

Paula Rem  
rehmpaula@gmail.com  
The Academy of Arts and Culture  
in Osijek  
ORCID: 0000-0001-9138-7009

POZNAŃSKIE STUDIA SLAWISTYCZNE  
NR 25 (2023)  
DOI: 10.14746/pss.2023.25.14

Data przesłania tekstu do redakcji: 14.01.2023  
Data przyjęcia tekstu do druku: 19.07.2023

## Dijalog Boga i čovjeka: komunikacija u pjesmi *Mojsije* Silvija Strahimira Kranjčevića

**ABSTRACT:** Rem Paula, *Dialogue of God and Man: Communication in the Poem Moses by Silvije Strahimir Kranjčević*, "Poznańskie Studia Slawistyczne" 25. Poznań 2023. Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne," Adam Mickiewicz University, Poznań, pp. 299–319. ISSN 2084-3011.

Croatian Romanticism uses a multitude of Judeo-Christian motifs. Kranjčević's *Moses* enters into a direct dialogue with God, who is not only a distant transcendental authority, but also a concrete being who responds to the people's cries. When Moses indicates dissatisfaction with his people's slavery, God reciprocates with both words and actions. The objective of this article is to look at the dialogues between man and God in the poem *Moses* in order to contribute to the research of the theme of communication between man and God in Croatian romantic poetry. The main subject of the poem is Moses, who is culturally more relevant for Judaism than for Christianity; his contribution in the Bible is connected to the struggle and active liberation from slavery. Unlike Christianity, Judaism affirms a revolutionary Messiah. In this poem, Moses is the prototype of a universal man in search of God, whereas communication is a prerequisite for solving individual and collective problems.

**KEYWORDS:** communication between God and man; dialogue in literature; dialogue between God and man; Kranjčević; Moses; romanticism

## Uvod

Premda Kranjčević djeluje u književnopovijesnom kontekstu realizma u Hrvatskoj, njegova poezija potvrđuje „dugotrajnost romantičarskog položaja lirskoga subjekta u strukturi pjesme“ (Flaker, 1976, 71), a ontološki se naslanja na modernizam (Mataga, 1997, 8). Kranjčević se „gorko“ (Flaker, 1976, 84) vraća pitanjima nacionalnog identiteta – ali i općeljudskim, religijskim i filozofskim pitanjima. Teoretičari književnosti i književni kritičari već su u Kranjčevićevim tekstovima detektirali elemente titanizma, prometejizma, panteizma, misticisma, (a)teizma, simbolizma i budizma – no osnovni tematski fokus njegova pjesništva naslonjen je na biblijske motive (Mataga, 1997, 10). Teme su univerzalističke i vezane uz (meta)fizičku poziciju čovjeka, ali također vezane uz konkretan političko-povijesni kontekst. U zbirci *Izabrane pjesme* (1898.), koja sadrži pjesme kao što je *Mojsije*, Kranjčević koristi formu iz (pred)romantičke europske poezije kako bi tematizirao univerzalna ljudska pitanja (npr. *Misao svijeta*) ili intimnih prostora imaginacije (*Iza spuštenijeh trepavica*). U Kranjčevićevim je pjesmama vidljivo mnoštvo biblijskih figura i simbola, no pozicija tih figura mijenja značenje u odnosu na intertekstualni izvor.

Cilj rada je promotriti komunikaciju čovjeka i Boga s fokusom na judeokršćanske elemente u pjesmi *Mojsije*. Time će rad doprinijeti istraživanju teme dijaloga čovjeka i Boga u hrvatskoj romantičarskoj poeziji. Kranjčević piše u kontekstu kršćanskog svijeta, ali tematski se usredotočuje na starozavjetni lik Mojsija. U dijalog s Bogom stupa upravo Mojsije, kulturno relevantniji za židovstvo nego za kršćanstvo. Osim korištenja židovskog motiva, Kranjčević temi i pristupa više iz židovske nego li kršćanske perspektive. Naime, Mojsijev temeljni doprinos u židovskoj Tori vezan je uz borbu i aktivno oslobađanje od ropstva. Pjesma *Mojsije* afirmira mojsijevski (židovski) ideal mesije kao ratnika, a ne mučenički koncept Isusa kao kršćanskog mesije. Kranjčevićeva poezija naglašava važnost aktivnog djelovanja u borbi protiv političkih i društvenih nepravdi (Donat, 2012; Jelčić, 1984; Krleža, 1953; Frangeš, 1996 etc.). Aktivni angažman s ciljem ostvarivanja društvene promjene dio je židovskog više nego kršćanskog svjetonazora. Bit će analizirani konkretni dijalozi iz pjesme, ali i cjelokupni kontekst komunikacije

čovjeka i Boga u teozofskom smislu. O Kranjčeviću je pisalo mnoštvo kritičara i teoretičara, a ovaj rad referira se samo na tekstove relevantne za tematski fokus rada.

### Kranjčević kao pripadnik europskog kulturnog kruga

„Postromantičarski, ali upravo zato u svojim vizijama moderni Kranjčević“ u pjesničkoj se ekspresiji često drži tradicionalnih formi jezika, ali nerijetko su uključene i moderne forme (Flaker, 1976, 265). Kranjčević djeluje u razdoblju kad književnom scenom dominira estetika realizma, ali on koristi estetiku romantizma, a ontološki i idejno-tematski naslanja se na modernizam; zaslužan je za „ponovno priključivanje“ hrvatske književnosti europskim korijenima (Mataga, 1997, 10). Kranjčevićevog Mojsija može se smatrati „službouljudnikom koji osjeća da ga je božanstvo izigralo, ali je svjestan relacija“ (Frangješ, 1977, 342). Kranjčevićev Mojsije jedino uspostavljanjem komunikacije s Bogom može pokušati popraviti situaciju u kojoj se njegov narod nalazi. Bez božanske intervencije on je bespomoćan.

U razdoblju Kranjčevićevog djelovanja nakon ilirskog preporoda, Hrvatsko-ugarske nagodbe, Rakovičke bune itd. raste otpor političkom sustavu Habsburške Monarhije i pojavljuju se snažni nacionalni pokreti (Mataga, 1997, 7). Povijesni kontekst vezuje se uz Industrijsku revoluciju, globalna i lokalna politička previranja te nastojanja „malog čovjeka“ da popravi svoju situaciju. Dijalog čovjeka i Boga u pjesmi *Mojsije* također se može promatrati kao analogija za dijalog između obespravljenih i vodećih pojedinaca u društvu. Pritom treba imati na umu da je Kranjčevićev Mojsije pojedinac koji pregovara u ime cijelog kolektiva, ne nailazi na razumijevanje autoriteta, a čak i kolektiv za koji se bori na koncu mu okreće leđa. Kranjčevićev pjesnički izričaj fokusira se na aktivno djelovanje s ciljem ostvarivanja slobode, što ga čini uzorom za hrvatske ekspresioniste (Donat, 2012, 246). Kranjčević unosi u pjesničke, filozofske i stvarnosne probleme „faktor ljudskosti“, kombinirajući racionalnu misao i metafizičke teme. Jelčić (1984, 31) naziva Kranjčevića buntovnikom „koji se ne želi miriti s postojećim ustrojstvom svijeta, koji se protivni stanju u zemlji i opire nacionalnoj i socijalnoj nepravdi“. Element

pobune protiv nepravde sastavni je dio židovstva više nego kršćanstva, o čemu će biti riječi kasnije. Dijalog u pjesmi način je izražavanja nezadovoljstva trenutnom situacijom. Razgovor je sredstvo pobune, odnosno protesta protiv nepravde. Mojsije komunicira s Bogom kako bi izrazio nezadovoljstvo i želju za revolucionarnom promjenom. Njegovo konkretno fizičko djelovanje proizlazi upravo iz tog dijaloga, odnosno kao rezultat komunikacije. „Smilovat ću se tvojoj željici / Al jao tebi, što si želio“, odgovara Bog na Mojsijevu zamolbu (Kranjčević, 1997, 88).

