

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Dejan Gerbajs

**Vplivi starega Egipta na biblično, predvsem starozavezno
mitologijo – primer geneze in eksodusa**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Dejan Gerbajs

mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

**Vplivi starega Egipta na biblično, predvsem starozavezno
mitologijo – primer geneze in eksodusa**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Hvala profesorju Smrketu za vso strokovno pomoč in vodstvo.

Hvala staršema za vse fotokopirane strani literature in potrpežljivost.

*Hvala sošolkam in sošolcem, še posebej Ireni, Poloni in Darji, ki so mi bile
na študijski poti tolikokrat v pomoč.*

Hvala Tebi.

Vplivi starega Egipta na biblično, predvsem starozavezno mitologijo – primer geneze in eksodusa

Krščanska in judovska religija že stoletja uporabljata Biblijo kot pripomoček za razlago in tolmačenje zgodovine človeštva ter sveta od njegovega nastanka naprej. Pri tem se sklicujeta na starodavni (domnevno) razodeti nauk Mojzesa, ki naj bi bil tudi originalni avtor pentatevha Stare zaveze. Nekateri znanstveniki menijo, da je bil Mojzesov nauk delo več avtorjev, ki so ga gradili in oblikovali na že obstoječih religijskih in mitoloških idejah dežel, s katerimi je prihajalo v stik staro izraelsko ljudstvo. V pričujočem diplomskem delu je izpostavljen primer starega Egipta in njegovih raznovrstnih vplivov na avtorje Stare zaveze, bolj natančno primera starozaveznih mitov geneze in eksodusa. Geneza, mit o stvarjenju sveta in prvega človeka, se izkaže kot preobleka, preobrazba najpomembnejših in najbolj znanih staroegipčanskih stvarjenjskih mitov, ki jo avtorji geneze na subtilnejši način uporabijo tudi za kritiko in izraz svojega odpora in nenaklonjenosti do vsega egipčanskega. Eksodus se na mitološki ravni prav tako izkaže kot sredstvo za prikaz božje izbranosti Izraelcev in izraz superiornosti enega Boga nad egipčanskim mnogobožtvom, poleg tega pa se v ozadju pripovedi razkrijejo še politični motivi izraelske vladajoče elite v sedmem stoletju pr. Kr.

Ključne besede: Stara zaveza, stari Egipt, mitologija, geneza, eksodus

Influences of Ancient Egypt on biblical, especially Old Testament mythology – examples of genesis and exodus

Bible is being used by Christian and Jewish religion as a tool for description and interpretation of history of world and mankind from its creation forward. They refer to the ancient doctrine based on (allegedly) divine revelation to Moses, who is presumed to be the original author of the Pentateuch. Some scientist argue, that doctrine of Moses was a product of several authors, who formed and designed it on basis of religious and mythologic ideas of countries, which played an important role in the history of ancient Israel. In this thesis, I try to show numerous and different influences of Ancient Egypt on the authors of the Old Testament, where I focus on myths of genesis and exodus. The myth of genesis appears as a transformation of the most important and most known old Egyptian creation myths and also serves as a more subtle tool of author's expression of reluctance to the Egyptian ways. In mythological aspects, the myth of exodus also appears as a mean of describing Israeli sacred connection with God and expressing the superiority of monotheism. There also appear to be some political motives of Israeli ruling elite in seven century B.C. behind the story.

Key words: Old Testament, Ancient Egypt, mythology, genesis, exodus

KAZALO

1 UVOD	7
2 TEORIJA MITA	10
2.1 Antropološki ritualizem in funkcionalizem.....	10
2.2 Sociološka šola	12
2.3 Simbolične teorije.....	13
2.4 Analitična psihologija.....	15
2.5 Strukturalizem	17
3 KRATKA ZGODOVINA STIKOV MED STARIM EGIPTOM IN PALESTINO	19
3.1 Dežela Palestina.....	19
3.2 Naselitev Kanaancev v Egiptu.....	19
3.3 Hiksi v Egiptu.....	20
3.4 Vzpon in padec faraonskih dinastij po odhodu Hiksov iz Egipta	22
4 AVTORSTVO PENTATEVHA	23
4.1 Teorija štirih virov pentatevha.....	23
4.2 Elohist (E).....	24
4.3 Jahvist (J).....	24
4.4 Vprašanje duhovniške pripovedi (P)	25
4.5 Vir D.....	25
5 GENEZA ALI MIT O STVARJENJU	26
5.1 Nastanek zemlje iz globine.....	26
5.2 Začetek stvarjenja z verbalnim ukazom	28
5.3 Pojav svetlobe.....	29
5.4 Pojav obloka in ločitev vode od voda.....	30
5.5 Pojav vegetacije pred soncem	31
5.6 Adam in Eva ter njuni otroci	32
5.7 Stvarjenje edenskega vrta	33
5.8 Prepoved uživanja plodov z drevesa spoznanja	35
5.9 Govor Boga v prvi osebi množine	36
5.10 Kratek povzetek o mitih geneze	36
6 EXODUS ALI IZHOD IZRAELCEV IZ EGIPTA.....	37
6.1 Faraon Amenofis IV. ali Ehnaton.....	38
6.2 Mit eksodusa.....	41
6.3 Mojzesov hvalospev o zmagi nad faraonom	46
6.4 Arheološka pričevanja o eksodusu oziroma njihov manko	47

7 ZAKLJUČEK	52
8 LITERATURA	55

1 UVOD

Osmišljanje in razlaganje sveta spremlja človekovo misel že od nekdaj, saj je ta tendenca vendarle del njegove narave. Če malce preskočimo proces človekovega razvoja in se ustavimo ter postavimo v čas starih civilizacij in nato antike, v obdobje, kateremu bo posvečen večji del diplomske naloge, lahko ugotovimo, da je tedanjemu človeku za razumevanje in opredeljevanje temeljnih pojavov in lastnosti sveta ter okolja, v katerem je živel, služila predvsem religija. Religija, in njeno obširno področje mitologije, ni služila le kot pripomoček za razlago sveta, temveč je mnogim skupnostim predstavljala celo ključni narek samega življenja. Na tem mestu bi rad poudaril primer staroegipčanske civilizacije, katere religija in miti še danes burijo domišljijo ter zanimanje mnogih ljudi, med njimi tudi znanstvenikov in raziskovalcev. Mednje spadam tudi sam, kar je deloma botrovalo izbiri teme te diplomske naloge.

Glede seznanjenosti s področjem religije je primat zavzemala krščanska religija, s katero sem se prvič srečal kot otrok pri verouku, kasneje pa sem znanje o njej nabiral preko lastnega raziskovanja, ki pa v glavnem ni temeljilo na znanstveni podlagi. Ko sem v tem procesu izvedel oziroma spoznal, da obstajajo tudi teorije, ki skušajo pokazati neposreden vpliv staroegipčanske religije na krščansko, bolj natančno na njen del, osnovan na Stari zavezi svete knjige kristjanov, sem se odločil, da povezanost teh dveh religij preučim s pomočjo znanstvenega pristopa.

V primerjavi s politeistično religijo bistvo ali temeljni nauk monoteistične religije ne temelji na sami mitologiji in mitih, temveč na dejstvu, če vzamemo kot primer danes najbolj razširjene monoteistične religije, da naj bi monoteistična religija bila tako imenovana razodeta religija, utemeljena na razodetju enega in edinega Boga preko določene (predvidoma) zgodovinske osebnosti. Plod monoteističnega religijskega nauka torej naj ne bi predstavljalo predlogično ali mitološko mišljenje, temveč neposredni stik z Bogom. Mitologija v tem primeru služi predvsem kot sredstvo za opis in razlago božjega delovanja.

To misel poudarjam zato, ker predstavlja podlago moji delovni hipotezi in nadaljnjim raziskovalnim vprašanjem. Razodetje naj bi monoteistični religiji namreč zagotavljalo edinstvenost. V diplomski nalogi bom, kot sem že omenil, skušal predstaviti teorije

avtorjev, ki pravijo, da je stari Egipt pustil vidne sledi v judovski in krščanski religiji. To pa pomeni, da tisto, kar naj bi bilo razodeto, dejansko nastaja v družbenozgodovinskem procesu.

Delovna hipoteza se glasi:

1.) v biblični, predvsem starozavezni mitologiji, so vidni raznovrstni vplivi starega Egipta; osredotočil se bom na primer mita geneze ali stvarjenja sveta in človeka ter mita eksodusa ali izhoda izraelskega ljudstva iz egipčanskega suženjstva.

Nadalje bom preučil vprašanje, na kakšen način oziroma kaj sodobne raziskovalne metode doprinesejo k razumevanju in interpretiranju religijskih nauk.

Raziskovanja teme se bom lotil predvsem teoretično, z metodo analize primarnih virov, kamor spadajo Biblija in raznovrstna prevedena staroegipčanska besedila, sekundarnih virov, to je knjig in člankov s teorijami raziskovalcev in znanstvenikov iz številnih različnih področij znanosti, v ospredju predvsem arheologije, egiptologije, zgodovine in biblijskih študij, ter tudi internetnih virov.

Diplomsko nalogo bom začel s poskusom osvetlitve področja teorije mitologije ali znanosti mita, s predstavitvijo in opisom najvplivnejših sodobnih družboslovnih znanosti, ki se ukvarjajo z raziskovanjem in definiranjem področja mitologije ter njenih mitov.

Stara zaveza Biblije, ki je nastala in bila zapisana še pred nastankom krščanstva, ki jo je vzelo za del svojega kanona in doktrine, govori predvsem o zgodovini izraelskega ljudstva in njegovim stikom ter odnosom z Bogom. V drugem delu bom predstavil kratko zgodovino stikov starega Egipta in Palestine, od koder naj bi hebrejsko ljudstvo izviralo.

V tretjem delu diplomske naloge se bom na kratko ustavil pri vprašanju avtorstva pentatevha ali Mojzesovih petih knjig, iz katerih izvirata mita geneze in eksodusa.

Četrty del naloge bo predstavljal dejanski začetek analize mitov, v kateri se bom najprej osredotočil na mit geneze ali stvarjenja sveta in človeka.

V petem delu bo sledila še analiza drugega starozaveznega mita, to je eksodusa ali izhoda izraelskega ljudstva iz egipčanskega suženjstva.

Diplomsko nalogo bom končal s sklepom oziroma zaključkom, kjer bom povzel ugotovitve, do katerih sem prišel v nalogi, in potrdil ali zavrnil svojo delovno hipotezo.

2 TEORIJA MITA

Kot že omenjeno bosta v ospredju dva starozavezna mita, in sicer mit o stvarjenju ali geneza ter mit o izhodu Hebrejcev iz Egipta ali eksodus. Preden se lotim njune analize, ki bo vsebovala tudi primerjavo z nekaterimi staroegipčanskimi miti, pa je dobro, da najprej skušam opredeliti sam pojem mita.

Definicija mita ter tudi mitologije je stvar razprave in raziskovanj že od antičnih časov. Do danes je nastalo in se razvilo mnogo teorij, ki skušajo razložiti osnovne lastnosti in naravo mitologije ter njenih mitov. Pri tem znanstveniki in raziskovalci vedno znova prihajajo do ugotovitve, da je definiranje mita vse prej kot enostavna naloga. V tem delu diplomske naloge bom predstavil najbolj vplivne in najpomembnejše družboslovne znanstvene smeri dvajsetega stoletja na področju mitološkega raziskovanja ter njihove prispevke k znanosti o mitu.

2.1 Antropološki ritualizem in funkcionalizem

Začetek antropološkega pristopa k raziskovanju mita predstavljajo dela E. B. Tylorja in Andrewa Langa. Tylor v svojem drugem delu »Prvobitna kultura« (1871) razvije teorijo animizma, na kateri temelji ritualistično pojmovanje mita. Teorija se prične s splošno predpostavko, da je psihologija oziroma mišljenje človeške narave enotno, kar pomeni, da se kulture različnih narodov razvijajo po istih poteh. Številni elementi kulture primitivnih in civiliziranih narodov so si med seboj podobni ali pa celo enaki, kar naj bi potrjevali preživeli ostanki kulture in religije v civiliziranih družbah. Iz Tylorjeve teze je razvidno, da se ne strinja s tako imenovano mitološko šolo, ki govori o tem, da se mitološki in religijski sistemi pojavljajo ter obstajajo v različnih fazah kulture (Ilić 1988, 149–150). Tylor je bil mišljenja, da je na primitivni stopnji razvoja človeštva obstajal samo animizem, to je verovanje o obstoju duše v naravi in naravnih silah. »Duše se postopno preobražajo v duhove, potem pa postanejo bogovi politeizma, da bi v kasnejši fazi razvoja bil ustvarjen monoteističen Bog« (Ilić 1988, 150).

Iz angleške antropološke šole Tylorja in Langa je izhajal James George Frazer, utemeljitelj ritualizma dvajsetega stoletja. Teoriji animizma je nasproti postavil magijo, ki jo je razlagal z asociacijami glede na podobnost in soseščino, ter jo po besedah Jeleazarja Meletinskega »čisto v duhu devetnajstega stoletja interpretiral kot naivno zablado prvobitnega človeka« (Meletinski 2006, 29). Vseeno pa je Frazer poudaril pozitiven pomen magije za ohranjanje družbenega reda. Poudarjal je tudi prednost rituala pred mitom, v katerem je videl bolj ostanek izumirajočega obreda in ne orodje za razlago okolnega sveta. Meletinski poudari pomanjkljivost Frazerjevega preučevanja magije kot dejavnega principa, kar je vodilo k podcenjevanju spoznavnosti ali vsebinskosti mitologije (Meletinski 2006, 29).

Na Frazerjevo tezo o prednosti rituala pred mitom se neposredno opira tako imenovana »cambriška šola«, ki v ritualih vidi najpomembnejši vir razvoja mitologije, religije in filozofije starodavnega sveta. Njeni najvidnejši predstavniki so Jane Harrison, Francis Cornford, Arthur Cook in Gilbert Murray (Meletinski 2006, 30).

Ritualizmu pa se zoperstavlja antropološko-difuzionistična šola Franca Boasa, Clarka Wisslerja in Alfreda Luisa Kröberja (Ilić 1988, 153). Difuzionizem temelji na kartografiji razprostranjenosti določene mitske zgodbe, pri tem pa išče zgodovinske in psihološke motive za njeno razprostranjenost. Boas je bil mnenja, da večja kulturna raznolikost vodi k večji raznolikosti mitov oziroma mitskih zgodb, kar je prikazoval na primeru raznolikosti ameriških mitov zaradi velike kulturne heterogenosti ameriške kulture na eni strani in uniformnosti evropskih mitov na drugi strani (Boas v Hrzenjak 1999, 48). Boas je pri preučevanju severnoameriških mitov opazil vpliv geografskega dejavnika na vsebino mitov, in sicer da manjša oddaljenost med plemeni botruje k večji medsebojni podobnosti med njihovimi miti ter obratno. Sklepal je tudi, da so miti indijanske mitologije nastali s prevzemanjem tujega gradiva in nadalje z njegovo adaptacijo ter preoblikovanjem. Kot pravi Majda Hrzenjak, je Boas »podobnosti med mitologijami na širšem geografskem območju izrecno razlagal z difuzijo« (Hrzenjak 1999, 49).

