jerusalem: Izraelska akademija prirodniħ i društvenih nauka, 1983.
- _____. *Mišnat Šir a-Širim*. U: Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.
- _____. *Tosefta Kifšuta*. 7 vols. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1955-1967.
- Petuchowski, Jakob J. "Judaism as Mystery - the Hidden Agenda?" *Hebrew Union College Annual* 52 (1981).
- _____. *The Theology of Haham David Nieto*. New York: Ktav Publishing House, 1970.
- Rabinovic, Rafael N. N. *Maamar al Hadpasat a-Talmud*. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 5712/1952.
- Roth, Leon. "The Eighteenth of the Published Responsa of Hacham Zevi." *Disertatio ex Chronici Spinozani* 1 (1921).
- Scholem, Gershom G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Prev. Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1965.
- Spector, Johanna. "The Significance of Samaritan Neumes and Contemporary Practice." *Studia Musicologica* (Budapest) 7 (1965).
- Ta-Šma, Israel. "Ilhata Kebrai" (Heb.). *Šenaton A-Mišpat A-Ivri* 6-7 (1979-1980).
- Wolfson, Harry Austryn. "Albinus and Plotinus on Divine Attributes." *Harvard Theological Review* 45 (1952).
- _____. "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides." *Harvard Theological Review* 50 (1957).
- _____. *Philo*. 2 vols. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1948.
- _____. *The Philosophy of Spinoza*. 2 vols. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.
- _____. *Religious Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

II. Arapski izvori

- Ibn Hišam, Abd al-Mallk. *Sirat al-Nabi*. Ed. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1858-1860.

III. Zapadni izvori i pisci

- Archibald, Raymond Clare. "Outline of the History of Mathematics." Dodatak u: *The American Mathematical Monthly* 56 (January 1949).
- Aristotle. *On Interpretation*. Loeb Classical Library. Arapski prevod Ishaka ibn Hunaina: *Fi al-Ibara*, ed. Isidor Pollak, "Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishak Ibn Honein," u: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 18 no. 1 (Leipzig, 1913).
- _____. *Rhetoric*. Loeb Classical Library.
- _____. *Methaphysics*. Loeb Classical Library.
- _____. *On Sophistical Refutations*. Loeb Classical Library.
- Aubenque, Pierre. *Le Probleme de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbooks, 1971.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. Prev. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1975.
- _____. *S/Z*. Prev. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1974.
- _____. "To Write: An Intransitive Verb?" U: *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1972.
- Benveniste, Emile. *Indo-European Language and Society*. Prev. Elizabeth Palmer. Coral Gables, Florida; University of Miami Press, 1973.
- _____. "Notes de Vocabulaire Latine." *Revue de philologie* 22 (1948).
- _____. *The Persian Religion*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Guenter, 1929.
- _____. *Problems in General Linguistics*, vol. 1. Prev. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1971.
- _____. *Problèmes de linguistique général*, vol. 2. Paris: Editions Gallimard, 1974.
- Berlin, Isaiah. "The Divorce Between the Sciences and the Humanities." *Salmagundi* 27 (1974).
- _____. *Vico and Herder*. New York: The Viking Press, 1976.
- Blanchot, Maurice. *The Gaze of Orpheus*. Prev. Lydia Davis. New York: Station Hill Press, 1981.
- _____. "On Jabès." Prev. Waldrop. and Auster. *Montemora* 6 (1979).
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. New York: W. W. Norton and Company, 1970.
- Booth, Wayne C. *Critical Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Borges, Jorge Luis. *Borges: A Reader*. Ed. Emir Rodriguez Monegal i Alastair Reid. New York: E. P. Dutton, 1981.
- _____. *Borges, Oral*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1979.
- _____. *La Cifra*. Buenos Aires: Emecé Editoriales, 1981.
- _____. *Ficciones*. New York: Groove Press, 1981.
- _____. *In Praise of Darkness*. Tr. Norman T. Di Giovanni. New York: Dutton, 1974.
- _____. *Jorge Luis Borges: Selected Poems, 1923-1967*. New York: Dell, 1971.
- _____. *Labyrinths*. New York: New Directions, 1964.
- _____. *Nueve ensayos dantescos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1982.
- _____. *Obras Completas*. Madrid: Ultramar, 1977.
- Bronowski, J. "Human and Animal Language." U: *To Honor Roman Jakobson*, vol. 1. The Hague and Paris: Mouton, 1967.
- Buchanan, Briggs. "The Prehistoric Stamp Seal." *Journal of the American Oriental Society*. 87 (1967).
- Bulmann, R. "*Ginósko*," u: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Ed. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhamer, 1933.
- Burke, Kenneth. *The Rhetoric of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970.