Koristeći određeni stihovni obrazac, Kranjčević preuzima i semantički naboj koji se tradicionalno vezuje uz taj obrazac: „Nema kod njega neutralizacije tradicionalne metimetričke označenosti stiha, aktualizacija je uvijek jaka, izrazita, upravo kruta“ (Petrović, 1984, 224). Poezija je Kranjčevića narativna i slijedi vođenu priču, ali također uključuje opisne momente, što znači da je riječ o epsko-lirskoj fakturi; koristi se stih usmene tradicije: osmerac, deseterac i dvanaesterac (prema: Mataga, 1997, 9). Jampski deseterac, upotrijebljen u pjesmi *Mojsije*, karakterizira jampski početak i daktilski završetak u cilju kreiranja „zamaha“ pri čitanju i razbijanja tekstualne monotonije (Dorkin, 1987). U Hrvatskoj, taj je stih prvi put koristio Petar Hektorović u *Ribanju i ribarskom prigovaranju*, a Kranjčević se upotrebom tog stiha izravno nadovezuje na staru hrvatsku pjesničku tradiciju (deseterac. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021.).

Kranjčevićev Mojsije obraća se Bogu upravo s južnoslavenskih prostora, a Mojsije i Bog komuniciraju hrvatskim jezikom, koristeći stih svojstven ovdašnjoj pjesničkoj tradiciji. Kranjčević koristi „biblijske i antičke parabole“, ali upisuje ih u konkretnu književnu tradiciju (Jelčić, 1984, 186). *Univerzalna* tema komunikacije s Bogom postaje *lokalna*, smještena u konkretni jezični i pjesnički kontekst. Na taj način, dijalog između Boga i Mojsija postaje dijelom hrvatskog književnog korpusa.

Kroz proces uspostavljanja dijaloga čovjeka i Boga, Kranjčević demitologizira biblijske likove; aktualizira se značenje, a metafizički događaji smještaju se u fizičke prostore (v. Donat, 2012, 245). Donat ističe kako se kod Kranjčevića kozmički motivi „reflektiraju u običnom, socijalno ili estetički degradiranom okružju“ (prema: Donat, 2012: 246). Komunikacija između Boga i čovjeka tako poprima razmjere svakodnevne komunikacije. Dijalog s Bogom nije proces duhovnog uzdizanja, već način kojim

se nastoji ostvariti konkretan cilj: izbaciti narod iz ropstva. Ovakav je razgovor pragmatičan i funkcionalan. Razmjerno je lako uspostaviti komunikaciju s Bogom, ali nije lako dostići cilj. Mojsije se time ne uzdiže, već ostaje u „estetički degradiranom okruženju“ (Donat, 2012, 246).

Krleža naglašava društveno angažirane elemente Kranjčevićeve poezije i način na koji je ona doprinijela stvaranju kritičke svijesti (1953, 213–215). Romantičnim frazama, sugestivnim ritmom te tematskim fokusom na propitivanje autoriteta i svrhovitost postojanja, Kranjčević inspirira buduće generacije koje će pisati dijalektičku, socijalnu i aktivističku književnost (Krleža, 1953, 214). O tome kako je Kranjčević utjecao na kasnije autore, uključujući Krležu, svjedoči činjenica da protagonisti *Zastava* Kamilo i Joakim smatraju Kranjčevića najvećim političkim uzorom i najveću motivaciju pruža im upravo pjesma *Mojsije* (Frangeš, 1977, 340–344). Kranjčevićev je Mojsije „mali, mučenički prorok malog, neslobodnog, ponižavanog naroda“, koji želi pokazati Bogu da je „prozreo igru“ i pobunio se protiv nepravde (Frangeš, 1977, 342). *Mojsije* je sažetak Kranjčevićevog pogleda na svijet, podijeljen između pojedinaca koji se bore za prava svih i široke mase (Jelčić, 1984, 184).

Premda je Kranjčević odrastao govoreći na čakavskom narječju, *Mojsije* koristi štokavicu. Frangeš (1997, 22) piše da Kranjčević kombinira ritam tradicionalne čakavske književnosti i govornog štokavskog jezika kako bi postigao maksimalan učinak na čitatelja. U *Mojsiju* je korišten jamb: početni jamb u imperativu „izvedi“ znatno postiže „udarnu sonornost bez koje bi ta velika pjesma ostala lišena temeljne vrijednosti“ (Kranjčević, 1997, 23). Jampski deseterac s daktilskim završetkom i neočekivanom cezurom nakon šestog sloga ostavlja siloviti i ekspresivni dojam (Frangeš, 1997, 22). Učinak riječi „izvedi“ i načina na koji se ona naglašava daleko je snažniji nego kod imperativa koji imaju naglasak na prvom slogu, npr. „istjeraaj“, „pogledaj“; slično tomu, korištenje točke-zareza ispred „o Gospode“ diže intonaciju. Na taj način, osjećaji subjekta Mojsija prelijevaju se na čitatelja koji prima Mojsijevu nervozu, ali i hrabrost koja kombinira drskost i poniznost (Frangeš, 1997, 23).

## Žanr i forma

Temeljna semantizacija u poeziji nalazi se u odnosu subjekta i objekta, odnosno nekog određenog Ja i svijeta koji ga okružuje, pri čemu svijet „razmatramo ovdje kao nad-subjektnu i nad-stvarnosnu kategoriju, koja subjektu i objektu (stvarnosti) uvijek već prethodi, ali koja je istodobno i «rezultat» njihova međusobnog odnošenja“ (Užarević, 1991, 105). S obzirom na dijalošku formu pjesme *Mojsije*, lirsko Ja, lirsko Ti i lirsko Mi mijenjaju se u različitim strofama. Lirsko Ja i lirsko Ti mjestimično je Mojsije, a mjestimično tu instancu zahvaća i Bog, ovisno o tome tko se komu obraća u kojem dijelu pjesme, dok je pri kraju prisutno i lirsko Mi, odnosno narod. Pjesma *Mojsije* ima nekoliko osobnosnih instanci: dijalog se vodi prvenstveno između Mojsija i Boga, ali pred kraj pjesme pojavljuje se i narod. Nakon svega što Mojsije čini kako bi oslobodio ljude, oni izražavaju sumnju u legitimitet njegovog vodstva:

I tko je tebi pravo podao, / Slobodi da nas vodiš silovno / Po svojoj volji –  
ko na uzici, / Od lonaca iz zemlje misirske?! (Kranjčević, 1997, 90)

Osim Boga, Mojsija i naroda, prisutno je i lirsko nad-Ja koje se zbog narađivosti pjesme može usporediti s pripovjedačem u prozi.