Bronislaw Malinowski je utemeljitelj tako imenovane funkcionalistične šole. Funkcionalizem se osredotoča na preučevanje mitov v živem kulturnem kontekstu, kar je razvidno tudi iz terenskih raziskav Malinowskega v Oceaniji, ki jih je povzel v

svojem delu »Mit v prvobitni psihologiji« (1926). V njem dokazuje, da mit v arhaičnih družbah nima teoretičnega pomena, torej človeku ne služi kot orodje za predznanstveno spoznavanje okolnega sveta. Mit namreč opravlja le praktično funkcijo, in sicer ohranja tradicije ter povezanost plemenske kulture, postavlja vedenjska pravila in upravičuje socialne ustanove. Poudarja, da za domorodce mit ni pripoved z določenim simboličnim ali drugim podobnim pomenom, temveč ga doživljajo kot resničnost, ki vpliva na usodo sveta in ljudi. Malinowski je mit povezal z magijo in obredom, saj resničnost mita izvira iz predzgodovinskega mitičnega časa, mit pa se poustvarja v ritualih, ki imajo magičen pomen, zato »ta resničnost za domorodce ostaja psihološko veljavna« (Meletinski 2006, 34).

2.2 Sociološka šola

Utemeljitelj francoske sociološke šole je Emile Durkheim, njen privrženec je tudi Lucien Lévy Bruhl. Durkheim in njegovi somišljeniki so se opirali na kolektivno psihologijo, v nasprotju z angleško etnologijo, ki je izhajala iz individualne psihologije, zato se v terminologiji sociološke šole pojavlja termin »kolektivne predstave«. Po Durkheimu se razuma ne da omejiti na individualno izkušnjo, zato govori o kolektivnih idejah oziroma predstavah, ki so posamezniku vcepljene s strani družbe (Meletinski 2006, 35).

V svojem prvem delu »Prvinske oblike religioznega življenja. Totemski sistem v Avstraliji« (1912) se loti novega pristopa k problemu nastanka zgodnjih oblik religije in mitologije, hkrati pa prične tudi s kritiko teorij devetnajstega stoletja. Durkheim nasproti magije postavlja religijo, neločeno od mitologije, ki jo enači s kolektivnimi predstavami. Posebnost religije vidi v odnosu oziroma opoziciji sakralnega in profanega, ki ustrezata dvema oblikama stanja zavesti, in sicer kolektivnemu in individualnemu. Pri svojem iskanju prvinskih oblik religije in s tem mitologije se osredotoči na totemizem. Durkheim je ugotovil, da totemska mitologija oblikuje rodovno ureditev, hkrati pa tudi sama služi njenemu ohranjanju. Totemizem povezuje s tako imenovanim »preanimizmom«, kar pomeni, da je totemizem religija brezosebne sile, kot je na primer mana, vendar manj abstraktne (Meletinski 2006, 35–36), božanstva pa so odsev družbe v simbolni obliki (Ilić 1988, 156). Meletinski pojasni, da

»Durkheim ne vidi prepada med religiozno-mitološko in znanstveno logiko« (Meletinski 2006, 37), ali kot pravi tudi Ilić: »Poseben prispevek k sociološkemu raziskovanju kulture je njegovo formuliranje načela identičnosti »prvobitnih« in »civiliziranih« form mišljenja« (Ilić 1988, 156).

Lévy Bruhl se glede te točke oddalji od Durkheima in razvije idejo o posebnosti prvobitnega mišljenja, govori o tako imenovanem predlogičnem mišljenju. Teorija je nasprotovala vidiku klasične etnologije devetnajstega stoletja na mit, po katerem je mit naivno razumsko spoznanje in služi za zadovoljevanje radovednosti prvobitnega človeka (Meletinski 2006, 37). Kolektivne predstave so po njegovem predmet verovanja in ne razmišljanja, nadalje pa postavi še trditev, da »nimajo logičnih potez in lastnosti« (Lévy Bruhl v Meletinski 2006, 37). Po Lévy Bruhlu mitološko mišljenje prvobitnega človeka določajo »nevidni vplivi« (Ilić 1988, 157), ki se jih lahko razvrsti v tri kategorije: duhovi umrlih, duhovi in čarovnije, ki se medsebojno prežemajo. Prvobitno mišljenje je osnovano oziroma temelji na zakonu participacije ali soudeležbe, ki oblikuje odnose med prvobitnim človekom in določenimi objekti (Ilić 1988, 157), pri čemer se vzpostavi mistična povezanost totemske skupine z izbranimi objekti (Meletinski 2006, 38). Mistično participacijo Lévy Bruhl opazi tudi pri analizi ritualov, na primer v posvetitvi v določeno družbeno skupino in v obredih, ki zadevajo rojstvo ter smrt in ju prikazujejo kot trajajoč proces, kar ustvarja še posebno nelogičnost. Meletinski priznava pomembnost Lévy Bruhlovih odkritij, hkrati pa opozarja na določene pomanjkljivosti: »Lévy Bruhl je zelo pretanjeno pokazal, kako deluje mitično mišljenje, kako posplošuje, pri tem pa ostaja konkretno in uporablja znake, vendar skozi prizmo »mistične participacije« ni opazil intelektualnega pomena posebnih mitičnih miselnih operacij in njihovih praktičnih spoznavnih procesov« (Meletinski 2006, 39).

2.3 Simbolične teorije

Aleksei Losev vidi začetek simboličnega raziskovanja v Nietzschejevem iracionalnem razumevanju mita. Najznačilnejši predstavnik evropskega simbolizma pa je Ernst Cassirer, ki je kot prvi razširil pogled filozofske problematike na mit in jezik (Ilić 1988, 168–169).

Cassirer se je pri raziskovanju opiral na številne predhodne avtorje. Podobno kot Preuss priznava prednost rituala pred mitom. Po Preussovem in Maretovem zgledu je tudi on mnenja, da začetek prvobitne religije predstavlja nerazločna intuicija o magičnih silah. Tako Malinowskemu kot Durkheimu pritrjuje glede pragmatične funkcije mita, ki utrjuje solidarnost znotraj družbe in njenega odnosa do narave. Pri svoji ideji o artikulaciji kozmosa se opira na Durkheimovo tezo opozicije sakralnega in profanega. Glede mitičnega mišljenja, ki ga ne označuje več kot primitivno, temveč mitično, in ga primerja z znanstveno logičnim, izhaja iz nekaterih pomembnejših odkritij Lévy Bruhla. Meletinski pojasni, da je Cassirerjevo preučevanje mitologije, kljub oporam na predhodnike, veliko bolj sistematično, kjer se poslužuje tudi povsem novih principov, kot je recimo razumevanje človekove duhovne dejavnosti, predvsem mitotvorstva, kot »simbolične« (Meletinski 2006, 39).

»Cassirer mitologijo, poleg jezika in umetnosti, šteje za avtonomno simbolično obliko kulture, za katero je značilna posebna modalnost, poseben način simbolične objektivizacije čutnih danosti in čustev. V mitologiji vidi zaprt simboličen sistem, ki ga združujeta način delovanja in način modeliranja okolnega sveta« (Meletinski 2006, 40).

Mitično mišljenje ne razločuje resničnega in idealnega, stvari in podobe, kar je za Cassirerja posebnost mitičnega mišljenja. Nerazločevanje vodi v spremembo podobnosti ali soseščine v vzročno povezanost, proces vzroka in posledice pa ima lastnost materialne metamorfoze. V mitičnem mišljenju tako naj ne bi bilo logične analize. Odnosi se ne spajajo v neko celoto, temveč se istovetijo, del je tako funkcionalno enačen s celoto, kozmos pa je sestavljen po enem modelu in izoblikovan na podlagi opozicionalnega odnosa med svetim in profanim (Meletinski 2006, 41–42).

Cassirer poudarja, da se mitologija od empirične znanosti ne razlikuje po kvaliteti kategorij, temveč po njihovi modalnosti. Tako se namesto vzroka in posledice pojavlja hierarhija sil in bogov, namesto zakonov pa nastopajo konkretne podobe (Meletinski 2006, 42).

Cassirer prikaže povezavo med religijo in mitom, ko pravi, da je mitska zavest enaka religijski. Religija brez mita ne bi mogla obstajati, vendar je z njim nerazdružljivo povezana samo v najzgodnejših stopnjah kulturnega razvoja. Mit služi religiji kot

neizčrpen vir simbolov in podob. V nadaljnjem razvoju religije, v fazi njene emancipacije, le-ta prične opuščati oziroma zavračati vse mitske osnove in se na stopnji najvišjega razvoja bistveno razlikuje od mita (Ilić 1988, 174–175).

2.4 Analitična psihologija

Psihoanalitična metoda se v raziskovanju mita in religije pojavi v zadnjem desetletju devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja (Ilić 1988, 159). Etnologija in psihologija se zelo zbližata že v delih Wilhelma Wundta, nemškega psihologa, ki je bil blizu angleški antropološki šoli in je med drugim razvijal koncepcijo animizma. Tu se v zvezi z razvojem mita poudarja še pomen stanj v afektu, sanj ter verig asociacij. Tudi folklorista L. Leistner in Friedrich von der Leyen, ki se opirata na Wundta, prvobitne mitične in pravljичne motive izpeljujeta iz sanj. Afektivnim stanjem in sanjam kot proizvodom domišljije še večjo pozornost namenjajo privrženci psihoanalitične šole, torej tako imenovana globinska psihologija. Meletinski poudari, da psihoanaliza v nasprotju z Wundtovim naukom tovrstne proizvode domišljije »povezuje s podzavestjo ali, če nič drugega, z nezavednimi, globinskimi plastmi človeške psihike« (Meletinski 2006, 48–49).

Sigmund Freud, utemeljitelj psihoanalize, pojmuje domišljijske proizvode kot v nezavedno potisnjene spolne komplekse, kjer izpostavi tako imenovan Ojdipov kompleks, ki temelji na spolni nagnjenosti k staršu nasprotnega spola v obdobju infantilnosti. Freud skuša v svojem delu »Totem in Tabu« (1913) pokazati, da Ojdipov kompleks botruje začetkom družbe in religije, saj se prvobitna horda spremeni v rod s prepovedjo incesta in očetomora, kar ima za posledico tudi nastanek moralnih norm, religija pa sloni na zavesti o skupni krivdi pred očetom, ki je tako nekakšen prototip Boga, kar pojmuje kot prvobitni greh. V tem primeru se mitološka zgodba izkaže kot zelo primerno sredstvo za ponazoritev psihološkega kompleksa, kateremu Freud pripisuje ključen pomen za razumevanje človeške psihologije, tudi na splošno (Meletinski 2006, 49).

»Freudovci gledajo na mite kot na odkrit izraz poglobitve psihične situacije in uresničitev spolnih nagnjenj, ki so zgodovinsko mogoča pred nastankom družine«

(Meletinski 2006, 49). Freudova psihoanaliza je v osnovi usmerjena na individualno psihologijo, kljub temu, da njegova teorija o nadjazu v majhni meri upošteva pomen družbenega okolja. V skladu s tem vsebino nezavednega predstavljajo potlačeni nagoni in želje, ki so bili podvrženi procesu izrinjanja iz območja zavesti. Mitična ali pravljica simbolika se tako pojmuje kot nekakšna enopomenska prispodoba iz zavesti izrinjenega erotičnega kompleksa. Glede tega Meletinski povzame, da »je bilo mogoče mitologijo na podlagi individualne psihologije obravnavati samo alegorično in pravzaprav kot ponazoritev« (Meletinski 2006, 50).

Freudov tesni sodelavec je bil Carl Gustav Jung. Jung je v nasprotju s Freudom velik pomen pripisoval kolektivnemu nezavednemu. Jungovo psihološko pojmovanje človeka je osnovano na štirih kategorijah: spoznavanje psihološke resnice, teorija arhetipov, doktrina o kolektivnem nezavednem in načelo individuacije (Ilić 1988, 163). Freudovo enostransko razumevanje seksualnosti, pri katerem so mitični simboli izraz individualne seksualnosti, skuša Jung dopolniti z dodajanjem neindividualnih lastnosti pojmu libida. Simboli naj bi imeli za podlago bolj splošen, tako imenovan arhetipski sloj (Ilić 1988, 163). Jung razlikuje med dvema plastema nezavednega: površinsko ali osebno in globljo ali kolektivno, v kateri pa se ne shranjujejo kompleksi temveč arhetipi (Meletinski 2006, 52).

Meletinski povzame Jungovo formulacijo, ki »arhetipe opredeljuje kot mitotvorne strukturne elemente nezavedne psihe« (Meletinski 2006, 53). Jung arhetipe primerja z miti, ki nastanejo kot proizvod prvobitne misli, katero pa si predstavlja v duhu Lévy Bruhlove teorije. Nasproti Freudovemu alegorizmu mita postavlja metaforični karakter arhetipske simbolike (Meletinski 2006, 53–54). Po Jungu se arhetipa ne da razložiti: »Celo najboljši poskus prevoda ni nič drugega kot bolj ali manj posrečen prevod v drug jezik podob« (Jung v Meletinski 2006, 54).

Jung se skupaj s Kerényijem posveti interpretaciji mitoloških likov v monografiji »Uvod v bistvo mitologije« (1951). Po mnenju omenjenih avtorjev nastanek mitologije ne izvira iz človeške potrebe po razlagi sveta, kljub temu pa funkcijo preučevanja vzrokov razumeta kot neločljivo lastnost mitologije. Mitologija se namreč osredotoča na kolektivno psihologijo, v kateri vidi izvor prastvarjenja človeškega kozmosa (Meletinski 1995, 55–56).

2.5 Strukturalizem

Strukturalno preučevanje mitov je bilo ponekod nakazano že v Cassirerjevih in Jungovih koncepcijah, vendar je strukturalistično teorijo razvil francoski etnolog Claude Lévi-Strauss (Meletinski 2006, 61). V preučevanju mitov je videl eno izmed poti samospoznavanja človeškega duha. V omenjenem pogledu je izhajal iz tega, da je mitološko fantaziranje, ki izvira iz kolektivno-nezavednega, razmeroma neodvisno od vplivov družbenega delovanja in ekonomskih ureditev, zaradi česar odseva samo »anatomijo uma« (Meletinski 2006, 66). Po Lévi-Straussu je prvobitno mišljenje intelektualno gibko in se pogosto poslužuje logičnih operacij ter tako ni samo sredstvo za odsev družbenih institucij. Kot pravi Meletinski, je za Lévi-Straussa »mitologija predvsem področje nezavednih logičnih operacij in logično orodje za reševanje protislovij« (Meletinski 2006, 66).

Lévi-Strauss se v svojem prvem članku (1955) še v celoti osredotoča na lingvistiko, kjer mit pojmuje kot jezikovni pojav. V svojem delu »Mitologike« (1964) pa se z jezika že delno preusmeri na glasbo. Mit naj bi se nahajal nekje med jezikom in glasbo, v avtorjevih nadaljnjih razmišljanjih pa se izkaže, da je mit bližje glasbi, ki nastopa kot metafora govora. Meletinski pravi, da je razumevanje mita v Mitologikah »zelo obogateno – Lévi-Strauss poudarja tiste njegove poteze, ki ga zbližujejo z umetnostjo, to pa je v nadaljevanju lahko zelo koristno za razumevanje nekaterih plasti same umetnosti« (Meletinski 2006, 67).

Po Lévi-Straussu pomen mitskih simbolov izhaja iz njihovih medsebojnih odnosov, ki tako nimajo nekakšnega stalnega pomena. Najmanjše enote mita je imenoval mitemi. Najosnovnejši odnos med mitemi je binarna opozicija (Hrženjak 1999, 50). Lévi-Strauss je bil prepričan, da je dojemanje bioloških razlik v skladu z binarnimi opozicijami v precejšnji meri zaznamovalo prehod od narave h kulturi (Meletinski 2006, 69).

Ena najpomembnejših plati Lévi-Straussovega raziskovanja mita je njegova teorija prvobitnega mišljenja, ki odkriva mehanizme mitičnega mišljenja. V nasprotju z Lévy Bruhlovim naukom o prvotnem mišljenju, pa Lévi-Straussova teorija razkrije spoznavno moč omenjenega mišljenja, ne da bi pri tem spregledala njegovo

svojevrstnost. Primitivna logika je, kljub svoji povezanosti z neposrednimi občutki, sposobna razčlenjevanja in analiziranja. Čeprav je mitično mišljenje metaforično, mu s tem še ni odvzeta oziroma onemogočena inteligibilnost (Meletinski 2006, 69).