- Campbell, Jeremy. *Grammatical Man*. New York: Simon & Schuster, 1982.
- Canetti, Elias. *The Conscience of Words*. Prev. Joachim Neugroschel. New York: The Seabury Press, 1979.
- _____. *Crowds and Power*. Prev. Carol Stewart. New York: Penguin Books, 1973.
- Cansinos-Assens, Rafael. *Bellezas del Talmud*. Buenos Aires, 1945.
- Carvalho, David Nunes. *Forty Centuries of Ink*. New York: Banks Law Publishing, 1904.
- Cassirer, Ernst. "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought." *Journal of Philosophy* 39 (1942).
- _____. *Language and Myth*. Prev. Susan K. Langer. New York: Dover Publications, 1946.
- _____. *The Logic of the Humanities*. Prev. Clarence Smith Howe. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Chejne, Anwar G. "Arabic: Its Significance and Place in the Arab Muslim Society." *The Middle Eastern Journal* 19 (1965).
- Cicero. *De Natura Deorum*. Loeb Classical Library.
- _____. *De Oratore*. Loeb Classical Library.
- Cipolla, Carlo M. *Clocks and Culture*. New York: W. W. Norton and Company, 1978.
- Coseriu, Eugenio. *Teoría del Lenguaje y Linguística General*. Madrid: Editorial Gredos, 1962.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Prev. William R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Prev. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Of Grammatology*. Prev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- _____. "The Parergon." Prev. Craig Owens. *October* 9 (1979).
- _____. "Signature Event Context." Prev. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. *Glyph* 1 (1977).
- _____. *Speech and Phenomena*. Prev. David B. Allison. Evanston: North-western University Press, 1973.
- _____. "The Supplement of the Copula: Philosophy before Linguistics." Prev. James Creech and Josué Harari. *The Georgia Review* 30 (1976).
- _____. *Writing and Difference*. Prev. Alan Blass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Détienne, Marcel, and Jean Pierre Vernant. *Cunning-Intelligence in Greek Culture and Society*. Prev. Janet Lloyd. Atlantic Highlands, N.J.: The Humanities Press Inc., 1978.
- Dixon, Robert M. W. *Linguistic Science and Logic*. The Hague: Mouton and Co., 1963.
- Donoghue, Denis. *Ferocious Alphabets*. Boston and Toronto: Little, Brown and Company, 1981.
- Dozy, R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Driver, S. R. *Hebrew Tenses*. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Prev. Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- Fleisch, Henry. *Traité de philologie arabe*, vol. 1. Beirut: L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1961.
- Freud, Sigmund. "The Antithetical Sense of Primal Words," in *Character and Culture*. New York: Collier Books, 1976.
- _____. *Collected Papers*, vol. 5. New York: Basic Books, 1959.
- _____. *The Interpretation of Dreams*. Prev. James Strachey. New York: Avon Books, 1965.
- _____. *Moses and Monotheism*. Prev. Katherine Jones. New York: Vintage Books, 1955.
- Funt, David. "Roland Barthes and the Nouvelle Critique." *Journal of Aesthetics and Criticism* 26 (1968).
- Garver, Newton. "The Philosophy of Jacques Derrida." *Journal of Philosophy* 74 (1977).
- Georr, Khalil. *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beirut: Institut Français de Damas, 1948.
- Gimpel, Jean. *The medieval Machine*. New York: Penguin Books, 1976.