Povijesnoknjiževni žanr dijaloške pjesme prvenstveno se vezuje uz hrvatsku srednjovjekovnu dramu, pisanu u obliku pjesama gdje je „lirska naracija obogaćena vrlo dirljivim versificiranim dijalogima, najprije između Marije, Isusa, Ivana i Magdalene, a zatim se postupno povećavao broj likova te su formirane i didaskalije kao oznaka dramske forme“ (Štrkalj Despot, 2009, 127). Štrkalj Despot također piše da „dosadašnji vrlo raširen termin dijaloška pjesma nije najprikladniji jer ne zrcali najbolje narav odnosa među ulogama koje se u takvim pjesmama pojavljuju“ (2009, 126). Činjenica je da se subjekti puno više obraćaju publici nego jedni drugima (Fališevac, 2007, 66). Međutim, to „ne znači da među njima uopće nema dijaloga i da su replike međusobno uzročno-posljedično nepovezane“ (Štrkalj Despot, 2009, 126). Nasuprot takvoj dijaloškoj pjesmi, u *Mojsiju* je doista riječ o dijalogu između Mojsija i Boga, a ne dijalogu s publikom (jer publike nema budući da je riječ o poeziji, a ne drami).

Ono po čemu je *Mojsije* nalik dijaloškoj pjesmi upravo je religijska tematika i prisutnost dijaloga među biblijskim likovima. Međutim, *Mojsije* je lirska pjesma s narativnim karakteristikama, dok se dijaloške pjesme prvenstveno vezuju uz dramu. Naracija čini pjesmu *Mojsije* mnogo bližom prozi nego drami. Frangeš (1997, 25) piše da „uza sav smisao za intimne tonove, Kranjčević je ipak pjesnik epskog zamaha“, naglašavajući važnost opisa prostora u narativnim fragmentima, čime se postiže efekt kretanja. Od početnog stajanja, preko zibanja, drhtanja, pucanja, prizor kulminira žagorom naroda.

Dijaloška pjesma temelji se na prihvaćanju ljudske nesreće, a božanski smisao nije toliko naglašen (Štrkalj Despot, 2009, 131). Dok je cilj dijaloške pjesme probuditi empatičnost kod publike s ciljem dostizanja kršćanske katarze, *Mojsije* ima drugi cilj: motivirati čitatelja (a ne gledatelja) na aktivno djelovanje (Krlježa, 1953, 215). *Mojsije* tematizira mogućnost aktivnog otpora protiv nesretnih okolnosti. Za zaključiti je da se *Mojsije* ne uklapa potpuno u žanr dijaloške pjesme, premda s tim žanrom dijeli određene karakteristike.

### Komunikacija Boga i čovjeka

Kranjčevićeva poezija iščitava biblijsku narativu o stvaranju čovjeka kao čovjeka-sugovornika koji će stupiti u dijalog s Bogom, a povijest interpretira kao „trajan dijalog“ čovjeka i Boga. Od samog početka, biblijskog stvaranja čovjeka, čovjek sudjeluje u komunikaciji s Bogom – prije svega kroz sukob uzrokovan neposluhom. *Mojsije* se može smatrati graničnom pjesmom: Mojsije je idealtipski čovjek, posrednik između ljudskog i božanskog, spreman podnijeti žrtvu, ali i aktivno se boriti za svoje ideale. Kranjčević ističe Mojsija kao pojedinca koji iskupljuje Adamov (komunikacijski) grijeh, vraćajući čovječanstvo na pravi put stupajući u interakciju s Bogom (prema: Frangeš, 1997, 23–24).

Kranjčevićevi subjekti „dižu glas“ i komuniciraju o problemima koji ih okružuju. Komunikacija o ropstvu prvi je korak rješavanja tog problema. Polumračna, prigušena atmosfera metafora je za zlo tiranije protiv koje ustaje Mojsije, sanjajući o „monumentalnim prostorima“ (prema: Dorkin, 1987, 234). Mjesto iz kojeg se Kranjčevićev Mojsije javlja Bogu

može biti Balkan, a Mojsijev vapaj označava razočaranje u nesposobnost političkih vođa koji ne uspijevaju biti Mojsije i dovesti do slobode, pravde i boljeg društva (prema: Dorkin, 1987, 244). Božanska i zemaljska perspektiva nalaze se u antitezi, a božansko nije u stanju razumjeti zemaljsko. Ta je ideja nalik Kafkinoj sumnji u mogućnost pronalaska vrhovnog autoriteta, što ponovno označava elemente modernizma (prema: Moses, 1999, 150).

Dorkin (1987, 244) tvrdi da je Kranjčevićev Mojsije više nalik kršćanskom konceptu mesije te da je prisutan određeni element „žrtve“. Mojsije u Bibliji aktivno sudjeluje u oslobođenju naroda i borbi protiv nepravde: nasuprot tomu, kršćanski je ideal sadržan u novozavjetnom (miroljubivom) prikazu Isusa. Dok se junaci poput Mojsija i Davida iz Tanakha (Starog zavjeta) bore protiv zla, Isus čovječanstvo spašava žrtvom. Isus promiče apsolutno nenasilje – a starozavjetni likovi na nasilje odgovaraju nasiljem (prema: Dorkin, 1987, 244).

Židovski je koncept mesijanizma revolucionaran, odnosno podrazumijeva nužnost nasilja (prema: Scholem, 1971, 7). Krleža (1953, 215) piše da Kranjčević pita „da li smo djeca tmine ili svjetlosti“. Izraz „djeca svjetlosti“ prisutan je u Poslanici Efežanima 5 (Novi zavjet), ali najstariji judeokršćanski spis koji spominje kontrast između „djece tmine i djece svjetlosti“ pronađen je u Kumranu s drugim tekstovima iz razdoblja 3. st. pr. n. e. do 1. st. n. e. Riječ je o teozofskoj koncepciji kojom su se vodili rani Židovi, a kasnije su ju preuzeli kršćani. Izrazi koji su upotrijebljeni: „djeca tmine“ i „djeca svjetla“ prvenstveno se vezuju uz taj spis (Leaney, 1966, 79f). Krleža, dakle, vidi u Kranjčevićevoj poeziji elemente židovske teozofije.