Majda Hrženjak pojasni strukturalistično razširitev ravni analize mita:

Pomen mita namreč išče na treh ravneh: prvič, v družbenem okviru, ki ga je opredeljeval kot celoto tehnično-ekonomskih oblik dejavnosti, političnih in družbenih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj; drugič, v mitskem okviru, pri čemer sta mogoči dve opredelitvi mitskega okvira: lahko gre za skupino mitov z isto strukturo ali pa za skupino mitov določene družbe; tretjič, v opozicionalnih odnosih med miti v posameznem mitu (Hrženjak 1999, 51).

Pomembno vlogo pri omenjeni tristopenjski analizi mita igra njegova struktura. Sodeč po strukturalizmu je mit sestavljen kot govorica na drugo stopnjo, ali z drugimi besedami kot metagovorica (Hrženjak 1999, 51).

3 KRATKA ZGODOVINA STIKOV MED STARIM EGIPTOM IN PALESTINO

Glavna hipoteza te diplomske naloge je, da je stari Egipt pustil viden pečat v zgodovini judovskega naroda, kar se odraža tudi v njihovem najpomembnejšem delu, to je Bibliji oziroma natančneje v Stari zavezi. Zato se na tem mestu zdi smiselno na kratko predstaviti zgodovino stikov in odnosov med starim Egiptom in judovskimi predniki ter deželami, ki so bile vključene v tem razmerju.

3.1 Dežela Palestina

Palestina, Kanaan ali dežela Izrael se razprostira na 130 kilometrov širokem pasu med Sredozemskim morjem in Arabsko puščavo ter na jugu prehaja preko Sinajske puščave v dolino reke Nil, na svojem severu pa meji s Sirijo. Na območju palestinske dežele so bile prisotne številne kulturne sile, med katerimi sta bili najvplivnejši civilizaciji Egipta in Mezopotamije, poleg njih pa še sile iz Anatolije, ki so dospele preko Sirije, in razne egejske kulture. Vse te kulturne silnice so se pogosto spopadale, do konfliktov pa je prihajalo tudi z različnimi lokalnimi kulturami, še posebej s kanaansko. Palestina je bila tako v času vojn prizorišče mnogih bojov med tedanjimi velesilami, v času miru pa je predstavljala prostor, kjer so potekale številne trgovske poti med Egiptom in Malo Azijo ter med feničansko obalo in Arabijo (Jelinčič 2009, 11).

Iz geopolitičnega vidika je bila Palestina prehodno območje med silami na severu in silami na jugu, nad katerimi so si želele pridobiti nadzor. Kljub temu, da je bila Palestina skoraj tisoč let pod neposredno oblastjo Egipta, ni na njenem območju opaziti nikakršnega poskusa naseljevanja egipčanskega prebivalstva (Jelinčič 2009, 11).

3.2 Naselitev Kanaancev v Egiptu

Israel Finkelstein in Neil Silberman pravita, da osnovno situacijo, opisano v zgodbi eksodusa, tj. prihod kanaanskih priseljencev v Egipt in njihova naselitev v področju

delte, potrjujejo številna arheološka odkritja in zapisi v zgodovinskih besedilih. Egipt je kanaanskim ljudstvom že od najzgodnejših zabeleženih časov služil kot zavetje v časih suše in lakote. Egipt v nasprotju z Kanaanom ni bil odvisen od dežja, temveč mu je vir življenja predstavljal Nil. Arheologija je pokazala, da so se v bronasti dobi večje skupnosti Semitov iz južnega Kanaana naselile v vzhodni delti. Nekateri so se zaposlili kot delavci pri javnih delih, drugi so se nadejali boljših ekonomskih priložnosti in možnosti trgovanja, spet drugi pa so bili pripeljani v Egipt kot vojni ujetniki v času uporov v kanaanskih mestnih državah. Nekateri izmed ujetnikov so bili dodeljeni za negovanje polj na tempeljskih posestvih in nekateri od njih so našli načine za vzpon po družbeni lestvici ter zasegli mesta na precej visokih javnih položajih. Vseeno pa proces priseljevanja azijskih ljudstev v Egipt ni omejen samo na čas bronaste dobe, temveč se nadaljuje tudi v kasnejša obdobja železne dobe (Finkelstein in Silberman 2001, 53–54).

Izraz »Hebrejec« je v Bibliji prvič uporabljen v Genezi in označuje prednike Izraela. Goldberg pojasnjuje, da beseda Hebrejec oziroma hebrejsko »ivri« izvira ali iz imena Heber ali iz besede, ki pomeni »druga stran«, kar se nanaša na Abrahamov prihod z druge strani Evfrata. Še najbolj pa je etimološko sorodna besedam Khapiru, Apiru ali Habiru, ki v egipčanskih in mezopotamskih besedilih služijo za označevanje nomadskih ljudstev iz zahodne Azije v drugem tisočletju pr. Kr. Ti Khapiru so bili miroljubni pol-nomadi, ki so se občasno ponudili tudi kot plačanci ali se celo naselili v mestih. Ker je bil izraz Khapiru posplošeno uporabljen za opis tuje populacije, bi po mnenju Goldberga Abraham s svojim ljudstvom lahko zlahka sodil vanj. Jakob pa je bil tisti izmed očakov, ki je dobil naziv Izrael, ime, po katerem so Abrahamovi potomci dokončno poznani. Njegov sin Jožef se je v Egiptu za časa vladavine Hiksov celo povzpел do mesta visokega uradnika. Hiksi so bili pretežno severno semitskega porekla in večina njihovih vladarjev so bili kanaanski in amoritski principi iz Palestine ter tako v bližnjem sorodstvu s Hebrejci (Goldberg 1989, 10).

3.3 Hiksi v Egiptu

Zaradi večkratne omembe Hiksov v poglavju o mitu eksodusa, jim bomo tu namenili nekaj besed.

Najpomembnejše egipčanske zgodovinske vire o kanaanskih priseljencih predstavljajo zapisi egipčanskega zgodovinarja Manetha, ki je deloval v tretjem stoletju pr. Kr. Manetho, ki se je opiral na tako imenovane popularne zgodbe in legende ter neimenovane svete knjige, je opisal množičen, nasilen vdor tujih ljudstev z vzhoda v Egipt, ki jih je poimenoval Hiksi. Ime je grška oblika egipčanske besede, ki pomeni vladarji tujih dežel ali pastirski kralji, kot ga je prevedel Manetho. Omeni še, da so se Hiksi naselili in utrdili v mestu Avaris, kjer so ustanovili dinastijo, ki je kar petsto let kruto vladala Egiptu (Finkelstein in Silberman 2001, 54–55).

Zgodnji raziskovalci so Manethove opise sprejeli precej dobesedno in tako iskali dokaze o masivni invaziji tujega naroda z vzhoda. Hikse so enačili z vladarji petnajste dinastije, ki so vladali od okoli 1670 do 1570 pr. Kr. Nadaljnje raziskave so razkrile, da so zapisi in pečati z imeni hiksovskih vladarjev bili po naravi zahodno semitski, torej kanaanski. To ugotovitev so potrdila tudi sodobnejša arheološka izkopavanja v vzhodnem delu Nilove delte ter nakazala, da invazija Hiksov ni bila hitra vojaška kampanja, temveč postopen proces priseljevanja iz Kanaana v Egipt (Finkelstein in Silberman 2001, 55).

Raziskovalci so nekdaj hikovsko prestolnico Avaris identificirali s Tell ed-Daba, krajem v vzhodni delti. Tamkajšnja izkopavanja so razkrila postopno naraščanje kanaanskega vpliva od okoli leta 1800 pa do 1650 pr. Kr., ko je bila kultura kraja že skoraj v celoti kanaanska. Najdbe dokazujejo postopen razvoj kanaanske prisotnosti in miren prevzem oblasti. Dejstvo, da je Manetho govoril o kruti invaziji namesto o mirnem priseljevanju, Finkelstein in Silberman pojasnujeta z omembo razmer v njegovem času, to je skoraj tisoč petsto let po prihodu Hiksov, ko so bili spomini na invazije na Egipt v šestem stoletju pr. Kr. s strani Asircev, Babiloncev in Perzijcev še vedno zelo boleče sveži v zavesti Egipčanov (Finkelstein in Silberman 2001, 55).

Manetho je konec oblasti Hiksov opisal z uporom egipčanskega kralja, ki jih je napadel in porazil. Nadalje je celo omenil, da so Hiksi po izgonu ustanovili mesto Jeruzalem in v njem zgradili tempelj. Glede izгона Hiksov Finkelstein in Silberman večjo verodostojnost pripisujeta egipčanskemu viru iz šestnajstega stoletja pr. Kr., ki govori o izkoriščanju faraona Ahmosisa, ki je oplenil Avaris, nato pa ostanku Hiksov sledil vse do njihove glavne utrdbe v južnem Kanaanu. Arheološka dognanja potrjujejo to tezo,

saj je bila Tell ed-Daba sredi šestnajstega stoletja pr. Kr. zapuščena (Finkelstein in Silberman 2001, 55–56).

3.4 Vzpon in padec faraonskih dinastij po odhodu Hiksov iz Egipta

Ahmosisa je nasledil faraon Tutmosis III., ki je egiptovske meje razširil severno do Evfrata in južno do Nubije. Imperij je ostal nedotaknjen do trinajstega stoletja pr. Kr., ko je zagrozila notranja religijska revolucija mladega kralja Amenofisa IV., ki je razglasil sončnega boga Atona za edino božanstvo, se nato preimenoval v Ehnatona in zgradil novo prestolnico. Njegovi nasledniki so se podali na ponoven pohod proti severu, z namenom pridobitve izgubljenih posestev v Aziji, kar je imelo za posledico neizogibno vojno s hetitskim imperijem. Seti I. je pridobil ponovno kontrolo nad Palestino, njegov naslednik Ramzes II. pa je nato bojeval več kot desetletje dolgo vojno s Hetiti, dokler razmere niso obeh vojaških sil prisilile v mirovni sporazum (Goldberg 1989, 11–12).

Ramzesov sin, faraon Mernptah, leta 1220 pr. Kr. na svoji zmagoviti steli omenja, da je porazil Izrael. »Ta omemba, pri kateri je uporabljen hieroglif, ki označuje ljudstvo in ne dežele, velja za prvo nebiblijsko omembo Izraela« (Jelinčič 2009, 15). Biblijska tradicija prav tako trdi, da 13. stoletje pr. Kr. predstavlja čas odhoda iz Egipta in osvojitve Kanaana (Jelinčič 2009, 15).

Palestina se je otresla egipčanskega nadzora v času Ramzesovih naslednikov dvajsete dinastije, v obdobju zatona egipčanske moči, kar je omogočilo vzpon izraelski monarhiji v enajstem in desetem stoletju. Okoli leta 950 pr. Kr., ko je bila moč domačih faraonov na dnu, so mogočni vojaški voditelji, po izvoru večinoma libijski najemniki, ki pa so do tedaj bili že v celoti asimilirani, s prestola odstranili enaindvajseto dinastijo. Sesak, prvi vladar novoustanovljene dvaindvajsete dinastije, je načrtoval ponoven prevzem province Palestine, saj je želel izkoristiti razdvojenost med Izraelci, ko se je okoli leta 931 izraelsko ljudstvo razcepilo na Izrael in Judejo. To zavojevanje pa se je izkazalo bolj za kratkotrajne plenilske pohode (Breasted 1896, 457).

4 AVTORSTVO PENTATEVHA

Preden se lotimo analize geneze in eksodusa bomo na kratko predstavili teorijo štirih virov Mojzesovih petih knjig ali pentatevha. Nekatere nejasnosti in nepovezanosti znotraj samih mitov Stare zaveze po besedah nekaterih avtorjev izvirajo tudi iz dejstva, da je pentatevh delo več avtorjev. Za nas je glede avtorstva pentatevha bistveno predvsem to, da so (kot se bo še posebej izkazalo pri analizi mita geneze) po mnenju nekaterih raziskovalcev na posamezno avtorsko izročilo delovali različni staroegipčanski vplivi.

4.1 Teorija štirih virov pentatevha

Teorijo o štirih virih pentatevha je predstavil Julius Wellhausen (1844–1918), ki je znal povzeti dognanja tedanjih raziskovalcev in jih prepričljivo predstaviti znanstveni javnosti. Poznavalci Biblije so že od srednjega veka opazali določene nejasnosti v sveti knjigi, kar je imelo za posledico pojav vpraševanja o verodostojnosti Mojzesovega avtorstva peteroknjižja. Osnovni razlogi za dvome o avtorstvu, ki jih navaja Marijan Peklaj, so na primer nasprotja in prekinitve med besedili, prepletanje pripovedi, ponovitve in dvojnice ter besedišče in slog (Peklaj 1999, 3–4). Vzrok, ki botruje nejasnostim, je po Wellhausenu večavtorstvo pentatevha. Razlikuje med štirimi viri, ki jih razvrsti po času nastanka:

1. jahvist (J) iz 9. st. pr. Kr.,
2. elohist (E) iz 8. st. pr. Kr.,
3. devteronomist (D) iz 7. st. pr. Kr.,
4. duhovniški vir (P) iz 6. st. pr. Kr. (Peklaj 2005, 31).

Do današnjega časa je Wellhausenova teorija doživela že veliko predelav in dopolnil ter tudi kritik, ki zavračajo njeno resničnost in uporabnost. Hkrati so se pojavile nove metode, kot so recimo zgodovina oblik (nem. Formgeschichte) in zgodovina izročil (nem. Traditionsgeschichte) (Peklaj 1999, 6). V nadaljevanju si bomo ogledali osnovne značilnosti vsakega od štirih virov po Wellhausenovi teoriji.

4.2 Jahvist (J)

J se nanaša na vir, ki za Boga uporablja hebrejsko besedo »Jahve«, JHWH ali slovensko Gospod. Vir J se prične v 1 Mz z opisom nastanka sveta, Adama in Eve ter njunih potomcev in oriše zgodovino Izraela od potopa do obdobja patriarhov ter izhoda iz Egipta (Greenberg 2000, XVII).

Po Wellhausenovi teoriji naj bi bil J zbor pripovednih izročil južnih rodov, kjer je najbolj poudarjen Judov rod. Če postavljamo čas nastanka vira J v 9. ali celo 10. stoletje, je nastal v obdobju vladavine kraljev iz Judovega rodu. Za njegovo izražanje o Bogu so značilni antropomorfizmi. Zaradi njegovega zaupanja v Boga govorimo o »jahvistovem religioznem optimizmu« (Peklaj 1999, 8–9). Pomemben vidik jahvista je še mesijanizem, saj Bog izbira določene posameznike za doseganje svojih načrtov (Peklaj 1999, 9). Glede jahvista novejše analize govorijo o večjih ali manjših blokih besedila, ki so jih kasneje povezale redakcije (Peklaj 2005, 41).

4.3 Elohist (E)

Za elohista je značilno, da Boga imenuje Elohim, goro razodetja pa Horeb. V primerjavi z J, E vsebuje več pravnih besedil, pripovedni deli pa se osredotočijo bolj na severne rodove. Značilnosti vira E kažejo na čas nastajanja v obdobju ločenih kraljestev, in sicer v Severnem kraljestvu. Po mnenju strokovnjakov je glavnina dela nastala v 9. stoletju pr. Kr., dokončan pa naj bi bil še pred padcem Samarije leta 722 pr. Kr.