- Grant, McQueen Robert, ed. *Gnosticism*. New York: Harper and Brothers, 1961.
- Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of the Mind*. Prev. Peter Heath. New York: Harper and Row, 1975.
- Heidegger, Martin. "Building Dwelling Thinking," in *Poetry, language, Thought*. Prev. Albert Hofstadter. New York: Harper, 1975.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism*. Prev. John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Humboldt, Wilhelm von. *Linguistic Variability and Intellectual Development*. Prev. George C. Buck. and Frithjof A. Raven. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1971.
- Husserl, Edmond. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Prev. Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks, 1965.
- Jabes, Edmond. *The Book of Questions*. Prev. Rosemarie Waldrop. Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 1976.
- _____. *Du Desert au livre*. Paris: Pierre Belfond, 1980.
- Jakobson, Roman. "Glosses on the Medieval Insight into the Science of Language." *Melanges Linguistiques offerts à Émile Benveniste*. Paris: Éditions Peeters, 1975.
- _____. *Selected Writings*, vols. 1, 2 and 3. The Hague: Mouton, 1962-1971.
- _____. *Six Lectures on Sound and Meaning*. Prev. John Mepham. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1978.
- Jung, C. G. *The Undiscovered Self*. Prev. R. F. C. Hull. New York: Mentor Books, 1958.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Judgment*. Prev. James Claredon Meredith. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Kockelmans, Joseph. *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- Kutsher, E. Y. "Hebrew Language." U: *Encyclopedia Judaica*, vol. 16.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. 8 vols. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Lange, N. R. M. de. *Origen and the Jews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Laswell, Harold D. *Language of Politics*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1968.
- Lawrence, D. H. *Sex, Literature, and Censorship*. New York: The Viking Press, 1971.
- León, Domingo Muñoz. *Dios-Palabra*. Granada: Santa Rita, 1974.
- Lloyd, Barbara B. *Perception and Cognition*. New York: Penguin Books, 1973.
- Loucel, H. "L'origine du langage d'après les grammairiens arabes." *Arabica* 10-11 (1963-1964).
- Luria, A. A. *Human Brain and Psychological Process*. Prev. Basil Haigh. New York and London: Harper and Row, 1966.
- Mahdi, Muhsin. "Language and Logic in Classical Islam." In *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Gruenbaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.
- Man, Paul de. "A Modern Master." *The New York Review of Books* 3 (19 November 1964).
- Margallouth, D. S. "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sifari on the Merits of Logic and Grammar." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905).
- Marx, Werner. *Hegel's Phenomenology of the Spirit*. Prev. J. B. Baillie. New York: Harper and Row, 1975.
- Mauthner, Fritz. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. 1. Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1902.
- Momigliano, Arnaldo D. *Essays in Ancient and Modern Historography*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 1982.
- Mondolfo, Rodolfo. *Il "verum factum" prima vico*. Naples: Guida, 1969.
- Neugebauer, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. New York: Dover Publications, Inc., 1969.
- Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses*. Prev. anonymous. New York: W. W. Norton and Company, 1957.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Prev. John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958.

- Papaioannou, Kostas. "Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos." *Diogenes* 25 (1959).
- Plato. *The Dialogues of Plato*. Prev. Benjamin Jowett. 2 vols. New York: Random House, 1937.
- Pribram, Karl. *Languages of the Brain*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
- Ricoeur, Paul. *Husserl*. Prev. Edward Ballard and Lester Embree. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.
- _____. *Interpretation Theory*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Rist, J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Romily, Jacqueline de. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
- Santayana, George. *Animal Faith and Spiritual Life*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.
- Sapir, Edward. *Culture, Language, and Personality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Prev. Hazel E. Barnes. New York: Pocket Books, 1966.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Prev. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill Book Company, 1966.
- Schacht, Richard L. "Hegel on Freedom." In *Hegel*, ed. Alastair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- Segal, Charles P. "Gorgias and the Psychology of the Logos." *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962).
- Snow, C. P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Strabo. *Geography*. Loeb Classical Library.
- Stravinsky, Igor. *Poetic of Music*. Prev. Arthur Knodel and Ingolf Dahl. New York: Vintage Books, 1956.
- Vico, Giambatista. *The New Science*. Prev. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968.
- Warburton, Bishop William. *The Divine Legation of Moses Demonstrated*. 3 vols. London, 1765.
- Welhof, Jean-Pierre. "L'Érotisme du silence." *Revue d'Esthétique* 1 (1978).
- White, Lynn, Jr. *Medieval Technology and Social Change*. London: Oxford University Press, 1978.
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1956.
- Wilder, Raymond L. *Evolution of Mathematical Concepts*. New York: John Wiley and Sons, Inc., 1968.
- Yates, Frances A. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Yeats, W. B. *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats*. New York: The Macmillan Company, 1957.