Budući da je u pjesmi *Mojsije* Bog vidljiv u materijalnom, opipljivom svijetu, Konkić (2010) smatra da se u Kranjčevićevoj poeziji vide aspekti panteizma. Međutim, postoji razlika između panteizma i Božje prisutnosti u prostoru. Spinoza je tvrdio da je Bog isto što i priroda, stavljajući time znak jednakosti između Boga i prirode. Zbog širenja panteističkih načela, bio je izopćen iz židovske zajednice i religijskih krugova (Yovel, 1992, 5). Pa ipak, Kranjčevićev koncept Boga više je nalik tradicionalnom judeokršćanskom konceptu: Bog je *istovremeno* transcendentalan i imanentan, on je u prirodi, ali ne *samo* u prirodi. U judeokršćanskom poimanju, Bog je omniprisutan, pa je tako u *svemu*, *pa i u prirodi*, ali reći



da je Bog isto što i priroda bilo bi ograničavanje Boga na materijalnu sferu. U židovskom poimanju, Bog je nematerijalni izvor materijalnog. Prema teozofskom konceptu *zimzuma* Isaka Lurije (Sharvit, 2021, 232), Bog se u procesu kozmičke kontrakcije „sakrio“ iza materijalnog: pa ipak, materijalni svijet (*malchut*) predstavlja samo jednu sferu božanske emanacije (od deset sfera). U procesu kontrakcije, stvoren je materijalni svijet, ali nadmaterijalni svjetovi također su nastavili postojati. Slično tomu, Kranjčevićev se Bog zrcali u prirodi, ali on nastavlja postojati i kao zaseban entitet s kojim je moguće komunicirati. Rabinski judaizam drži da je u razdoblju prije pada Jeruzalemskog hrama izravna komunikacija s Bogom bila moguća za svećenike i proroke (Mortensen, 2002, 132). Budući da Kranjčevićev Mojsije ulazi u dijalog s Bogom, taj Bog postoji kao konkretno biće i nije reduciran na prirodu, što bi bilo karakteristično za panteističko poimanje svijeta.

### Smrt Boga – ili čovjeka?

Kranjčevićevu poeziju moguće je interpretirati na različite načine: „Jednima je bio prvenstveno ateist, drugima panteist, trećima idealist i pesimist, nekima materijalist, nekima mistik: smatrali su ga i nazivali aktivističkim pjesnikom i optimističkim prorokom, pjesnikom i vizionarom socijalne – i socijalističke – revolucije, bardom hrvatstva i naprednog antiklerikalizma“ (Jelčić, 1984, 184). Kranjčevićeva pobuna protiv Boga može se tumačiti kao modernistička kritika prema institucijama, odvojenima od ljudi i njihovih realnih problema (prema: Konkić, 2010). Kroz komunikaciju između Boga i Mojsija moguće je vidjeti da je *običan narod* potlačen, a institucije ne reagiraju – sve dok netko ne podigne glas. Time je afirmiran koncept čovjeka koji sam sebi kroji sudbinu – ali svejedno je ovisan o višem autoritetu. Premisa je biblijske priče u Knjizi Izlaska da treba iskazati nezadovoljstvo i boriti se protiv nepravde; hebrejski narod mogao je biti potlačen i idućih 400 godina da, prema Bibliji, nisu podigli glas i nakon čega je Bog „čuo njihov plač“ (Knjiga Izlaska 3: 7). U Kranjčevićevoj pjesmi nije se pobunio kolektiv, već pojedinac u ime kolektiva – mesijanski vođa koji progovara u ime skupine koja čak i nije zavrijedila da se za nju bori jer pribjegava klanjanju zlatnom

teletu, zbog čega Mojsije počinje „u ideale svoje sumnjati“ (Kranjčević, 1997, 88). Kranjčevićeva pobuna protiv religijskih institucija ima za cilj upravo vratiti kršćanstvo njegovim temeljima; Kranjčević se ne buni protiv Boga, čak ni Crkve, već protiv „isključivosti crkvenjačkog, nabožnjačkog duha“; njegov je pristup univerzalistički, a naglasak je na dijalogu s Bogom (Pavlović, 2003, 102).

U pjesmi su prisutni mnogi elementi Nietzscheove filozofije; Kranjčević proglašava „smrt“ Boga, koji obitava u metafizičkim sferama i ne brine se o ljudima na Zemlji (prema: Konkić, 2010). No, Bog kod Kranjčevića nije posve mrtav: premda je fizički i mentalno odvojen od čovjeka, s njim je ipak moguće komunicirati. Premda starozavjetnom Bogu nije drago miješati se u ovozemaljska zbivanja, on će ipak reagirati; klasični judeokršćanski koncept Boga podrazumijeva balans između ljubavi i discipline (heb. *Chesed* i *Gevura*; Zohar, *Trumah* 16: 200). Kranjčevićev prikaz Boga uklapa se u judeokršćanski koncept (prema: Spring / Shapiro, 2007, 265). „Mrijeti ti ćeš kada počneš sam / U ideale svoje sumnjati!“, govori Kranjčevićev Bog (Kranjčević, 1997, 88). Ova rečenica nalikuje rečenici iz Knjige Postanka 2, 17 koja se obično ovako prevodi<sup>1</sup>: „U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti“, premda u hebrejskom originalu nema izraz „zacijelo“. Hebrejski izraz *mot tamut* uključuje dvije varijante riječi *mavet* (smrt), a prevodi se budućim vremenom, otprilike „umrijet ćeš umiranjem“ (Gesenius, 1857: 461<sup>2</sup>; Biblia hebraica Stuttgartensia online<sup>3</sup>). Glagolski oblik ukazuje na nesvršenost te radnje te bi se čak moglo prevesti kao „mrijeti ćeš mrijenjem“.

„Mrijeti“ je nesvršeni proces. Oblikovanjem rečenice, kod Kranjčevića je povučena paralela između Drveta znanja dobra i zla i sumnje u ideale. U Knjizi postanka, prvi ljudi konzumirali su s Drveta znanja dobra i zla jer ih je zmija (heb. *nachash*) dovela da posumnjaju u božansku riječ: „Ne, nećete umrijeti (...) otvorit će vam se oči i bit ćete kao bogovi (Elohim) koji razlučuju dobro i zlo“ (Knjiga Postanka 3: 4–5). Sumnja u Božju tvrdnju da će umrijeti i povodljivost uzrokovali su konzumiranje ploda Drveta znanja dobra i zla, što je dovelo do smrti. Sumnja u Božji plan

1 Citati iz Biblije prema: *Jeruzalemska Biblija* (2007).

2 <https://tinyurl.com/3mpye9ee> (23.9.2023).

3 <https://tinyurl.com/db9fjeaw> (23.9.2023).

oslobođenja dovela je do izrade zlatnog teleta i – po drugi put – smrti. U židovskoj tradiciji smatra se da je primanjem Tore sa Sinaja poništena posljedica konzumacije ploda s Drveta znanja dobra i zla, a izgradnjom zlatnog teleta ponovno je aktivirana. Dakle, čovjek zbog nedostatka vjere osuđuje sam sebe na smrt. Smrt u Tori posljedica je nesporazuma, odnosno *buke u komunikacijskom kanalu*.

Kao što su prvi ljudi posumnjali u božansku riječ i konzumirali s Drveta znanja dobra i zla, Kranjčevićev Mojsije posumnjao je u ideale. Izjavu subjekta Boga valja promatrati u kontekstu biblijske priče na koju se referira, vezane uz mit o nastanku židovskog naroda. Mojsije je prema Tori oslobodio čak 600 000 robova koje su Egipćani nazivali Hebrejima (*'apiru* = stranci; oni koji ne pripadaju), pregovarao je s faraonom, razgrnuo Crveno more, osigurao im hranu i piće u pustinji, vodio bitke protiv Amaleka te se njemu pripisuje autorstvo Tore. Osim toga, on slovi za najvećeg židovskog proroka svih vremena i jednog od najvažnijih ljudi koji su ikad živjeli (Ponovljeni zakon 34: 10–12) koji ipak, unatoč svim svojim zaslugama, na koncu nije ušao u Obećanu zemlju. Sumnja je Mojsijev najveći grijeh, toliko velik da nadjačava sve njegove zasluge i osuđuje ga na smrt.