Za E je pomembna zaveza Izraela z Bogom, glede česar se opazi skrb za ohranitev dediščine, dežele, ki jo je očakom obljubil Bog. V nasprotju z J, ki se glede upodabljanja Boga poslužuje antropomorfizmov, se E izogiba prikazovanju Boga kot telesnega bitja. V vidni obliki se pojavi kot oblak oziroma oblačni steber, ognjeni steber ali pa za posrednika uporablja angela, kar ustvarja razdaljo med človekom in Bogom. Za elohista je značilna tudi moralna občutljivost, saj je v primerjavi z jahvistom bolj pozoren na greh (Peklaj 1999, 9–10).

Ob združitvi Severnega in Južnega kraljestva naj bi spojili v eno besedilo tudi jahvista in elohista, pri čemer pa so redaktorji velikokrat dajali prednost jahvistu pred elohistom, zaradi česar naj bi se velik del prvotnega vira E izgubil (Peklaj 2005, 40).

4.4 Vir D

Vir D v celoti obvladuje peto Mojzesovo knjigo Devteronomij, po kateri je tudi poimenovan. Knjiga skoraj v celoti vsebuje samo zakonodajo, katero predstavljajo Mojzesovi govori na Moabskih planjavah pred njegovo smrtjo. Nekateri strokovnjaki so opazili podobnost Devteronomija z versko reformo kralja Josija leta 622 pr. Kr., medtem ko drugi postavljajo čas nastanka D v čas po izgnanstvu. Marijan Peklaj je mnenja, da je D zbor pravnih izročil Severnega kraljestva, ki so ga uredili izraelski begunci s severa, kralj Josija pa je izročila nato sprejel za zakonik svoje vladavine (Peklaj 1999, 10–11). Devteronomij nastopa kot dokument zaveze med Bogom in izvoljenim ljudstvom, kjer je velik poudarek na božji besedi, ki je konkretizirana v postavi ali tori. To je Mojzes prejel od Boga na Horebu (Peklaj 1999, 11). Prevladujoča tema v peti Mojzesovi knjigi je ubogljivost do Boga. Kralji in ljudje so sojeni na podlagi njihove ubogljivosti in sledenja zakonom, ki jih navaja Devteronomij (Greenberg 2000, XX).

4.5 Duhovniški vir (P)

Kljub temu da je duhovniški vir nastal kot zadnji izmed štirih virov, vsebuje tudi zelo stara izročila. Odseva obdobje izgnanstva v 6. stoletju in obdobje po izgnanstvu, tj. 5. stoletje pr. Kr. Za P je bogočastje ključnega pomena, temelj narodove skupnosti pa predstavlja postava ali tora. Duhovniški vir vsebuje tri glavne plasti, in sicer svetostno postavo, duhovniško zgodovino in dodatke. Pri svetostni postavi, ki je samostojna ločena enota zakonodaje v P, gre za posodobitev bogoslužja, ki se opira na stare običaje južnih svetišč. Postava povzema svoje ime po božji zapovedi o svetosti, ki je tudi temeljni poudarek v njeni teologiji. Duhovniška zgodovina se prične s prvim poročilom o stvarjenju na samem začetku prve Mojzesove knjige, dalje pa obsega še odlomke v drugi, tretji in četrti knjigi pentatevha. V duhovniški zgodovini je razvidna že natančno oblikovana organizacija duhovništva. Vir P razlikuje tri zaveze: zavezo z Noetom in vsemi živimi bitji, z Abrahamom ter z Izraelom na Sinaju. Dodatki k P so bili dodani po vrnitvi iz izgnanstva v Judejo, ko je bil v Jeruzalemu postavljen nov tempelj in se je začelo redno bogoslužje (Peklaj 1999, 12–13).

5 GENEZA ALI MIT O STVARJENJU

Prvi mit, ki ga bomo vzeli pod drobnogled, je mit o stvarjenju ali z drugo besedo geneza. Značilnost Geneze v Stari zavezi je, da vsebuje dve pripovedi o stvarjenju sveta in človeka. Potek prve zgodbe se odvija po fazah, in sicer po posameznih dnevih, bolj natančno sedmih dnevih, ki naj bi bili potrebni za stvarjenje zemlje, nebes in človeka. Bog namreč vsak dan ustvari del stvarstva, sedmi dan pa si po dokončanju stvarjenja vzame čas za počitek. Druga zgodba stvarjenja se osredotoči na stvarjenje človeka in rajskega vrta v Ednu. Glede obeh poročil o stvarjenju bodo podane tiste teorije avtorjev, ki najbolj predvidevajo in pokažejo staroegipčanske vplive na avtorje Geneze v Stari zavezi. Za lažjo predstavbo bom na začetku vsakega podpoglavja citiral biblijske odlomke, na katere se nanašajo posamezna podpoglavja.

5.1 Nastanek zemlje iz globine

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami in duh božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,1–2).

Začetne povedi bibličnega stvarjenjskega mita opisujejo stanje stvarstva pred pričetkom procesa stvarjenja. V začetku je hebrejski Bog ustvaril nebesa in zemljo. Iz kasnejših odlomkov Geneze je razvidno, da so bila nebesa in zemlja sprva pogreznjena v vodni globini in sta šele kasneje v procesu stvarjenja prevzela trenutno fizično stanje (Greenberg 2000, 11).

Gary Greenberg v povedih v 1 Mz 1,1–2 poudari besedi pusta in prazna. V originalni hebrejščini se besedi pojavita kot »tohu« in »bohu«, ki se včasih v splošnem pisanju uporabita za način izražanja kaosa in nereda. Združen pojem besed tohu in bohu predstavlja širen prazen prostor, lahko tudi pusto ozemlje.

Greenberg v svoji teoriji opozori še na eno besedo, in sicer besedo duh, ki se pojavi v biblijski frazi »duh božji«. Beseda duh se v originalni hebrejščini pojavi kot »ruach« in ne pomeni »duh«. Beseda »ruach« dejansko pomeni »veter« ali tudi »nasilni izdih«. Kasnejši biblijski uredniki so besedo prevajali na podlagi lastnega teološkega

razumevanja, vendar pri tem niso posvečali potrebne pozornosti originalnemu pomenu besede (Greenberg 2000, 11).

Verzi v 1 Mz 1,1–2 opisujejo štiri osnovne elemente stvarstva (Greenberg 2000, 11–12):

- »1. zemljo in nebesa, ki so se utelesila, bila pa so brez oblike in vsebine;
2. temo;
3. vodno globino, znotraj katere je obstajal neizoblikovan prostor;
4. veter (tj. »duh božji«), ki je vel nad vodami«.

Po mnenju biblijskih avtorjev ti štirje elementi predstavljajo sestavine vesolja pred dejanjem stvarjenja. Četrty element, opisan kot veter, je v bibličnem mitu poistoveten s hebrejskim Bogom. Našteti štirje elementi so predstavljali prvotne komponente stvarstva tudi egipčanskim duhovnikom. V egipčanski mitologiji elementi niso opisani v enaki podobi kot v bibličnem primeru, temveč so poistoveteni s parom moškega in ženskega božanstva (Greenberg 2000, 12). Iz spodnjega opisa prvih štirih parov egipčanskih božanstev in elementov je razvidno, da so Hebrejci prevzeli egipčansko shemo (Greenberg 2000, 12):

- »1. Huh in Hauhet – neizoblikovan prostor, brezoblični mehurček znotraj globine, v Genezi opisan kot tohu in bohu;
2. Kuk in Kauket – tema nad globinami;
3. Nun in Naunet – prvotna poplava, »globina«, enako kot biblijska globina;
4. Amen in Amenet – neviden veter, biblijski »veter«, ki je vel nad vodami«.

Monoteistična teologija hebrejskih duhovnikov ni sprejemala oziroma je zavračala mnogoboštvo, kar je povzročilo razdružitev štirih prvotnih elementov od egipčanskih božanstev, pri tem pa so se obdržale le fizične lastnosti elementov. Greenberg poudari še biblično poistovetenje Stvarnika z vetrom, kar naj bi hebrejski avtorji prevzeli po tebanski tradiciji. Avtor je še mnenja, da so hebrejski pisarji Stvarnika preprosto preimenovali, torej spremenili ime Amen v Elohim, pri tem pa ga predstavili v obliki vetra (Greenberg 2000, 12).

5.2 Začetek stvarjenja z verbalnim ukazom

»Bog je rekel ...« (1 Mz 1,3).

V Genezi se proces stvarjenja prične z besednim ukazom Boga za pojav svetlobe. Greenberg poudari, da mezopotamska mitologija ne pozna stvarjenjskih mitov, v katerih bi se stvarjenje pričelo z verbalnim ukazom, na drugi strani pa ta ideja igra pomembno vlogo v egipčanski mitologiji. Veliko egipčanskih besedil govori o stvarjenju s pomočjo besede, saj so Egipčani verjeli v njeno moč ustvarjanja in vzdrževanja okolja. Greenberg to ugotovitev ponazori z nekaj primeri: »Eno od besedil opisuje Amena kot »tistega, ki spregovori in kar se mora udejanjiti, se udejanji«. Drugo besedilo opisuje Ptaha na podoben način, ko pravi: »Zato, kar misli in ukaže, da želi (da obstaja).« Primer dejanj Atuma v procesu stvarjenja nam pove: »Vzel je oznanilo v svoja usta« (Greenberg 2000, 13).

O pomembnosti besede pri Egipčanih podobno pravi tudi S. Sauneron: »Po egipčanskem mišljenju je bil govor več kot samo družbeno orodje, ki je omogočalo medčloveške odnose. Bil je zvočni izraz najglobljega bistva stvari in je ostal, kar je bil ob začetku sveta: božansko dejanje, ki je ustvarilo materijo« (Sauneron 2000, 123).

Po tebanski shemi stvarjenja bog Amen sprva zavzame obliko štirih osnovnih elementov, nato pa v podobi Ptaha, memfiškega stvarnika, izda ukaz za začetek stvarjenja. V biblijski verziji je opazno enako zaporedje – »duh božji« v obliki vetra izusti ukaz za pričetek procesa stvarjenja. Greenberg v svoji teoriji predvideva, da so biblijski avtorji preprosto združili egipčanski božanstvi Amena in Ptaha, kar pa iz egipčanskega zornega kota niti ni sporno, saj sta v tebanskem pogledu obe figuri obliki istega božanstva (Greenberg 2000, 13).

Danes nam veliko število egipčanskih bogov in božanstev ter njihovo združevanje lahko povzroči malce zmede, vendar to tedanjim Egipčanom ni predstavljalo težave.

V prazgodovini so vsako naselje, mesto, pokrajina in oblast imeli svojega boga. Razumljivo je, da so bogovi večjih, pomembnejših geografskih središč zavzemali višja mesta oziroma so bili višji od bogov podeželskih vasi ali lokalnih skupnosti. Pomembnejši bogovi so bili pogosto predstavljeni v obliki kipov in bili postavljeni v

posebnih zgradbah. Na splošno značilnosti bogov niso bile nespremenljive, saj so se lahko lastnosti enega boga pripisale nekemu drugemu bogu. To je včasih povzročilo tudi spajanje več bogov v eno božanstvo. Ponekod so bili bogovi prinešeni in sprejeti celo iz tujih dežel (Budge 1985, 74–75). Dinastične spremembe so včasih povzročile selitev prestolnice. Tovrstni dogodki so teologe v novi prestolnici prisilili v preoblikovanje stvarjenjskih izročil, saj so bili primorani združiti več izročil in v demiurga povzdigniti glavnega krajevnega boga. Spajanje v primeru bogov stvarnikov je bilo v določeni meri lažje, saj so si bili po strukturi podobni (Eliade 1996, 64). Mircea Eliade pojasni, da miti niso bili pripovedovani kontinuirano in tudi niso bili urejeni v, kot se avtor izrazi, »kanonične verzije« (Eliade 1996, 64). Avtor se zato zaveda, da to vodi v rekonstrukcijo mitov iz delcev, ki se pojavljajo v najstarejših egipčanskih zbirkah, kot so recimo *Zapisi iz piramid*, *Zapisi iz sarkofagov* in *Knjiga mrtvih* (Eliade 1996, 64).

5.3 Pojav svetlobe

»Bog je rekel: »Bodi svetloba!« in bila je svetloba« (1 Mz 1,3).

Kot je že bilo omenjeno v prejšnji točki, v Genezi začetek procesa stvarjenja predstavlja božji verbalni ukaz za pojav svetlobe. Tudi pojav svetlobe po božjem ukazu ne najde mesta v mezopotamski mitologiji, medtem ko veliko mitov v egipčanski mitologiji sledi enakemu zaporedju. Svetloba se pojavi, ko egipčanski Stvarnik izda verbalni ukaz oziroma, ko spregovori (Greenberg 2000, 14). Greenberg v svoji teoriji glede primerjave podobnosti biblijskega in egipčanskega zaporedja izpostavi odlomek iz himne bogu Amenu:

»Tisti (tj. Amen), ki je nastal v času, ko še ni bil ustvarjen noben bog, ko si ti (Amen-Re) odprl oči, da bi z njimi gledal, in so vsi postali razsvetljeni s pomočjo pogleda tvojih oči, ko dan še ni obstajal« (Greenberg 2000, 14).

Iz odlomka je opazna zanimiva podobnost s biblično tezo, in sicer, da se je svetloba pojavila, ko dan še ni obstajal. V Genezi je rečeno: »Bog je videl, da je svetloba dobra. Bog je torej ločil svetlobo od teme. In Bog je imenoval svetlobo dan in temo je

imenoval noč. In bil je večer in bilo je jutro, prvi dan« (1 Mz v Greenberg 2000, 14). V tebanskem in memfiškem mitu stvarjenja, Ptah z verbalnim ukazom povzroči nastanek boga Atuma, heliopotanskega Stvarnika, ki se pojavi v obliki goreče kače, tj. prve svetlobe. Zopet je razvidna podobnost med bibličnim in egipčanskim mitom, kjer se svetloba pojavi po besednem ukazu Stvarnika. Greenbergova teza je, da so hebrejski pisatelji pojem svetlobe torej prvotno črpali iz božanstva Atum, vendar so, podobno kot v primeru Amena in Ptaha, odstranili vsakršno navezavo nanj in dogodek preprosto opisali le kot pojav svetlobe (Greenberg 2000, 14).

5.4 Pojav oblaka in ločitev vode od voda

»Bog je rekel: »Bodi oblok sredi voda in naj loči vode od voda!« In Bog je naredil oblok ter ločil vode, ki so bile pod oblokom, od voda, ki so bile nad oblokom« (1 Mz 1,6–7).

Geneza pravi, da je Bog drugi dan stvarjenja ustvaril oblok sredi voda, ki je ločil vode nad od voda pod oblokom. Enako zaporedje dogodkov se pojavlja tudi v vseh egipčanskih stvarjenjskih mitih. Pojavu boga Atuma v obliki prve svetlobe sledi dvig gore, po naravi trdne fizične entitete, iz prvotnih globin. Egipčani so nebo videli kot vode, po katerih je v svoji barki plul bog sonca Raa. Gora je tako z oporo izoblikovala prostor med nebesnimi in zemeljskimi vodami (Greenberg 2000, 17).

Podobno je opazil A. H. Sayce že leta 1932. Verjel je, da je zaporedje dogodkov, opisanih v 1 Mz 1,1–13, enako kot v hermopolitanski doktrini stvarjenja (Sayce v Hoffmeier 1983, 46):

»Hermopolis:

- 1.) prvotna globina,
- 2.) veter (Amun) nad vodami,
- 3.) stvarjenje svetlobe,
- 4.) pojav gore sredi voda.

Geneza:

- 1.) prvotna globina,
- 2.) duh božji nad vodami,
- 3.) stvarjenje svetlobe,
- 4.) pojav oblaka sredi voda«.