SADRŽAJ

PREDGOVOR	7
UVOD	14
Poglavlje I. Pisanje i grafiti	32
Poglavlje II. Semiologija i metafizika	47
1. Nijeto i autonomija Prirode	47
2. Ontološka i semiološka shvatanja Vaseljene	51
3. Semiologija i interpretacija	55
4. Vizuelno i auditivno mišljenje	57
5. Prostorna i sukcesivna organizacija mišljenja i iskustva	59
6. Prizivanje Imena Božijeg	64
7. Govor i subjektivnost	67
8. Ekspresivne delatnosti: enkodiranje i dekodiranje	74
Poglavlje III. Sloboda, jezik i negativitet	83
Uvod	83
1. Sloboda i stvaranje	89
2. Jezik i <i>mana</i>	92
3. Negacija: semiotika i semantika	98
Poglavlje IV. Tekstualnost u rabinskom predanju	105
Uvod	105
<i>Alaha</i> i <i>agada</i>	109
1. Formulisanje Usmenog zakona	116
2. »Pisani« i »usmeni« tekstovi	119
3. Formulisanje i objavljivanje	126
Poglavlje V. Zlatne golubice sa srebrnim tačkama	132
Uvod.....	132
1. Semiotičko i semantičko čitanje	135
2. <i>Deraša</i> i <i>mesira</i>	140
3. <i>Panim</i> / <i>Ahor</i>	146
4. Pisani i usmeni Zakon	150
5. Kosmologija i Tora: Semiološki sistemi	152
6. Utvrđivanje autentičnosti predanja	156
7. Prenošenje i promena.....	159
BELEŠKE	161
BIBLIOGRAFIJA	208
SADRŽAJ	218

KNJIŽEVNO DRUŠTVO *PISMO*
ZEMUN, ZMAJ JOVINA 1
Za izdavača: Raša Livada

Josef Faur

**ZLATNE GOLUBICE
SA SREBRNIM TAČKAMA**

Urednik biblioteke:
Isak Asiel, rabin

Lektor:
Danica Šterić

Tehnički urednik:
Šelomo Maoz

Naslovna strana:
Šelomo Maoz

Korektor:
Isak Asiel

Štampa:
LION

Tiraž:
500

Čitanje klasika rabinske književnosti, koje je Josef Faur postavio u okvir savremene teorije književnosti i semiotike, olakšava rad kulturnog posredovanja koji zahteva jedna drevna religijska tradicija - odnosno, upoznavanje savremenog sveta sa klasicima, približavanje sadašnjeg načina razmišljanja delima prošlih vremena koja imaju trajnu vrednost. On pripada tradiciji Jude Patrijarha, koji je u Mišni prihvatio grčko-rimski pristup pravnoj kodifikaciji predanja usmene tradicije Tore i Moše Majmonida, koji u Mišne Tori upoznaje Judu Patrijarha sa Aristotelom, a judaizam sa svetom filozofije i nauke koji je Zapad preko islamskog sveta nasledio od antičke Grčke. Kada poredim Josefa Faura sa najvećim, najuticajnijim ličnostima koje su oblikovale tradiciju judaizma, želim samo da skrenem pažnju na ono što je osporavano u uspešnom ostvarenju kakvo ova knjiga jeste. Tu će dobro doći jedna ekstravagantna, ali pogodna metafora. Ono što je Faur učinio za našu generaciju nalik je poduhvatu koji je Juda Patrijarh ostvario u Mišni, jedinstvenom dokumentu u istoriji judaizma, koji je od svog vremena pa do dana današnjeg imao odlučujući značaj i ogromni uticaj, a Moše Majmonid u *Mišne Tora* i *Vodiču za zabludele*, delima koja su bila podjednako presudna u istoriji judaizma.

Ova nas knjiga uči kako rabinsko pisanje izgleda iz perspektive arapske teorije književnosti, sa ovih stranica čujemo melanholične odjeke sefardskih Jevreja, u ozbiljnom i čistom izlaganju rabinske književnosti Faur ostvaruje svetost rabinskog učenja, njegovu lepotu i uzvišenost. To objašnjava zbog čega je ta knjiga sada isto tako sveža i podsticajna kao kada se prvi put pojavila, i zbog čega njen autor, koji je osamdesetih bio profesor rabinistike na Jevrejskom teološkom seminaru u Americi, a danas je profesor Talmuda na Bar Ilan univerzitetu, nastavlja da na autentičan i autoritativan način govori o stvarima koje se ovde razmatraju.

Jakob Nojzner

Do sada izašlo u biblioteci "Ner micva":

- Arije Kaplan: *Rajske vode, tajna mikve*
- Abraham Jošua Hešel: *Šabat*
- Arije Kaplan: *Šabat - Dan večnosti*
- Majmonid: *O pokajanju*
- Majmonid: *Uvod u etiku otaca*
- Jehuda Halevi: *Hazari*
- Menahem Kelnar: *Majmonid o judaizmu i jevrejskom narodu*
- Arije Kaplan: *Jerusalim - Zenica vaseljene*
- Džoš Grinberger: *Kada ljudska inteligencija postane majmunska*
- Arije Kaplan: *Majmonidovi principi, Osnove jevrejske vere*