Dominantna rabinska interpretacija vezana je uz situaciju kad je narod putovao kroz suhi dio pustinje gdje nije bilo vode. Nakon Mojsijevog upita Bogu, Bog je Mojsiju naredio: „Uzmi štap pa ti i tvoj brat Aron skupite zajednicu. Onda, na njihove oči, progovorite pećini da ustupi svoje vode. Iz pećine im izvedi vodu te napoj zajednicu i njezino blago.“ (Brojevi 20: 8) Mojsije nije progovorio pećini, već je udario kamen štapom nakon čega je potekla voda, odnosno, nije povjerovao u čudo. U tom vremenu, ljudi su se pitali: „Je li Bog među nama ili nije?“ (Knjiga Izlaska 17: 7), a uslijedila je kriza sa zlatnim teletom. Nakon što čak ni Mojsije nije povjerovao da na njegovu riječ voda može poteći iz pećine, osudio je sam sebe na smrt. „Ovo je zemlja za koju sam se zakleo Abrahamu, Izaku i Jakovu da ću je dati tvome potomstvu. Dopustio sam da je pogledaš svojim očima, ali ti onamo nećeš prijeći“ (Ponovljeni zakon 34: 4). Dijalog iz pjesme *Mojsije* oslikava situaciju u kojoj je Mojsije upozoren što će mu se dogoditi ako bude sumnjao. Mojsije osjeća težinu odgovornosti i osjeća se napušteno od autoriteta, a usto mora biti nepogrešiv. Unatoč svim Mojsijevim hrabrim djelima i postignućima, oslobođenju

ugnjetenih, zaslugama za formiranje naroda Izraela, afirmaciji mono-teizma, autorstvu Tore – ulazak u Obećanu zemlju onemogućen mu je zbog trenutka sumnje.

I tebi baš što goriš plamenom / Od ideala silnih, vječitih, / Ta sjajna vatra crna bit će smrt / Mrijeti ti ćeš kada počneš sam / U ideale svoje sumnjati! (Kranjčević, 1997, 88)

Referenca na plamen odnosi se na prvu komunikaciju između Mojsija i Boga. Kad je Mojsije čuvao životinje tasta Jitra na gori Horeb, Božji mu se glas obratio kroz plamen koji je gorio, ali nije sagorijevao: u tome je sjaju bilo nečeg vječnog; pa ipak, u slučaju sumnje, vječni bi plamen postao običnim plamenom – i na koncu sagorio. Ovdje je također vidljiva referenca na Nietzscheovog nadčovjeka, koji nastoji nadići svoje biološke zadanosti, povezati ljudsko i božansko, materijalno i duhovno, nikada ne izgorjeti (Schmaus, 2016, 210). Bog upozorava Mojsija da sumnja donosi smrt – također u egzistencijalnom smislu. U biblijskom kontekstu, izgradnja zlatnog teleta odvila se u razdoblju Mojsijevog pisanja Tore (Petoknjžja) na gori Sinaj, što cjelokupnu situaciju čini još gorom (Knjiga Izlaska 32). Zlatno tele na koncu je progutao plamen, što je još jedno značenje stihova koji spominju plamen. Na temelju akcije pojedinca (Mojsija), koji je komunicirao s Bogom, narod je spašen iz egipatskog ropstva – ali na temelju kolektivnih grijeha, osuđeni su na smrt. „Da je Izrael čekao Mojsija i da nije počinio taj čin, ne bi bilo egzila, niti bi Andeo smrti imao ikakvu moć nad njima“ (Midrash Rabbah, 1939, 404–405).

### Dvosmislenost komunikacijskog izraza

Biblijski hebrejski tekst u izvorniku nije imao interpunkciju, a rečenice, riječi, čak i slova, bilo je moguće odvajati na različite načine. Tek u srednjem vijeku učenjaci *mazoreti* tekst su standardizirali uvodeći interpunkciju (Kahle, 1960, 375). Stoga rabinska interpretacija polazi od ideje da je svaku rečenicu moguće interpretirati na mnogo načina. (Halivni, 1991, 3) Slično tomu, refren Kranjčevićeva *Mojsija* koristi

dvosmislenost kako bi se postigla složnost i otvorile mnoge interpretacijske mogućnosti.

„Ta sjajna vatra crna bit će smrt“ – zbog dvosmislenosti ove podrečenice, moguće ju je čitati na različite načine. „Sjajna vatra“ bit će „crna smrt“ ili „sjajna vatra crna“ bit će „smrt“. Ambivalentnost je namjerna. Prva mogućnost će gramatički djelovati kao logična misaona cjelina, ali ipak, stilsko sredstvo paradoksa zaustavit će čitatelja koji će biti primoran razmišljati o sadržajnoj razini. Premda sintaktički ova podrečenica funkcionira: ima subjekt, predikat, apozicije, atribute i tako dalje, motivi koji su upotrijebljeni nalaze se u kontradikciji. Bjelina „sjajne vatre“ progutana je motivom „crne smrti“. Kontrast sjajne vatre i crne smrti važan je element židovske teozofije: u Zoharu (Knjiga sjaja) opisano je kako se svaki plamen sastoji od dva dijela: vanjski dio je bijeli, a unutarnji tamnoplavi (Zohar, *Trumah* 26: 159). Vanjski dio nosi sjaj, a unutarnji toplinu. Vanjski je dio svijetao, nježan, ekspanzivan, što su u židovskoj teozofiji muške karakteristike, a unutarnji je taman i snažan te proždi-re sve što mu dolazi. Vanjski dio označava vječni život, a unutarnji smrt. Vatra donosi život i smrt: njezina svjetlost i toplina olakšavaju život, ali ona mora biti pod kontrolom, inače spaljuje – i ostaje samo pepeo. Dakle, je li smrt crna ili je „sjajna vatra“ crna? Smrt bi trebala biti negativ svega, a čak i crna boja je – boja. U židovskoj teozofiji, crna predstavlja svemir prije prodiranja svjetla (Zohar, *Beresheet* A 1: 1). Međutim, crna ne znači odsustvo ili prazninu, već puninu koju je nemoguće vidjeti, nalik crnoj rupi. Osim bijelog svjetla, u metafizičkim sferama postoje i dimenzije „crnog svjetla“ (Zohar, *Beresheet* A 5: 39), stoga vatra može biti i sjajna i crna, dok je smrt bezbojna.