James Hoffmeier, ki navaja Sayceja, se zaveda, da se ob pogledu na te štiri točke lahko zastavi vprašanje o povezavi četrte točke obeh tradicij (Hoffmeier 1983, 46). Toda kot

pravi Sayce: »Gora, ki se je vzdignila iz prvotne globine v hermopolitanskem izročilu postane 'oblok', ki razdeli vode, ki so spodaj, od voda, ki so zgoraj« (Sayce v Hoffmeier 1983, 46).

Pri procesu stvarjenja pomembno vlogo igra tako imenovano središče sveta, kjer naj bi se zgodil prehod iz kaosa v kozmos, iz nejasnega v konkretno. Te ideje se poslužuje simbolizem svetih mest, ki naj bi predstavljala oziroma bila tovrstna središča sveta. Pojavijo se teorije, ki botrujejo nastanku mest, in prepričanja, ki upravičujejo obrede, povezane z njihovo gradnjo (Eliade 1992, 30).

Mircea Eliade arhitektoniko simbolizma svetišča definira takole (Eliade 1992, 24):

- »1. sveta gora – kraj, kjer se stikata nebo in zemlja – stoji sredi sveta;
2. vsako središče ali palača in tudi vsako sveto mesto ali kraljevo prebivališče je sveta gora in zaradi tega središče;
3. ker je sveto mesto ali svetišče *axis mundi*, je tudi stična točka nebes, zemlje in pekla«.

5.5 Pojav vegetacije pred soncem

»Nato je Bog rekel: »Naj požene zemlja zelenino, bilje, ki rodi seme, in drevje, ki rodi sad po svoji vrsti, katerega seme je v njem na zemlji.« Zgodilo se je tako. Zemlja je pognala zelenino, bilje, ki rodi seme po svoji vrsti, in drevje, ki rodi sad, katerega seme je v njem po njegovi vrsti« (1 Mz 1,11–12).

V Genezi Bog tretji dan ustvari kopno in vegetacijo tj. travo, semena ter sadje. To dejanje se sprva morda ne zdi nenavadno, vendar se ob nadaljnjem branju Geneze izkaže, da je Bog sonce ustvaril šele četrti dan, in sicer za pojavom rastlinja, kar pa iz znanstvenega vidika predstavlja težavo, saj je sončna svetloba potrebna za obstoj in rast vegetacije. Greenberg se pri tej ugotovitvi posveti izključno mitološkemu aspektu razprave (Greenberg 2000, 21). Glede opisa v Genezi avtor predstavi kratek odlomek iz Knjige mrtvih:

»Pozdravljen Atum! –

Ki je ustvaril nebo, ki je ustvaril vse obstoječe;

Ki se je pojavil kot kopno, ki je ustvaril seme« (Knjiga mrtvih v Greenberg 2000, 21).

V odlomku je opisano enako zaporedje kot v Bibliji. Sprva se pojavi nebo, temu sledi kopno in nato še vegetacija. Omenjeno zaporedje se pojavi tudi v drugih egipčanskih stvarjenjskih besedilih. Pojav rastlinstva takoj za nebesi in zemljo je razviden še recimo iz primera boga Ozirisa, ki je najstarejši sin Nebes in Zemlje in katerega so Egipčani istovetili z žitom (Greenberg 2000, 21).

5.6 Adam in Eva ter njuni otroci

»To je knjiga Adamovega rodovnika. Takrat, ko je Bog ustvaril človeka, ga je naredil po božji podobi; moža in ženo ju je ustvaril in ju blagoslovil ter ju imenoval »človeka«, takrat, ko sta bila ustvarjena. Adam je živel sto trideset let in je dobil sina po svoji sličnosti in podobi ter ga imenoval Seta. Po Setovem rojstvu pa je živel Adam še osemsto let in je dobil sinove in hčere« (1 Mz 5,1–5).

»Na začetku druge zgodbe o stvarjenju v Genezi nam je rečeno, da so sledeče pripovedi o družini nebes in zemlje« (Greenberg 2000, 43).¹ V zgodbah druge pripovedi o stvarjenju so glavni liki Adam in Eva ter njuni potomci, kar vodi k sklepu, da je Adamova družina družina nebes in zemlje. V egipčanski mitologiji oziroma natančneje po heliopski tradiciji sta Geb (zemlja) in Nut (nebesa) imela tri sinove – Ozirisa, Seta in Horsa – ter dve hčeri. V egipčanski mitologiji imajo razmerja med člani omenjene družine pomembno vlogo. Greenberg pojasni, kako ena od znanih zgodb pripoveduje o neubogljivosti Geba in Nut do vrhovnega božanstva, ki je nato Nut kaznovalo s težavami pri rojevanju. Drug primer je zgodba o tem, kako je Shu, sin Atuma in Gebov oče, predstavljen kot nebo, izvlekel Nut iz Gebovega telesa in tako ločil nebesa od zemlje. Še en primer pripovedi o družini bogov opisuje incident bratomora, kjer tretji od bratov ustanovi legitimno linijo dedičev do prestola egipčanske dežele (Greenberg 2000, 43).

¹ Angleška različica Biblije, po kateri črpa avtor, pravi: »These are the generations of the heavens and of the earth when they were created, in the day that the LORD God made the earth and the heavens ...« (1 Mz 2,4), medtem ko je v slovenskem prevodu zapisano: »To je postanek neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena. Takrat, ko je Gospod Bog naredil nebo in zemljo ...« (1 Mz 2,4a–4b).

Avtor v svoji teoriji vpliva starega Egipta na biblične avtorje povzame idejo, da so elementi omenjenih egipčanskih zgodb izredno podobni tistim v pripovedi o Adamovi družini. Bog je Evo kaznoval z bolečinami pri porodu, zaradi njene kršitve božjih ukazov. Eva je bila ustvarjena iz Adamovega rebra, ki je bilo v tem procesu ločeno od njegovega telesa. Kajn je ubil svojega brata Abela, tretji brat Set pa je pričel linijo legitimnih dedičev od Adama do Abrahama (Greenberg 2000, 44).

Močno sovpadanje obeh vzorcev priča o vplivu egipčanskega modela na biblijskega. Lahko bi dejali, da sta Adam in Eva sprva nastopila kot inkarnaciji egipčanskih božanstev Geba in Nut, in tudi njuni trije potomci so sovpadali s tremi moškimi potomci egipčanskega božanskega para. Ker so bili Hebrejci monoteisti, so imeli kasnejši biblijski uredniki težave z oblikovanjem stvarjenjskih pripovedi. Greenberg meni, da so težavo odpravili s preprostim demistificiranjem egipčanskih božanstev, ki so jih tako predstavili kot navadne ljudi (Greenberg 2000, 44).

Zaradi dveh stvarjenjskih zgodb so biblijski uredniki ob poskusu integracije obeh v eno celoto skušali ustvariti občutek, da sta Adam in Eva iz druge pripovedi ista človeka, kot tista, ustvarjena na šesti dan v procesu božjega stvarjenja iz prve pripovedi. »Ta interpretacija je skozi zgodovino ostala zelo vplivna med židovskimi in krščanskimi teologi. Kljub večjemu in uspešnemu trudu urednikov pa lahko vseeno zasledimo precejšen delež originalnega, prvotnega mitološkega simbolizma« (Greenberg 2000, 44–45).

5.7 Stvarjenje edenskega vrta

»Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil. In Gospod Bog je dal zrasti iz zemlje vsakovrstno drevo, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta ter drevo spoznanja dobrega in hudega« (1 Mz 2,8–9).

Ob stvarjenju edenskega vrta je Bog vanj postavil dve drevesi. Uživanje plodov prvega drevesa, drevesa spoznanja dobrega in hudega, je človeka obdarilo s spoznanjem

moralnega, uživanje plodov drugega drevesa tj. drevesa življenja, pa je človeku zagotavljalo večno življenje. Bog je nato v vrt postavil človeka, ki naj bi skrbel za vrt in živali v njem, hkrati pa mu je prepovedal jesti z drevesa spoznanja, o uživanju plodov z drevesa življenja pa ni omenil ničesar. V vrtu se pojavi kača, ki Evi razkrije skriti pomen božje prepovedi: »Nikakor ne bosta umrla. Ampak Bog ve: Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo« (1 Mz v Greenberg 2000, 48). Kačina trditev se izkaže za resnično, kar pa izzove božjo kazen v obliki njunega izgnanstva iz vrta, saj se Bog zboji, da bi nadalje jedla še z drevesa življenja. »Glej, človek je postal kakor eden izmed nas, ker pozna dobro in hudo. Da zdaj le ne stegne svoje roke ter ne vzame tudi od drevesa življenja, da bi jedel in živel vekomaj!« (1 Mz v Greenberg 2000, 48–49).

Greenberg je mnenja, da je podobnosti z biblijsko zgodbo moč najti v egipčanskem *Tekstu iz sarkofaga 80*, ki vsebuje obsežno filozofsko predstavitev heliopolskega stvarjenjskega mita. Del besedila pripoveduje o potomcih boga Atuma, heliopolskega Stvarnika. Atumov sin Shu je poistoveten s principom življenja, drugi Atumov otrok Tefnut pa predstavlja princip moralnega reda. Ta koncept življenja in moralnega reda je pri starih Egipčanih znan kot Ma'at. Avtor poudari idejo, da se Ma'at nanaša na dve posebni drevesi edenskega vrta. V besedilu je zapisano, da je bilo Atumu naročeno, naj je od svoje hčere Tefnut, ki kot že omenjeno predstavlja moralni red (Greenberg 2000, 49).

»Tvoja hči Red je, od katere boš jedel.« (Tekst iz sarkofaga 80 v Greenberg 2000, 49)

Po Greenbergu motiv edenske kače v drevesu izvira naravnost iz egipčanske umetnosti. Egipčani so verjeli, da je v podzemlju prežala kača Apofis, proti kateri se je vsako noč boril bog Raa, ko je plul v svoji barki skozi podzemlje, in jo vedno znova premagal. Številne egipčanske slike prikazujejo kačo Apofisa, kako se ovija okoli drevesa, pred katerim sedi bog Raa v podobi Mau, mogočne mačke Heliopola. V Egiptu je med božanstvoma Atumom ter Raajem obstajala močna povezanost, ki je bila razvidna tudi iz tega, da so Egipčani celo poznali božanstvo, imenovano Atum-Raa (Greenberg 2000, 49–50).

5.8 Prepoved uživanja plodov z drevesa spoznanja

»... od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (1 Mz 2,17).

V obravnavi mita o dveh drevesih edenskega vrta, so se razkrile vidne vzporednice in podobnosti med biblijsko in egipčansko zgodbo. Med podobnostmi pa je opazen tudi en izstopajoč konflikt. V egipčanskem besedilu je bogu Atumu naročeno naj jé od svoje hčere Tefnut, ki je poistovetena z moralnim redom. V Bibliji pa imamo ravno obraten primer, Bog Adamu namreč prepove jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega, kar bi Adama obdarilo s spoznanjem moralnega. Greenberg vidi razlog za razhajanje med tema zgodbama v temeljni razliki med egipčanskimi in hebrejskimi verovanji o posmrtnem življenju (Greenberg 2000, 51).

Egipčani so verjeli, da je bog Oziris, vladar posmrtnega življenja, človeka, ki je živel v skladu z moralnim redom, po njegovi smrti obdaril z večnim življenjem. V verovanju je razvidna filozofska vez med principoma Življenja in Moralnega. Znanje o moralnem in ravnanje v skladu s tem je torej pomenilo korak proti nesmrtnosti in božanskosti. V Genezi pa se pojavi ravno obratna ideja. Bog je vedel, da bi Adam, potem ko je spoznal dobro in hudo, lahko posegel tudi po sadovih drevesa življenja, kar bi mu zagotovilo nesmrtnost. Človeška nesmrtnost in božanskost pa je Hebrejcem kot monoteistom predstavljala problem, saj je v nasprotju z verovanjem v enega Boga (Greenberg 2000, 51–52).

Greenberg postavi zanimivo tezo, ki pravi, da »je hebrejska zgodba pravzaprav prefinjen napad na egipčansko doktrino, ki vodi k večnemu življenju« (Greenberg 2000, 52). Biblijska zgodba najprej preobrazi božanstvi Življenja in Moralnega reda v drevesa. Nato izpostavi božjo prepoved Adamu glede uživanja sadov z drevesa spoznanja, saj naj bi kršitev te prepovedi vodila v smrt. Adam po kršitvi prepovedi ne umre, vendar je izgnan iz edenskega vrta, še preden bi lahko jedel z drevesa življenja in si tako pridobil nesmrtnost. Poudarek v zgodbi je na principu moralnega reda. Bog v začetku Adamu ni prepovedal jesti z drevesa življenja. Greenberg predvideva, da en grižljaj sadu drevesa življenja še ne bi prinesel nesmrtnosti, potrebno bi bilo namreč stalno uživanje sadov. Biblija torej sporoča, da človeku znanje o moralnem še ne

prinese večnega življenja. Sodeč po Greenbergu, božja grožnja Adamu predstavlja idejo, da naj človek ne stremi k želji, da bi postal božanski (Greenberg 2000, 52).

5.9 Govor Boga v prvi osebi množine

»Naredimo človeka po svoji podobi, nam podobnega ... Glej, človek je postal kakor eden izmed nas ...« (1 Mz 1,26; 3,22).

V zgodbi stvarjenja Bog v dveh primerih govori v prvi osebi množine, torej nagovori več bitij ne-človeške narave, kar namiguje na prisotnost še drugih božanstev. Po Greenbergu je namig o identiteti teh bitij viden v *Tekstu iz sarkofaga 80*, besedilu heliopolske tradicije, po kateri črpa druga biblična zgodba stvarjenja (Greenberg 2000, 58).

»Potem je Atum dejal vodam [tj. Nun]: »Lebdim, zelo izčrpan ...«

Vode so dejale Atumu: »Poljubi svojo hči Red [tj. Tefnut, ki je predstavljala moralni red]« (Tekst iz sarkofaga 80 v Greenberg 2000, 58).

Besedi nam in nas naj bi se tako prvotno nanašali na božanstvi Atum in Nun, kar priča o vplivu politeističnega heliopolskega vira na biblijske avtorje (Greenberg 2000, 58).

5.10 Kratek povzetek o mitih geneze

Prva zgodba stvarjenja vira P se zgleduje po tebanski tradiciji. Dogodki potekajo in se odvijajo po enakem zaporedju in enakem vrstnem redu. Značilnosti Amena v prvi obliki, tebanskega Ogdoada, ustrezajo opisu prvotnega sveta v biblijski zgodbi. Stvarjenje se nadaljuje z verbalnim ukazom Ptaha in pojavom prve svetlobe v obliki boga Atuma. Iz prvotne globine se dvigne gora, kar loči zemljo od nebes, temu sledi še odmik voda in pojav kopnega ter vegetacije (Greenberg 2000, 8).

Druga biblijska zgodba stvarjenja, po viru J, se zgleduje po heliopolski stvarjenjski tradiciji. Ta pripoveduje o pojavu Atuma iz prvotnih globin ali Nun in njegovih potomcih, božanstvih Gebu in Nutu, ki predstavljata nebesa in zemljo. Pripoved v

Genezi se prične z omembo generacij nebes in zemlje, kar priča o nadomestitvi egipčanskih božanstev Geba ter Nut z Adamom in Evo (Greenberg 2000, 9).