Ako je „sjajna vatra“ simbol za „vječite ideale“, rečenica postaje još više zbunjujuća. Prvi dio djeluje kao da će ideali donijeti smrt, dok drugi dio djeluje kao da će sumnja u ideale donijeti smrt. U čemu je onda problem: u idealima ili u sumnji? Kranjčevićev Mojsije gori od ideala: ta je riječ u nesvršenom obliku, baš kao što i drvo iz kojeg se Bog obraća biblijskom Mojsiju po prvi put „gori, ali ne sagorijeva“ (Knjiga Izlaska 3: 3). Međutim, ako bi Mojsije počeo sumnjati u konzistentnost tog plamena, on više ne bi gorio sjajnim plamenom, nego bi izgorio crnim plamenom. Također, Kranjčevićev Mojsije neće umrijeti, već mrijeti. Gorjeti – biti – mrijeti – početi – sumnjati – svi su glagoli u rečenici u nesvršenom obliku,

što ukazuje na svevremenost radnje. Riječ je o dugotrajnom zbivanju, o nečemu što nema početak i kraj, već se uvijek iznova događa. Kranjčevićev Mojsije živuće je biće koje istovremeno *jest i mrije – gori* od ideala, ali istovremeno *sumnja* u njih, točnije, on višestup *počinje* u njih sumnjati. Učinak je ovog glagolskog oblika povlačenje paralele između tadašnje sadašnjosti i antike, razdoblja u koje je smještena radnja priče. Kranjčević tematizira općeljudske probleme s kojima se svaka generacija može poistovjetiti. To nije nešto što se dogodilo u jednom trenutku povijesti, već nešto što se *uvijek iznova* događa.

### Pláč kao komunikacijska forma

„...Izvedi narod moj; o Gospode, / Izvedi ga iz ropstva zlopatna (Kranjčević, 1997, 86).

Prve dvije strofe pjesme odnose se na Knjigu Izlaska (3: 7): „Vidio sam jade svoga naroda u Egiptu, nastavi Bog, i čuo sam mu tužbu na njegove tlačitelje“. Bog je vidio patnju Hebreja u Egiptu koji su radili teške fizičke poslove u izgradnji gradova Pitom i Ramezes no, ipak, nije učinio ništa da to promijeni, sve dok ljudi nisu počeli izražavati negodovanje. Dok su šutjeli i trpjeli ugnjetavanje, Bog je samo gledao njihove jade, ali kad su se pobunili, odlučio je aktivirati Mojsija kako bi ih oslobodio. Plač je forma komunikacije, odnosno način izražavanja osjećaja. Bog neće intervenirati u ljudsku sudbinu niti povijest dok čovjek ne potraži pomoć. Kranjčevićev Bog replicira na *Mojsijev* zahtjev za slobodom – a biblijski zove Mojsija kao odgovor na plač *naroda*. U Bibliji, plač dolazi od naroda, a u pjesmi *Mojsije* od Mojsija. Židovski je koncept kolektivistički, a kršćanski individualistički. Vidljiv je kršćanski pristup židovskom motivu. Plač je bliže emociji, a govor razumu. Kranjčevićev Mojsije post-prosvjetiteljski je individualac koji riječima izražava misli oblikovane „u (...) vizijama“ (Flaker, 1976, 265) dok su biblijski Hebreji neobrazovani robovi koji se izražavaju plačem te je upravo stoga Kranjčevićev prikaz blizu kasnom racionalizmu i post-industrijalnom konceptu znanja. Unatoč kolektivističkom pristupu antičkog židovstva,

pojedinaac je spasio narod. Židovstvo zagovara nužnost jakog političkog vođe spremnog na revolucionarne poteze (u kontrastu s Isusovom blagošću i milosrđem) (prema: Scholem, 1971, 8).

Kranjčevićev romantizam politički je obojen, društveno aktivan, socijalno kritičan i poziva na akciju (Mataga, 1997). Židovski je koncept mesije aktivan: pod idealom spasitelja, židovstvo smatra snažnog, dominantnog vojskovođu koji će povesti rat protiv zla. Mojsije je prototip revolucionara koji se bori za dobro kolektiva, koji nije sin Božji, već čovjek sa snagom volje i spremnošću na djelovanje. Jezik koji Kranjčevićevi protagonisti koriste sugerira njihovu predanost borbi za ideale (Pavlović, 2003, 100). Izbor starozavjetnog junaka povezan je s njegovom aktivnom ulogom. Dok Isus oprašta, Mojsije vodi novooslobođeni Izrael u rat protiv Amaleka (Scholem, 1971, 7). Amalek u židovskoj predaji predstavlja *sumnju*, osnovni problem s kojim se Izrael suočavao (Koperwas, online<sup>4</sup>). Mojsije je svog unutaršnjeg Amaleka uspio pobijediti svaki put – osim jednom. I to je bilo dosta.

### Komunikacija čovjeka s Bogom – i Boga s čovjekom

Početak radnje Kranjčevićeve pjesme smješten je netom prije biblijskog primanja Tore (Knjiga Izlaska 19: 16–20): „A prekosutra, u osvit dana, prolomi se grmljavina, munje zasijevaše, a gust se oblak nadvi nad brdo. Gromko zaječa truba, zadrhta sav puk koji bijaše u taboru. Mojsije povede puk iz tabora ususret Bogu. Stadoše na podnožju brda. Brdo Sinaj zavilo se u dim jer je Jahve u obliku ognja sišao na nj. Dizao se dim kao dim iz peći. Sve se brdo silno treslo. Zvuk trube bivao sve jači. Mojsije je govorio, a Bog mu grmljavinom odgovarao.“ Završetak radnje pjesme odvija se netom prije ulaska u Kanaan, što znači da je komunikacija s Bogom dugotrajni proces: dijalozi nisu smješteni u jednu konkretnu situaciju, već u duži vremenski raspon.

---

4 <https://www.sefaria.org/sheets/8012.5?lang=bi&with=all&lang2=en> (20.12.2022).

Kranjčevićev Mojsije snažni je pojedinac koji inicira spasenje dozi-  
vanjem Boga, dok u Tori narod inicira spasenje (time što se požali na  
svoje stanje), a Bog replicira odabirom Mojsija. Čak i nakon što mu se  
Bog obratio, biblijski Mojsije ga je čak pet puta odbio: „Tko sam ja da  
idem faraonu?“ (Knjiga Izlaska 3: 11), „Što da kažem Izraelcima (...) tko  
me poslao“ (Knjiga Izlaska 3: 13), „Oni mi neće vjerovati“ (Knjiga Izla-  
ska 4: 1), „Sporo govorim“ (Knjiga Izlaska 4: 10), sve do vrlo eksplicitnog  
„Bože, pošalji nekog drugog“ (Knjiga Izlaska 4: 13). Biblijski Mojsije nera-  
do pristaje na ulogu osloboditelja, dok je Kranjčevićev Mojsije zaslužan  
za ideju i provedbu cjelokupne ideje oslobođenja.

Pjesma spominje i plameni stup u pustinji koji se pojavio u trenutku  
prelaska Hebreja preko Crvenog mora kako bi zaustavio Egipćane, pre-  
namijenjen u prisutnost koja cijelo vrijeme promatra Izraelce, čekajući  
da oni pogriješe. Kranjčevićev se Bog sa svoje nadmoćne pozicije smije  
bespomoćnim ljudima:

A gromom grmnu riječ Jehove (Kranjčević, 1997, 91); I kad mu – divu –  
riječ gromovna / Ko šiljak oštri srce prosjeknu; Ovuda! – strašno grmio je  
glas –; Al' što se trese gora sinajska / I što to grmi strašnom pustarom? /  
Na hiljade su onaj čule glas. / Razumio ga samo genije, / Po drugi put si  
slušo osudu (Kranjčević, 1997, 89).

U pjesmi se višeput upotrebljava riječ „grom“ u tri forme: imenica  
„grom“, glagol „grmnuti“, pridjev „gromovna“, koja nije dio opisa Boga  
u Tori. Ta riječ dolazi iz antičkogrčkog koncepta vrhovnog božanstva  
u politeističkom sustavu: Zeus je bog gromova, koji sjedi na planini  
Olimp, ima obiteljske probleme i nekontrolirani erotski impuls. Kra-  
njčevićev je Bog donekle nalik prevrtljivom Zeusu (Dinescu, 2007, 370).  
Judeokršćanski je Bog mudar, racionalan i sveznajuć, balansira izme-  
đu suda i milosrđa, a njegove su odluke pravedne – čak i onda kad ih  
ljudi ne mogu razumjeti (Guralivu, 2021, 82). Kranjčevićev Bog ipak  
nije posve nalik Zeusu, odnosno nalik čovjeku – on ipak upotpunja-  
va svoju ulogu stvoritelja i pomaže čovjeku. Grmljavina se spominje  
i u biblijskom tekstu (Knjiga Izlaska 19: 16–20). Kranjčevićev je narod  
homogena masa za čiji se opis koriste homerovske usporedbe (Dorkin,  
1987, 246): „I prosuo se narod pustarom / Ko oblaci od guste prašine, /



Kad zaigraju kolo vjetrovi, / A šta je život – ko i pustara, / A šta su ljudi – ko i prašina, / A nad svim visi krilo udesa“ (Kranjčević, 1997, 88–89). Priča o Mojsiju obuhvaća čak četiri od pet knjiga Tore (Petoknjižja), čijim se autorom on tradicionalno smatra (Robinson, 2008, 97), a nastanak Izraela kao naroda vezan je uz bijeg iz Egipta (Billauer, 2014). Iako je Mojsije prvenstveno vezan uz židovski narod i identitet, njegova priča može se primijeniti na različite kontekste. Kod Kranjčevića, Mojsije komunicira s Bogom u ime čovjeka, u ime čovječanstva (Šego / Volenik, 2012, 373).

### Zaključak

Mojsije ulazi u izravan dijalog s Bogom koji nije samo udaljeni transcendentni autoritet, već konkretno biće s kojim je, bez obzira na rezultat, ipak moguće stupiti u interakciju. Dok biblijski Mojsije tek nevoljko ispunjava funkciju koju mu je Bog dodijelio (kao reakciju na plač robova), Kranjčevićev je Mojsije snažni pojedinac koji aktivno inicira oslobođenje. U Bibliji narod komunicira s Bogom, zatim Bog s Mojsijem te Mojsije s narodom; kod Kranjčevića, Mojsije komunicira s Bogom koji mu uzvraća. Komunikacijska inicijativa u Tori dolazi od naroda, a u *Mojsiju* od Mojsija. U Bibliji ljudi se višeput bune, ali Mojsije ih uspijeva motivirati na daljnje putovanje; kod Kranjčevića Mojsije odustaje od daljnje komunikacije nakon što se narod pobuni. Biblijski je Mojsije posrednik, medij u komunikaciji između naroda i Boga, a Kranjčevićev se nalazi na jednoj od dvije strane komunikacijskog kanala. Biblijska priča jedna je od temeljnih za definiranje Izraela kao izabranog naroda, a pjesma *Mojsije*, kako i sam naslov sugerira, fokusira se na Mojsija kao pojedinca koji nosi na sebi cjelokupni teret oslobođanja.

Mojsije otvara komunikacijski kanal prema Bogu s ciljem oslobađanja porobljenog naroda. Komunikacija u pjesmi ima funkcionalan i pragmatični karakter: cilj nije uzdizanje pojedinca prema Bogu, već „spuštanje“ Boga niz ljude. Mojsije ukazuje na potlačeni položaj ljudi. Bog se Mojsiju obraća arogantnim tonom, ali ipak mu nastoji pomoći. Finalni obrat u pjesmi iznenađuje čitatelja: čovjeku je lakše komunicirati

s Bogom nego s drugim čovjekom. Dijalog s Bogom otvara mogućnost rješavanja problema, a međuljudska komunikacija kreira novi problem. Mojsije je svladan osjećajem sumnje u ideale, pitajući se čemu osloboditi narod koji ne želi biti oslobođen. On počinje „mrijeti“ obeshrabren lošom komunikacijom koju je imao s narodom (a ne s Bogom). Kranjčevićev Bog rečenicom „mrijeti ti ćeš kada počneš u ideale svoje sumnjati“ sugerira da je svaki ideal ostvariv, a jedina je prepreka k ostvarivanju cilja sumnja. U pjesmi je naglašena važnost komunikacije pri ostvarivanju ciljeva. Mojsije je uspješno uspostavio dijalog s Bogom, ali neuspješno s narodom; umjesto da nastavi motivirati ljude, dopustio je da ga nadvlada sumnja. U Bibliji Aron je zadužen za komunikaciju s narodom, a Mojsije s Bogom; kod Kranjčevića, sav je pritisak na Mojsiju koji je sam inicirao i proveo cjelokupno oslobađanje.

Premda je instanca Boga u pjesmi fizički i mentalno odvojena od čovjeka, s njim je ipak moguće komunicirati – nakon čega Bog simbolički intervenira. Međutim, dok je u biblijskom tekstu jasno da će spasenje ipak proishoditi, unatoč opiranju naroda koji se višeput buni, u pjesmi *Mojsije* kraj ostaje otvoren interpretaciji. Biblijski Mojsije ne ulazi u Obećanu zemlju, ali narod ipak ulazi; u Kranjčevićevoj pjesmi ostaje nejasno hoće li narod na koncu ući u Obećanu zemlju.

Židovstvo afirmira nužnost revolucionarnog djelovanja, kao i pjesma *Mojsije*. Ipak, *djelovanje* Kranjčevićevog Mojsija proizlazi iz *komunikacije*. Mojsije traži pomoć od Boga, provodi upute koje dobiva – i nastavlja komunicirati čak i kad je to teško. Kranjčevićev Mojsije ne ratuje, niti se žrtvuje: njegov način borbe za slobodu upravo je otvaranje komunikacijskog kanala, uspostavljanje dijaloga.

## Literatura

- Billauer, B.P. (2014). *Moses, the Tutmoses and the Exodus*. „Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2429297>
- Dinescu, C. (2007). *The Greek And Judeo-Christian Perspective On Anthropogenesis*. „Studia Hebraica“, br. 7, str. 366–391. <https://tinyurl.com/477ym8y5> (23.09.2023).
- Donat, B. (2012). *Prakseologija hrvatske književnosti II. Modernost i modernizam*. Zaprčić: Fraktura.