»Medtem ko se mit stvarjenja vira P obdrži precej blizu svojih egipčanskih korenin, pa mit po viru J«, poudari Greenberg, »ohrani le svojo jedrno egipčansko identiteto in se v procesu oblikovanja prekrije še s številnimi elementi iz zbirke besedil babilonske literature« (Greenberg 2000, 9). Dogodki v edenskem vrtu zrcalijo razmerja med člani družine Geba in Nut, njuni sinovi Oziris, Set in Horus pa se ujemajo s sinovi Adama in Eve – Kajnom, Abelom ter Setom. Nasprotja med Adamom in kačo ter bratoma Kajnom in Abelom so bila osnovana na nasprotju med Ozirisom in pretkano kačo Setom. Izkaže se tudi podobnost med drevesoma edenskega vrta ter egipčanskima božanstvoma Shu in Tefnut (Greenberg 2000, 9).

6 EXODUS ALI IZHOD IZRAELCEV IZ EGIPTA

Drugi mit, s pomočjo katerega bomo pokazali staroegipčanske vplive na avtorje Stare zaveze, je mit o izhodu izraelskega ljudstva iz Egipta ali eksodus. Pripoved se začne z opisom neznosnih razmer, v katerih biva izraelski narod, pod tiranskimi zakoni egipčanskega faraona. Nadalje predstavi novorojenega hebrejskega dečka Mojzesa, ki naj bi v svojih odraslih letih odpeljal hebrejsko ljudstvo v prostost proti obljubljeni deželi. Z osvojitvijo obljubljene dežele in postavitvijo temeljnih zakonov in moralnih smernic se pripoved eksodusa tudi konča. Mit eksodusa je v primerjavi z mitom o

stvarjenju precej dostopnejši za raziskovanje, saj se odvija na podrobno opisanem in realnem geografskem območju, kar ponuja odprto pot raziskovanja metodam arheologije, preučevanju zgodovinskih zapisov idr. V tem delu diplomske naloge bodo predstavljene teorije, v katerih skušajo avtorji pokazati, da so avtorji Eksodusa njegovo vsebino napisali v skladu s konkretnimi staroegipčanskimi vplivi, to je kulturnimi, religijskimi, mitološkimi, zgodovinskimi ali političnimi idr.

6.1 Faraon Amenofis IV. ali Ehnaton

Jan Assmann v svoji teoriji o povezavi med faraonom Ehnatonom in Mojzesom oblikuje pojem Mojzesovo razlikovanje. Pojem se nanaša na posebno vrsto religije, ki jo lahko imenujemo tudi proti-religija, ki zavrača in obsoja vse, kar je bilo pred njo. Mojzesovo razlikovanje je tako služilo kot orodje za medkulturno odtujevanje in razmejevanje. Politeizem ali kozmoteizem je različne kulture obravnaval kot medsebojno kompatibilne, zato je dovoljeval prenašanje znotraj kultur. Nova proti-religija je temu odločno nasprotovala. »Lažni bogovi namreč ne morejo biti preneseni« (Assmann 1997, 3).

Funkcija spominjanja temeljnih kulturnih razlikovanj navadno zavzame obliko epske pripovedi, zgodbe, ki vsebuje konkretna pripovedovanja o preteklosti. Mojzesovo razlikovanje med resničnim in neresničnim v religiji se izrazi v pripovedi eksodusa, ki govori o izhodu izraelskega ljudstva iz Egipta. V ospredju je nasprotje oziroma konflikt med Izraelom in Egiptom, v katerem je tudi simbolizirano Mojzesovo razlikovanje. Egipt prevzame vlogo in podobo religijskega napačnega. Mojzesovo razlikovanje se izraža tudi v razodetem zakonu v obliki desetih zapovedi, ki po načelu normative inverzije prepoveduje idolatrijo in poudarja ter pritrjuje pravilnosti monoteističnega čaščenja (Assmann 1997, 3–4). Primer prvih dveh zapovedi:

1. veruj v enega Boga,
2. ne skrni Božjega imena.²

² V angleški različici: 2. Thou shalt not make unto thee any graven image. »Images« se nanaša na druge bogove. Resnični bog je namreč neviden, zato je njegova upodobitev nemogoča (Assmann 1997, 4).

Po Assmannovem mnenju tako zgodba kot zakon simbolično izražata Mojzesovo razlikovanje. Vsi elementi znotraj odnosa med Izraelom in Egiptom so simbolični. V ospredju pa je razlikovanje med resnično religijo in napačnim, torej idolatrijo (Assmann 1997, 4).

Faraon Amenofis IV ali Ehnaton je bil za razliko od Mojzesa v celoti zgodovinska osebnost in ne figura spomina. Kljub temu pa do odkritij v devetnajstem stoletju o njem in njegovi revoluciji ni bilo znanega praktično nič. Razlog tiči v tem, da je bilo kmalu po smrti njegovo ime izbrisano iz uradnega seznama kraljev, vsi njegovi spomeniki so bili porušeni, zapisi uničeni, kar je pomenilo skorajšen izbris kakršnekoli sledi o njegovem obstoju. Mojzes, na drugi strani, predstavlja ravno obraten primer. O njegovem zgodovinskem obstoju ni bilo nikoli najdenih dokazov. Podoba Mojzesa je bila tako produkt spomina in v teku njenega razvoja so se nanjo navezale vse tradicije, povezane z zakonodajo, monoteizmom ter osvobojenjem (Assmann 1997, 23).

Faraon Amenofis IV je v času svojega vladanja izpeljal pravo religijsko revolucijo, ki je bila po Assmannovem mnenju prva in najbolj radikalna ter nasilna proti-religija v človeški zgodovini. Faraon se je preimenoval v Ehnatona, kar je izražalo njegovo naklonjenost bogu Atonu, nato pa zaprl templje, uničil podobe drugih bogov in božanstev, izbrisal njihova imena ter prepovedal njihove kulte. Tedanjim Egipčanom, katerim so čaščenje in rituali predstavljali orodje za vzdrževanje kozmičnega in socialnega reda, je religijska revolucija predstavljala hud šok (Assmann 1997, 23–25). Sodeč po Assmannu se ni dovolj ustaviti na tej točki. Avtor nadalje izpostavi politično krizo med Egiptom in hetitskim imperijem ob koncu dobe Amarna. Hetiti so napadli egipčansko utrdbo v Siriji in zavzeli zapornike, ki pa so nato v Anatolijo prinesli kugo. Ta je kar dvajset let sejala smrt po celotnem Bližnjem Vzhodu. »Več kot verjetno je, da je izkušnja bolezni skupaj z religijsko revolucijo oblikovala travmo, ki je začela z vzponom fantazme religijskega sovražnika« (Assmann 1997, 25).

Jan Assmann se navezuje na Eduarda Meyerja, ki je že leta 1904 nakazal povezavo med Ehnatonovo revolucijo in zgodbo o gobavcih in Judih, ki se je ohranila v Manethovi »Aigypitiaka« (Assmann 1997, 29).

O zapisih egipčanskega svečenika Manetha, ki je deloval v tretjem stoletju pred našim štetjem, izvemo iz del židovskega zgodovinarja Flavija Jožefa.

Manetho pripoveduje o egipčanskemu kralju Amenofisu, ki si je nadvse želel videti bogove. Eden izmed njegovih modrijanov mu svetuje, naj vse gobavce pošlje v oddaljene kamnolome v vzhodnih puščavah, s čimer bo očistil deželo in omogočil prikaz bogov. Kralj uboga nasvet, vendar se modrijan zave, da krutemu ravnanju z bolnimi sledi božanska kazen. Kralja opozori, da bodo gobavci z zunanjo pomočjo osvojili Egipt in vladali vrsto let. Gobavci, ki se medtem naselijo v Avarisu, izberejo za voditelja heliopolskega svečenika Osarsipha, ki prepove vse, kar je v Egiptu dovoljeno, in dovoli, kar je tam prepovedano. Nato sklenejo zavezništvo s Hiksi in osvojijo Egipt, kjer vladajo trinajst let. Osarsiph v teku vladanja prevzame ime Mojzes (Assmann 1997, 30–33).

Po Assmannu je Manethova zgodba o gobavcih rezultat izkrivljenega spomina. V tem primeru je spomin na Ehnatonovo revolucijo preživel, vendar je postal predmet mnogih preoblikovanj (Assmann 1997, 39).

V biblijski in egipčanski verziji zgodbe je opaziti podobnosti pri označevanju nasprotne strani. V Eksodusu so Egipčani opisani kot tlačitelji, mučitelji, heretiki. V egipčanski verziji so Židje prikazani kot gobavci, nečisti ljudje, religijski kriminalci. Zanimive so tudi razlike med obema verzijama, saj se po Assmannu druga na drugo nanašata v obliki točne inverzije. Ne-biblijske različice zgodbe pripovedujejo o izgonu nečistih ljudi iz Egipta, Biblija pa opisuje usodo Hebrejcev v Egiptu kot neprostovoljno zadrževanje s strani faraona, ki privoli v izpust šele po božjem posredovanju (Assmann 1997, 40).

Po Assmannu je edini zgodovinski dogodek, ki je primerljiv z zgodbami o izhodu tujega ljudstva iz Egipta ter hkrati podprt z arheološkimi dokazi, bivanje Hiksov v Egiptu. Avtor se navezuje na zgodovinarja Flavija Jožefa in egiptologa Donalda B. Redforda, s katerima se v celoti strinja, da »je bivanje in umik Hiksov iz Egipta vse, kar bi lahko označili za zgodovinsko dejstvo« (Assmann 1997, 41). Redford je nadalje zagovarjal, da so različni spomini na to obdobje in dogodke živeli dalje oziroma se ohranjali v tradicijah Kanaana kot tudi Egipta. Kanaanski del spominov pa so kasneje prevzeli Hebrejci. Assmann opozori, da je ob sprejetju te ideje potrebno določiti stopnjo preoblikovanja zgodbe in določiti njeno smer razvoja. Pri primerjavi zgodbe z zgodovinskimi dejstvi ugotovimo, da Hiksi v Egiptu niso bili v vlogi sužnjev, temveč so nastopali kot vladarji. Iz Egipta tudi niso odšli kot odpuščeni sužnji, ampak so bili

premagani in pregnani kot sovražniki. »Inverzije, ki jih hebrejske tradicije nalagajo zgodovinskim dejstvom, najdejo svojo razlago v semantičnem področju teologije izvoljenih. V tem pogledu je umik iz Egipta lahko razumljen samo kot vzpon iz ničevosti v identiteto, iz suženjstva v svobodo, iz nečistosti v čistost ter iz zapuščenosti v zavezništvo« (Assmann 1997, 41).

V Egiptu je invazija Hiksov in njihova prevlada pustila sledi v uradnem seznamu kraljev, kjer so bili zapisi dokaj varni pred večjimi spremembami. Iz seznama ne moremo določiti vtisa, ki so ga pustili Hiksi, saj dokumenti navajajo samo imena kraljev in obdobja njihovega vladanja, ne pa tudi opisa ali ocene kraljevanja. Assmannova teza je, da je tradicija Hiksov pridobila oziroma zavzela vlogo religijskega konflikta, šele po dobi Amarne, ali natančneje, kot pravi avtor, po odmrtnosti tedanje generacije, ko so se spomini na obdobje Amarne radi mešali z izkušnjo hiksovske nadvlade. »Tradicija Amarne je oblikovala tradicijo Hiksov in ustvarila semantični okvir »religijskega sovražnika«, ki so ga zatem prevzeli Asirci, Perzijci, Grki in nazadnje Židje« (Assmann 1997, 41).

6.2 Mit eksodusa

V času Mojzesovega rojstva je faraon glede hebrejskega ljudstva izdal ukaz: »Vsakega dečka, ki se rodi, vrzite v Nil, vsako deklico pa pustite pri življenju!« (2 Mz 1,22). Mojzesova mati je sina po rojstvu sprva skrivala, po treh mesecih pa ga je položila v košaro in ga spustila po Nilovem toku. Košaro je našla faraonova hči in ko je v njej prepoznala hebrejskega dojenčka, se ga je usmilila in ga sprejela ter vzgajala kot lastnega sina. Ko je Mojzes tako postal član kraljevske družine, je po tedanji tradiciji imel možnost, da v prihodnosti zasede egipčanski prestol (Greenberg 2000, 199).

Po mnenju Garyja Greenberga je bil za oblikovanje zgodbe o Mojzesu najbolj primeren literarni model iz egipčanske literature, in sicer mit o konfliktu med bogovoma Horusom in Setom glede pravice do prestola. V omenjenem mitu je Set umoril svojega brata Ozirisa in zasedel prestol. Izida, Ozirisova žena, je v tem času povila otroka Horusa in ker se je bala Setovega besa, ga je skrila na plavajoči otok. Ko je Horus odrasel, se je vrnil iz skrivališča z namenom izzvati svojega strica Seta za pravico do

vladanja in hkrati maščevati smrt svojega očeta. Horusu je po dolgi seriji magičnih spopadov le uspelo premagati tirana ter zasesti prestol, poraženca pa je izgnal v divjino (Greenberg 2000, 200).

Greenberg poudari, da je bila podoba resničnega egipčanskega vladarja, plavajočega na vodi še kot otroka, pomemben motiv v egipčanski teologiji. Poleg primera boga Horusa je znan še primer egipčanskega Stvarnika Raaja, ki se najprej pojavi kot na lotosu plavajoči otrok. Egipčani so legitimnega vladarja tako poistovetili s Horusom-otrokom, ki v mladosti zbeži pred tiranom, nato pa se vrne in po zmagi nad lažnim kraljem zasede prestol. Avtor glede te ideje omeni judovskega zgodovinarja Flavija Jožefa, ki v svojih delih ohrani dva primera tovrstnega literarnega motiva (Greenberg 2000, 200).

Jožef se navezuje na svečenika Manetha, ki pripoveduje, kako je nekdanji svečenik Osarsiph napadel Egipt. Kralj je v strahu pred napadalcem skupaj s svojim petletnim sinom zbežal iz države, kar je Osarsiphu omogočilo zavzetje prestola egipčanske dežele. Faraonov sin se je po trinajstih letih vrnil v svojo domovino in s pomočjo ogromne vojske premagal in izgnal krutega vladarja. Druga različica te zgodbe, ki jo Jožef povzema po piscu Chaeremonu, govori o tem, da je bil po prevzemu prestola s strani krutega tirana faraonov sin rojen na skrivnem in bil skrit v jamo, da bi ubežal usmrtitvi (Greenberg 2000, 200).

Greenberg pojasni, da zgodbi iz del Flavija Jožefa opisujeta dejanske zgodovinske dogodke, vendar v preoblečeni obliki v tem pretiravata. Zgodbi pripovedujeta o monoteistični revoluciji faraona Ehnatona, ki je svojega največjega sovražnika videl v svečenikih boga Amena. Avtor je mnenja, da je incident mladega naslednika, opisan v zgodbah, izmišljen, kljub temu da se zgodbi opirata na zgodovinska dejstva, saj temelji na literarnem motivu Horusa in Seta (Greenberg 2000, 201).

Biblijski avtorji so na podlagi mita ustvarili zgodbo, ki naj bi opisovala dejanske zgodovinske dogodke in v kateri glavno vlogo igrajo historični liki in ne božanstva. V biblijski zgodbi in egipčanskih mitih sta zaporedje in sosledje dogodkov enaka. Bodoči heroj je takoj po rojstvu skrit pred tiranom; njegovo ljudstvo trpi; v odraslosti se vrne in izzove zlobnega kralja z namenom osvoboditve svojega ljudstva; po seriji magičnih spopadov osvoboditelj premaga tirana (Greenberg 2000, 201).

V biblijski različici pa je opazna majhna sprememba, in sicer je zmagovalni osvoboditelj tisti, ki zapusti deželo in odide v divjino. To spremembo Greenberg pripisuje neizogibnim zgodovinskim okoliščinam. Da bi hebrejski pisarji prilagodili zgodovino svojega ljudstva egipčanskemu mitu, ki jim je služil za motiv, so Egipt prikazali kot resnično divjino, deželo, razdejano od desetih kug, in prikazali izhod iz te divjine kot glavno zmago, saj je bilo pravo kraljestvo zunaj, v obljubljeni deželi (Greenberg 2000, 202).