- Dorkin, M. (1987). *Interpretacijski pristup poeziji Silvija Strahimira Kranjčevića*. „Radovi. Razdio filoloških znanosti“, br. 26 (16), str. 231–248. <https://doi.org/10.15291/radovifilo.1721>
- Eißfeldt, O., Fichtner, J., Gerleman, G., Hempel, J., Horst, F., Jepsen, A., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (1977). Ur. D.W. Thomas. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. <https://tinyurl.com/db9fjeaw> (23.09.2023).
- Fališevac, D. (1980). *Hrvatska srednjovjekovna proza. Književnopovijesne i poetičke osobine*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo.
- Flaker, A. (1976). *Stilske formacije*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Frangeš, I. (1977). *Krleža i Kranjčević*. „Forum. Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti“, br. 34 (9), str. 305–344.
- Frangeš, I. (1996). *Silvije Strahimir Kranjčević, izabrana djela*. Zagreb: Matica hrvatska, str. 13–40.
- Gesenius, W., Tregelles, S.P. (1857). *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Ur. i prev. S. Prideaux Tregelles. London: Samuel Bagster and Sons. <https://archive.org/details/hebrewchaldeelexoogeseuoft/mode/2up> (23.09.2023).
- Guralivu, V. (2021). *Between Love and Judgement—The Sociological Side of Theology*. „RAIS Journal for Social Sciences“, br. 5 (1), str. 79–83. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=981507> (23.09.2023).
- Halivni, D. (1991). *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford: Oxford University Press on Demand. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195060652.001.0001>
- Jelčić, D. (1984). *Kranjčević*. Zagreb: Globus.
- Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“*. (2007). Ur. A. Rebić, J. Fućak, B. Duda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kahle, P. (1960). *Die Aussprache des Hebräischen in Palästina vor der Zeit der tiberischen Masoreten*. „Vetus Testamentum“, br. 10 (1), str. 375–385. <https://doi.org/10.1163/156853360X00382>
- Konkić, S. (2010). *Elementi Nietzscheove filozofije u poeziji Silvija Strahimira Kranjčevića*. „Gradovrh-časopis za književno-jezična, društvena i prirodnoznanstvena pitanja“, br. 1 (7), str. 149–161. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=700623> (23.09.2023).
- Koperwas, J. (online). *Destroying Amalek: Removing Doubt & Insecurity*. „Sefaria“. <https://tinyurl.com/22uew59m> (20.12.2022).
- Kranjčević, S.S. (1997). *Mojsije*. U: *Silvije Strahimir Kranjčević. Pjesme*. Priredio V. Mataga. Ur. V. Rem. Vinkovci: Riječ, str. 86–91.
- Krleža, M. (1953). *Književnost danas. Hrvatska književna kritika. Svezak VI*. Zagreb: Matica hrvatska, str. 195–228.
- Leaney, A.R.C. (1966). *Rule of Qumran and Its Meaning*. London: SCM Press.
- Malamat, A. (2001). *The Exodus: Egyptian Analogies*. U: *History of Biblical Israel*. Ur. A. Malamat. Leiden: Brill. str. 57–67. [https://doi.org/10.1163/9789004496194\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004496194_008)
- Mataga, V. (1997). *Predgovor*. U: *Silvije Strahimir Kranjčević. Pjesme*. Priredio V. Mataga. Ur. V. Rem. Vinkovci: Riječ, str. 7–11.

- Midrash Rabbah (1939). *Exodus*. Prev. S.M. Lehrman. London: Soncino, str. 404–405.
- Mortensen, B.P. (2002). *Pseudo-Jonathan's temple, symbol of Judaism*. U: *Targum and scripture*. Ur. P.V.M. Flesher. Leiden–Boston: Brill, str. 129–137. [https://doi.org/10.1163/97890004494114\\_015](https://doi.org/10.1163/97890004494114_015)
- Moses, S., Wiskind-Elper, O. (1999). *Gershom Scholem's Reading of Kafka: Literary Criticism and Kabbalah*. „New German Critique“, br. 77, str. 149–167. <https://doi.org/10.2307/488525>
- Pavlović, B. (2003). *Starac klesar i njegovi proroci: Ivan Mažuranić, Petar Preradović i S.S. Kranjčević*. U: *Ugodna pripovijest. Neobuhvatljivi eseji*. Priredili J. Pandurić, G. Rem. Zagreb: Disput, str. 94–103.
- Petrović, S. (1984). *Obijest i gorčina, i stihom, kod Kranjčevića*. „Umjetnost riječi, časopis za znanost o književnosti“, br. 28 (3), str. 212–225.
- Robinson, G. (2008). *Essential Torah: A Complete Guide to the Five Books of Moses*. Schocken: Knopf Doubleday.
- Schmaus, T. (2016). *Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie*. U: *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Ur. H. Heit, S. Thorgerirdottir. Berlin–Boston: de Gruyter, str. 206–221. <https://doi.org/10.1515/9783110473339-017>
- Scholem, G. (1971). *Toward an Understanding of the Messianic Idea*. U: G. Scholem. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, str. 1–36.
- Shabbat 89a. U: *The William Davidson Talmud*. Jerusalem: Koren–Steinsalz. <https://tinyurl.com/267n4rka> (20.12.2022).
- Sharvit, G. (2021). *Luria, Schelling, and Freud: From Zimzum to the Oedipus Complex*. „The Journal of Jewish Thought and Philosophy“, br. 29 (2), str. 231–261. <https://doi.org/10.1163/1477285X-12341336>
- Sifrei Devarim. U: *Sefaria*. <https://tinyurl.com/mryxff53> (20.12.2022).
- Spring, C., Shapiro, J. (2007). *The enigma of the Joseph narrative*. „Jewish Bible Quarterly“, br. 35 (4), str. 260–269. [https://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/354/354\\_enigma.pdf](https://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/354/354_enigma.pdf) (23.09.2023).
- Šego, J., Volenik, A. (2012). *Biblijski temelji u odabranim pjesmama Kranjčevića, Šimića i Ujevića*. „Obnovljeni život“, br. 67 (3), str. 369–385. <https://hrcak.srce.hr/85704> (23.09.2023).
- Štrkalj Despot, K. (2009). *Gospin plač iz Osorsko-hvarske pjesmarice*. „Čakavska rič“, br. 37 (1–2), str. 123–145. <https://hrcak.srce.hr/52868> (23.09.2023).
- Užarević, J. (1991). *Kompozicija lirske pjesme*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Yovel, Y. (1992). *Spinoza and other heretics. The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

- **PAULA REM** (Osijek, 1995) completed her studies in Communication and Media Studies, as well as Jewish Studies and Hebrew language at the University of Vienna, having spent one year at the Hebrew University of Jerusalem. During graduate studies in Communication Sciences (2017–2019), she was a teaching assistant to prof. PhD Homero Gil de Zuniga and student-tutor for prof. PhD Roland Burkart. She publishes scientific and professional works in fields of communication, media, Jewish studies, film philosophy and literature with a focus on Media and Communication theories and Judeo-Christian foundations of European identity in media. Currently a doctoral student in areas of Communication Sciences and Jewish Studies at the University of Vienna, she is employed as a prae-doc assistant at the Department of Culture, Media and Management at the Academy of Arts and Culture in Osijek.