Biblija pripoveduje, da se je Mojzes vrnil v Egipt po faraonovi smrti. Ker je odrasčal v faraonovi družini pod okriljem kraljeve hčerke, se je pred novim faraonom pojavil kot možni legitimni dedič egipčanskega prestola. To ga je poistovetilo s Horusom-otrokom, kar je po Greenbergovem mnenju razlog, da Biblija prikazuje Mojzesa kot skritega po rojstvu. »V političnem kontekstu je bil Mojzes Horus-otrok« (Greenberg 2000, 203).

Kot že omenjeno je spopad med faraonom in Mojzesom potekal v obliki desetih kug, ki naj bi prisilile faraona v osvoboditev Hebrejcev, in sovpada s tekmovanjem med Horusom in Setom pred razsodiščem bogov. »Vendar je tisto, kar izgleda kot serija nadlog«, pojasnjuje Greenberg, »pravzaprav pretiran opis in povzetek življenjskih okoliščin v antičnih časih« (Greenberg 2000, 205). Z namenom prikaza, da so biblijski avtorji črpali iz egipčanskih tradicij, avtor izpostavi egipčanski dokument, znan kot *Papirus Ipuwera*.

Besedilo pripoveduje o modrecu Ipuweru, ki stoječ pred faraonom poroča o razmerah v egipčanski deželi. Iz dokumenta je razvidno, da se je tedanji Egipt nahajal v izredno težkih razmerah, saj je zlom oblasti spremljal še družbeni in ekonomski kaos. Ipuwer je kralja sprva pripravljen odvezati krivde za nastalo anarhijo, vendar se njegov odnos med poročanjem spreminja in konča celo z obdolžitvijo kralja za neljube razmere.

Rokopis je bil zapisan v času devetnajste ali dvajsete dinastije (1350–1100 pr. Kr.), vendar je v prvotni obliki najverjetneje sodil v prvo vmesno obdobje, tj. obdobje med starim in srednjim kraljestvom (2300–2050 pr. Kr.). Jezik in pravopis vsebujeta lastnosti, značilne za obdobje srednjega kraljestva. Razmere v državi, ki so nastopile po zlomu centralne oblasti ob koncu starega kraljestva, se v glavnem ujemajo z razmerami, opisanimi v rokopisu (Pritchard 1969, 441).

Greenberg poskuša prikazati podobnost med opisanimi razmerami v Bibliji in *Papirusu Ipuwera* s podajanjem citatov iz obeh besedil, v primeru Biblije iz druge Mojzesove knjige (Greenberg 2000, 206–207):

Biblija: Vzdignil je palico in udaril vodo v Nilu pred faraonom in njegovimi služabniki in vsa voda v Nilu se je spremenila v kri. Ribe v Nilu so poginile in Nil se je usmratil in Egipčani niso mogli piti vode iz Nila.

Papirus: Resnično, Reka je kri. Če kdo iz nje pije, jo kot človek zavrne in hrepeni po vodi.

Biblija: Tudi vse poljsko zelišče je pobila toča in polomila vse drevje na polju.

Papirus: Resnično, drevesa so podrti in veje so oguljene.

Biblija: ... nič zelenega ni ostalo ne na drevju ne na poljskih zeliščih po vsej egiptovski deželi.

Papirus: Ne sadja ne zelišča ni videti ... povsod je izginil hmelj.

Biblija: ... in po vsej egiptovski deželi je bila tri dni gosta tema.

Papirus: Dežela ni svetla zaradi tega.

Biblija: ... vsa egipčanska živina je poginila.

Papirus: Resnično, vse živali, njihova srca jočejo; živina ječi zaradi razmer v deželi.

Biblija: In umrli bodo vsi prvorojenci v egiptovski deželi ...

Papirus: Resnično, mož je malo, in tak, ki položi svojega brata v zemljo, je povsod ... Resnično, srca so nasilna, kuga je po vsej deželi, kri je vsepovsod, smrti ne primanjkuje in ovoji mumije spregovorijo, še preden se jim človek približa.

Egiptovska dežela je v Bibliji in *Papirusu* predstavljena v podobnih razmerah oziroma podobnem stanju, vendar v različnih časovnih obdobjih. Egipčanski rokopis opisuje vrsto življenjskih preizkušenj in nadlog, v katerih pa ni zaslediti nič nadnaravnega, kot kuge opisuje Biblija. Greenberg še poudari, da o smrti prvorojencev v eni noči, kugi, ki

je sodeč po Bibliji prisilila faraona v odpustitev sužnjev, v egipčanskih zapisih ni najdenih nobenih dokazov (Greenberg 2000, 207).

Ko je Mojzes skupaj s svojim ljudstvom odšel iz Egipta, si je faraon nenadoma premislil in se v spremstvu svoje armade bojnih kočij podal za Hebrejci. Nanje so naleteli pri Rdečem morju, ki se nahaja v severozahodnem kotu Indijskega oceana in ločuje Afriko od Arabskega polotoka. Biblija pripoveduje o prečkanju Hebrejcev skozi Rdeče morje z božjo pomočjo, glede česar pa Greenberg opozori na naslednjo težavo – hebrejski besedi »yam sup«, prevedeni kot Rdeče morje, dejansko pomenita »trstično morje«, kar pa ne ustreza fizičnim značilnostim Rdečega morja (Greenberg 2000, 208–209).

Najbolj verjetna dejanska lokacija, ki bi ustrezala opisu trstičnega morja, bi se lahko nahajala na območju močvirnate Nilove delte, vendar področja, znanega kot Trstično morje, ni med njenimi močvirji. Po drugi strani, poudari Greenberg, pa se trstično morje pojavi v egipčanski mitologiji, v kateri predstavlja lokacijo, kjer so Raajevi sovražniki bili uničeni in prekriti s poplavo rdečih voda. Mitološka zgodba pripoveduje o času, ko so se Raajevi podložniki uprli njegovi vladavini. Raa, presunjen nad njihovim izdajstvom in uporom, se je v trenutku besa odločil, da bo uničil vse, ki mu niso bili več pripravljeni slediti. V deželo je poslal svojo hči, boginjo Hathor, ki je pričela z morijo. V Hathor se je prebudila strast do uničevanja in je v svojem početju čedalje bolj uživala, kar je v Raaju vzbudilo pomisleke, zato se je odločil prekiniti svoje maščevanje. Da bi ustavil Hathor, nad katero ni imel več nadzora, je polja, kjer naj bi le-ta opravila svoja zadnja dejanja uničenja, prekril z mešanico rdečega soka in hmeljevega piva. Ukana je uspela in Hathor se je opijanjena pogreznila v globok spanec. Raa kasneje na poljih posadi zeleno rastlinje in ga poimenuje Polje trsja. Beseda »sekbet«, prevedena kot polje, se po navadi nanaša še na močvirje, zato lahko v primeru Polje trsja govorimo tudi o trstičnem močvirju oziroma trstičnem morju. Trstično morje, prostor uničenja sovražnika, ki je bil prekrit z rdečo tekočino, lahko po Greenbergovem mnenju zlahka vodi v zamenjavo z Rdečim morjem (Greenberg 2000, 209).

V egipčanski zgodbi pa manjka razdvojevanje voda, biblijska teza, o kateri Greenberg pravi, da je najverjetneje kasnejši dodatek k zgodbi. V Bibliji zgodbi prehoda skozi morje sledi Mojzesov hvalospev, najstarejša biblična pesnitev (nekje med dvanajstim in desetim stoletjem pr. Kr.), ki skozi slavljenje Boga podoživlja faraonov poraz. V

hvalospevu, kot že rečeno, ni omenjenega razdvojevanja voda, zaslediti je možno le utopitev vojakov. Avtor izpostavi del hvalospeva, v katerem je po njegovem mnenju mogoče opaziti podobnost z egipčanskim mitom o Hathor: »S polnostjo svojega veličastva si porazil svoje nasprotnike! Izpustil si svojo jezo: požrla jih je kot strnišče« (2 Mz v Greenberg 2000, 210).

Čeprav Biblija odstrani podobo Hathor, pa se v zgodbi vseeno pojavi njeno nadomestilo, tj. angel božji: »Tedaj se je vzdignil angel božji, ki je hodil pred Izraelovo vojsko, in je stopil za nje; vzdignil se je tudi oblačni steber, ki je bil pred njimi in se postavil za njimi. Tako je prišel med vojsko Egipčanov in Izraelcev. Ker je bil oblak in tema, je prešla noč in vso noč se niso drug drugemu približali« (2 Mz v Greenberg 2000, 210).

Angel božji ohrani Hathorjevo lastnost kot prostor, kjer sije luč.³ Tema utopitve sovražnika je Egipčanom med drugim služila tudi za opis sovražnikovega poraza v metaforičnem smislu. »Hebrejski pisarji so preprosto sledili egipčanski literarni tradiciji v tezi, da je Bog utopil sovražne sile« (Greenberg 2000, 210–211).

6.3 Mojzesov hvalospev o zmagi nad faraonom

V biblijski zgodbi o desetih nadlogah, ki so opisane kot proces božje sodbe, je razvidno posredništvo; obe ljudstvi, tako egipčansko kot izraelsko, sta nedejavni, soočenje se namreč odvija na ravni njunih voditeljev, faraona na eni strani in Boga, ki se poslužuje Mojzesa, na drugi. Kljub temu da se dialog odvija samo med voditeljema, pa sodba izraelskega Boga sega nad vso egiptovsko deželo, njeno ljudstvo, kralja in celo božanstva: »Kajti to noč pojdem skoz egiptovsko deželo in udarim vse prvorojence v egiptovski deželi od človeka do živine in izvršim sodbo nad vsemi egiptovskimi bogovi: jaz, Jahve« (2 Mz v Filipič 2001, 52). V odlomku je viden biblijski prikaz superiornosti Boga nad egipčanskimi božanstvi, torej politeizmom (Filipič 2001, 52). Mirjam Filipič še podrobneje pojasni sodbo nad božanstvi: »Nekatere nadloge razlagamo glede na egipčansko versko okolje. Npr. prvi dve nadlogi, ki se nanašata na reko, sta za Egipčane

³ V angleškem prevodu Biblije besedam »Ker je bil oblak in tema ...« sledi še stavek »... but it gave light by night to these ...«, ki ga v slovenskem prevodu Biblije ni.

lahko pomenili izničenje moči bogov Hapija in Ozirisa, poosebljenih v reki Nil. To pa kaže tudi na pripovedovalčevo domačnost z egipčansko kulturo» (Filipič 1999, 52).

V hvalospevu pesnik namerno uporablja pravilne egipčanske vojaške izraze in imena za voditelje Edoma in Moaba, kar v opisu poraza egipčanske vojske zveni posmehljivo (Craigie v Filipič 1999, 96). Judovska tradicija izraz »izbranci poveljnikov« povezuje s šeststo izbranimi vozovi in bojevniki, ki so faraona spremljali ob preganjanju Izraelcev do Rdečega morja, kar po talionskem načelu ustreza številu šeststo opek, ki so jih sodeč po tradicionalnem izročilu morali Izraelci dnevno izdelati v obdobju svojega suženjstva pod egipčansko oblastjo (Filipič 1999, 96).

Vpliv egipčanske mitologije v hvalospevu je viden v prvi kitici, ki opisuje utonitev faraonovih borcev v morju, natančneje Rdečem morju. Glede besedne zveze Rdeče morje v hvalospevu smo govorili že v prejšnjem poglavju, kjer se je izkazalo, da besedi yam-sûp v prevodu dejansko pomenita trstično morje. Na to ugotovitev opozori tudi Mirjana Filipič, ko se navezuje na J. R. Towersa, ki na podlagi egipčanskega pomena te besede dokazuje, da hebrejski prevod poleg geografskega imena »ohranja tudi idejo prerojenja v prehodu skozi vode« (Towers v Filipič 1999, 130). V egipčanski mitologiji morje trsja predstavlja podzemlje, kjer poteka očiščevanje duše med prečkanjem omenjenega morja. Če imamo v mislih egipčanski pomen prehoda skozi morje, bi lahko prečkanje Izraelcev razumeli kot njihovo očiščenje in s tem pridobitev vloge izvoljenega naroda. Vendar v samem hvalospevu, ki je časovno bližji dogodkom eksodusa, prehod Izraelcev skozi morje ni omenjen, je pa ta motiv jasno navzoč v pripovedni tradiciji, tako da lahko vpliv egipčanske mitologije po mnenju Filipičeve vidimo samo v negativnem smislu za opis uničenja Egipčanov. »To pa ima tudi svoj pomen, saj bi si težko zamislili, da bi Izraelci svojo rešitev opisali po egipčanskem modelu, za pogubo Egipčanov pa je mnogo bolj verjetno, da so se tega modela poslužili« (Filipič 1999, 131).

6.4 Arheološka pričevanja o eksodusu oziroma njihov manko

V zgodbo eksodusa so bili vpleteni in vključeni številni zgodovinski ter geografski elementi iz različnih obdobj, kar povzroča težave pri umestitvi eksodusa v neko

določeno zgodovinsko obdobje. Nekateri elementi kažejo vzporednice z hiksovsko invazijo in njihovo nadvlado v srednji bronasti dobi, spet drugi z obdobjem Ramzesove vladavine, v kateri se je prvič pojavila omemba Izraela. Kraji, omenjeni v pripovedi, so resnični in nekateri izvirajo iz egipčanske etimologije, npr. Rdeče morje, reka Sihor in postajališče Fihahiot (Finkelstein in Silberman 2001, 65).

Israel Finkelstein in Neil Silberman se navezujeta na tezo egiptologa Donalda B. Redforda, ki pravi, da je bila zgodba eksodusa prenesena v pisno obliko v času železne dobe, kljub temu da naj bi odsevala razmere v obdobju novega kraljestva. V zgodbi ni nikjer omenjenih imen katerega koli specifičnega faraona novega kraljestva. Identifikacija Ramzesa II. kot faraona v zgodbi je po mnenju Finkelsteina in Silbermana »rezultat modernih učenjaških domnev, osnovanih na povezavi krajevnega imena Pi-Ramzes z Ramzesom« (Finkelstein in Silberman 2001, 65). V času novega kraljestva je bila meja med Egiptom in Kanaanom dobro zavarovana z verigo utrd, ki se je raztezala po vzhodni meji delte in vzporedno z mednarodno potjo iz Egipta v Kanaan, vendar razen bežne omembe strahu Izraelcev pred obalno potjo, ni omenjenih nobenih egipčanskih utrd na severu Sinaja ali v Kanaanu (Finkelstein in Silberman 2001, 59–65).

Kralja Psametih I. in njegov sin Nekao II. (druga polovica sedmega stoletja pr. Kr.) sta bila zaslužna za številne ambiciozne gradbene projekte, med drugim tudi v vzhodni Nilovi delti. V tem obdobju je bilo v delti prisotno veliko priseljencev iz Judeje in tedaj pričeta javna dela v veliki meri sovpadajo z opisi v Eksodusu. V Bibliji je na primer govora o mestu Pitom (»Postavili so torej nad njim rabotne priganjače, da bi ga (izraelsko ljudstvo) stiskali s težkimi deli; tako je zidalo za faraona mesti za skladišča, namreč Pitom in Rameses« (2 Mz 1,11).), ki je bilo sicer omenjeno že v trinajstem stoletju pr. Kr., vendar pa je bilo veliko bolj znano mesto z enakim imenom zgrajeno šele v sedmem stoletju pr. Kr.

Podoben primer je ime Magdal, ki je bilo v času novega kraljestva pogost naziv za egipčansko utrdb. Poznan pa je tudi specifičen, zelo pomemben kraj Magdal iz sedmega stoletja, katerega med drugim omeni tudi prerok Jeremija, ko pripoveduje o Judejcih v vzhodni delti: »Beseda, ki je prišla Jeremiju za vse Judovce, ki so prebivali v Egiptu, ki so se naselili v Magdalu, Tafnisu, Memfisu in v deželi Patrosu« (Jer v Finkelstein in Silberman 2001, 66). Glede geografskih elementov lahko omenimo še

Gesen, o katerem Biblija pravi: »Izrael se je torej naselil v egiptovski deželi v gesenski pokrajini in jo dobil v last« (1 Mz 47,27). Avtorja omenita, da sodeč po Redfordu, Gesen izvira iz Geshem, dinastičnega imena v kraljevski družini kedarskih Arabcev. Ti so od prvih stikov z Egiptom v sedmem stoletju pr. Kr. do petega stoletja že postali pomemben oziroma prevladujoč dejavnik v deželi (Finkelstein in Silberman 2001, 66–67).

Po Finkelsteinu in Silbermanu je nekaj značilnosti sedmega stoletja pr. Kr. vidno tudi v Jožefovi zgodbi. Egipčanska imena, omenjena v zgodbi, Safnat-paneah, Putifar in Aseneta, so največjo priljubljenost doživela prav v času sedmega in šestega stoletja, kljub njihovi občasni uporabi v zgodnjih obdobjih. Avtorja nadalje poudarita razviden strah Egipčanov pred vdori z vzhoda. Dramatičnost se opazi v Jožefovi obtožbi bratov, ko prispejo iz Kanaana: »Ogleduhi ste! Ogledovat ste prišli nezavarovane kraje v deželi!« (1 Mz v Finkelstein in Silberman 2001, 67). Razumljivo bi torej bilo, da se strah Egipčanov pred tujimi osvajalci pojavi šele po dobi imperijske moči pod vladavino Ramzesa in njegovih naslednikov, ko je Egipt utrpel hude vojaške udarce s strani Asircev, Babiloncev in Perzijcev v sedmem in šestem stoletju pr. Kr. (Finkelstein in Silberman 2001, 67).

Dognanja na podlagi arheoloških dokazov razkrijejo, da so bili nekateri večji kraji, ki igrajo pomembnejšo vlogo v zgodbi o tavanju Izraelcev, poseljeni samo v sedmem stoletju pr. Kr. Primer je utrdba, ki je bila zgrajena pri Kadesh-barnei, enem izmed glavnih postajališč Izraelcev. Ta je bila v sedmem stoletju pomembna puščavska stražarnica. Iz Kadesha je Mojzes poslal svoje poslanece k edomskemu kralju z namenom pridobitve njegovega dovoljenja za prečkanje dežele. Sodeč po Bibliji je torej v času Mojzesa obstajalo edomsko kraljestvo, arheološki dokazi pa pričajo o izoblikovanju kraljevine šele pod asirsko oblastjo v sedmem stoletju pr. Kr. (Finkelstein in Silberman 2001, 67–68).

Avtorja menita, da je, sodeč po vseh opisanih primerih, pripoved eksodusa dobila svojo končno podobo v času šestindvajsete dinastije, tj. v drugi polovici sedmega in prvi polovici šestega stoletja pr. Kr. Po njunem je razvidno tudi, da ep tedaj ni bil sestavljen kot originalno delo. Zgodba je bila osnovana na starejših legendah o osvoboditvi iz Egipta, v katero so avtor ali avtorji vpletli še značilnosti svoje dobe. Glavne teme

zgodbe so bile znane že dolgo pred tem, na primer v prerokovanjih prerokov Amosa in Ozeja, katerima je skupen spomin na odmevne dogodke v daljni preteklosti, ki so zadevali izhod iz Egipta. Finkelstein in Silberman se zopet navezujeta na Redforda, ki pravi, da je osrednji spomin na ljudi iz Kanaana postala okupacija Hiksov in njihov nasilen izhod iz delte, ki je nato odmeval še stoletja. Avtorja se obenem zavedata, da je nemogoče reči, ali je bila pripoved razširitev zbledelih spominov na kanaansko emigracijo in njihov kasnejši izgon. Izpostavita pa idejo, da pripoved ni črpala samo iz starodavnih tradicij in nekaterih značilnosti tedanjega obdobja, temveč celo iz tedanjih političnih razmer (Finkelstein in Silberman 2001, 68–69).

Egipt in Judeja sta v sedmem stoletju doživela ponovno obuditev. V Egiptu je zavladal Psametih I., ki je z vladavino, urejeno po vzoru starejših najuspešnejših monarhov, deželi znova vrnil status mednarodne sile. V Judeji pa je na oblast prišel mladi kralj Josija, ki je želel izrabiti tedanji asirski propad za združitev vseh Izraelcev. Finkelstein in Silberman ugotavljata, da je Josija z zgodbo o konfliktu z Egiptom in o novem začetku ter drugi priložnosti skušal pridobiti podporo svojega ljudstva, pri čemer mu je pripoved služila v vojaške in politične namene (Finkelstein in Silberman 2001, 69–70).

V sedmem stoletju se je pisanje kot medij za širjenje ideoloških in političnih idej pridružilo pridiganju, saj se je v Judeji pismenost širila iz prestolnice na podeželje, zahvaljujoč močni centralizaciji države. To je Josiju zagotovilo primerno občinstvo za tovrstna dela (Finkelstein in Silberman 2001, 284). Oblikovana je bila mogočna epopeja, ki je okrepila Josijeve politične namene. Pripovedi so bile kasneje, predvsem v času izgnanstva v Babiloniji, dodane še nekatere nove plasti (Finkelstein in Silberman 2001, 70).

Mircea Eliade izpostavi podoben primer, kjer tako imenovana elita razlaga zgodovino s pomočjo mita. Gre za zgodbo o judovskem kralju Dariju in egipčanskem faraonu. »Vrsto dogodkov artikulira in interpretira tako, da ustreza nečasovnemu modelu junaškega mita« (Eliade 1992, 53). Nadaljuje z ugotovitvijo Chadwicka: »Mit je zadnja – in ne prva stopnja – v razvoju junaka« (Chadwick v Eliade 1992 54), ki jo nadalje razvije:

Strukture, v skladu s katerimi deluje (ljudska domišljija), so drugačne: kategorije namesto dogodkov, arhetipi namesto zgodovinskih osebnosti.

Historično osebo zvede ljudska domišljija na mitski vzorec (na junaka itd.), dogodek pa identificira s kategorijo mitskih dejanj (dvoboj s pošastjo, sovražna si brata itd.) Če določene epske pesnitve ohranijo tisto, čemur pravimo »zgodovinska resnica«, slednja skoraj nikdar ne govori o določenih osebnostih ali dogodkih, temveč o institucijah, običajih in pokrajinah (Eliade 1992, 54).

Zgodbo eksodusa ali izhoda Izraelcev iz Egipta po mnenju Finkelsteina in Silbermana tako ne moremo označiti niti za zgodovinsko resničnost niti za literarno izmišljotino. Biblijski spopad med Mojzesom in faraonom je zrcalil konflikt med kraljem Josijo in egipčanskim faraonom Nekaom, naslednikom Psametiha I., v poznem sedmem stoletju pr. Kr. »Zakoličiti to biblijsko podobo na določen datum, bi pomenilo izdati najgloblji pomen zgodbe. Prehod se razkrije ne kot enkratni dogodek, temveč kot trajajoča izkušnja narodnega upiranja pretečim silam« (Finkelstein in Silberman 2001, 70–71).

7 ZAKLJUČEK

Mita geneze in eksodusa v rokah institucionalizirane religije judovstva in krščanstva že od nekdaj služita svojemu namenu kot razlagalca procesa božjega stvarjenja sveta in človeka ter kot zgodovinski opis in utemeljitev izbranosti izraelskega ljudstva s strani Boga. Religiji obenem poudarjata edinstvenost pripovedi o stvarjenju, ki pa se v luči v tej nalogi opisane analize izkaže le za predelavo. Čeprav je na udaru in preizkušnji s strani znanosti že od časa prvih pomembnejših astronomskih in naravoslovnih odkritij razsvetljenstva, predvsem mit o stvarjenju, pa se skrivnosti in uganke eksodusa šele v sodobnih časih skušajo pojasniti z uporabo naprednejših raziskovalnih metod in tehnik. Znanstvena odkritja lahko tako postanejo vir zadrege za marsikatero krščansko katehezo. Glede te trditve bi na tem mestu lahko povzel besede Dennisa McKinseya iz njegovega sklepa v poglavju Biblical History I iz njegovega dela »The Encyclopedia of Biblical Errancy« (1995): »Iz zgoraj zapisanega bi lahko očitno sklepali, da je biblična zgodovina totalno nasičena z nenatančnostmi, nedoslednostmi, neverjetnostmi, nemogočim, kontradikcijami, mitologijo in folkloro. Za pravilno informacijo, ki se nanaša na dogodke v zgodnjem judovsko-krščanskem obdobju, Bibliji zagotovo ne gre verjeti in zaupati ter jo citirati, spodbujati ali propagirati.«

Rad bi omenil, da se mi zdi zanimiva tudi misel o bolj subtilni obliki izražanja naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti starozaveznih mitov do Egipta, dežele in njenega ljudstva, ki je igralo tako pomembno vlogo v zgodovini Izraelcev. Kot so želeli pokazati avtorji teorij, opisanih v tej diplomski nalogi, so avtorji bibličnih mitov le-te gradili in oblikovali na podlagi najbolj znanih tedanjih egipčanskih mitov. Na podlagi egipčanske mitologije so hoteli pokazati, da bi enaka dejanja lahko biblični Bog storil sam in to še bolj popolno, egipčanska božanstva pa so pri tem kar degradirali v zgolj naravne pojave ali navadne ljudi. To je vidno že v Genezi, korak dlje pa v Eksodusu, v poglavju o desetih kugah, kjer Bog napove, da bo sam prišel in opravil z Egipčani ter vsemi njihovimi bogovi.

Ob tej ugotovitvi mi na misel prihaja teorija strukturalizma. Ta, kot je že omenjeno v drugem poglavju diplomske naloge, išče pomen mita na treh ravneh: v družbenem okviru, v mitskem okviru in v opozicionalnih odnosih med mitemi v posameznem mitu,

obenem pa mit opredeli kot metagovorico. Analiza geneze je pokazala, da so avtorji mita stvarjenja črpali ideje iz egipčanske mitologije in religije, torej iz kulture, ki je igrala pomembno vlogo v zgodovini hebrejskega ljudstva, ter hkrati s predelavo egipčanskih mitov v lasten mit subtilneje izrazili odpor do politeizma in superiornost monoteizma. Ob tem je razviden mitski okvir, kjer gre za skupino mitov z isto strukturo. Pri analizi eksodusa se za razumevanje pomena mita družbeni okvir izkaže za pomembnega. Analiza pokaže, da je bila pripoved eksodusa zapisana v 7. stoletju pr. Kr. s strani tedanje izraelske vladajoče elite v politične in religijske namene. V mitu je v ospredju tudi opozicionalni odnos: tiran faraon – osvoboditelj Mojzes.

Iz vseh opisanih in predstavljenih teorij na prejšnjih straneh bi lahko postavil sklep, da biblični nauki niso tako enoplastno razumljivi, kot jih želijo prikazati religije, na katerih slonijo. Najprej se pokaže ugotovitev, da pentatevh ni delo enega avtorja, kot to zaslugo judovska religija in krščanstvo pripisujeta Mojzesu. Tu je potrebno vseeno omeniti, da v samostojno Mojzesovo avtorstvo pentatevha dandanes večinoma ne verjamejo niti krščanski strokovnjaki. Nadalje, teorije ustvarjajo zelo močan občutek, da starozavezni miti in zgodbe gradijo na že obstoječih idejah. V diplomski nalogi sem se osredotočil na staroegipčanske vplive, in sicer na primeru dveh starozaveznih mitov, v katerih so vplivi starega Egipta najizrazitejši. S tem ne trdim, da sta celotna biblična religija in njena mitologija preprosto samo preobražena kopija staroegipčanske religije in mitoloških idej; v oko recimo zbode že sama razlika monoteizem/politeizem. Za celovito sliko biblijske religije in zakladnice njenih zgodb bi nedvomno veljalo raziskati še ostale dejavnike in silnice, ki so vplivale nanjo. Obstaja namreč še mnogo teorij o vplivih mezopotamske, asirske in drugih antičnih ter starodavnih dežel in kultur.

Končna sklepna ideja bi tako bila, da so biblični avtorji povzemali in sestavljali delčke svoje religije in njene mitologije na podlagi kulturnih, religijskih, mitoloških, političnih in drugih idej dežel ter njihovega prebivalstva, v katerih je v različnih zgodovinskih obdobjih bivalo staro hebrejsko ljudstvo. Biblična religija, ki naj bi bila t. i. razodeta religija, je tako "narejena", napaberkovana, sinkretistična tvorba, ki je nastajala skozi čas, v presečišču številnih družbenozgodovinskih vplivov in silnic, pa tudi v službi vsakokratnih interesov skupnosti in njihovih voditeljev.

Na podlagi ugotovitev diplomske naloge lahko potrdim svojo delovno hipotezo, da so v biblični, predvsem starozavezni mitologiji, (med drugim) vidni tudi raznovrstni vplivi starega Egipta.

8 LITERATURA

- Assmann, Jan. 1997. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge: Harvard university press.
- Breasted, James Henry. 1896. Sketch of Egyptian history with special reference to Palestine down to about 950 B.C. *The Biblical World* 7 (6): 439–458. Dostopno prek: www.jstor.org/stable/3140128 (29. oktober 2009).
- Budge, E. A. Wallis. 1985. *Egipatska religija: egipatske ideje o zagrobnom životu*. Beograd: Borislav Stanič.
- Eliade, Mircea. 1992. *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija – Zbirka Hieron.
- --- 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej*. Ljubljana: DZS.
- Filipič, Mirjana. 1999. *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Finkelstein, Israel in Neil Asher Silberman. 2001. *The Bible unearthed: archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: Free Press.
- Goldberg, J. David in John D. Rayner. 1989. *The Jewish people: their history and their religion*. London: Penguin Books.
- Greenberg, Gary. 2000. *101 myths of the Bible: how ancient scribes invented biblical history*. Naperville: Sourcebooks, cop.
- Hoffmeier, James K. 1983. Some thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology. *Journal of ancient Near Eastern society of Columbia University* (15): 39–49. Dostopno prek: www.jtsa.edu/Documents/pagedocs/JANES/198315/Hoffmeier15.pdf (7. januar 2010).

- Hrženjak, Majda. 1999. Elementi družboslovne analize mita: ali je mogoča celovita analiza mita. *Časopis za kritiko znanosti* 27 (194): 45–64.
- Ilić, Veselin. 1988. *Mitologija i kultura*. Beograd: Književne novine, Zavod za proučevanje kulturnog razvitka Srbije.
- Jelinčič, Klemen. 2009. *Kratka zgodovina Judov*. Celovec: Mohorjeva družba.
- McKinsey, C. Dennis. 1995. *The encyclopedia of biblical errancy*. New York: Prometheus Books.
- Meletinski, E. M. 2006. *Poetika mita*. Ljubljana: Literarno umetniško društvo.
- Peklaj, Marijan. 1999. *Mojzesovo avtorstvo Pentatevha in oris značilnosti štirih virov*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- --- 2005/2006. *Uvod v Sveto Pismo: Stara zaveza*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Pritchard, James Bennett. 1974. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sauneron, Serge. 2000. *The priests of ancient Egypt*. London: Cornell University Press.
- *Sveto pismo stare in nove zaveze*. 1995. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.