

IIOBI KOLME SÕBRA KÕNED – KAS RAHVUSVAHELINE DIALOOG?¹

Urmas Nõmmik

Iiobi raamatu algse luuleosa (Ii 3–31; 38–39) ja selle põhiosa moodustava dialoogi (Ii 4–22) sõprade kõnesid (Ii 4–5; 8; 11; 15; 18; 20; 22) on Iiobi autor kujundanud erinevalt. Lisaks hulgale stilistilistele, sisulistele ja Vana Testamendi (VT) sisestele traditsiooniloolistele kriteeriumitele, mille abil saab sõprade kõnesid eristada ja mis ei kuulu käesoleva artikli valdkonda, osutub varem või hiljem vajalikuks otsida pidepunkte laiemaltki, väljudes VT kontekstist. Vana-Lähis-Ida, Iisraeli lähemate naabrite, Mesopotamia ning ka Vana-Egiptuse tarkuskirjandus moodustavad siin loomulikult põhilise võrdlusmaterjali. Nende baasil on ettevaatlikult võimalik väita, et Iiobi luuleosa autor on olnud nii laia silmaringiga ja kunstiliselt võimekas, et tal on õnnestunud ühe või teise sõbra kõnedesse sisse kirjutada vihjeid ühele või teisele tarkuskirjanduslikule traditsioonile. Alljärgnevalt olgu toodud katse sellesse kahtlemata komplitseeritud küsimusse valgust tuua.

¹ Artikkel sisaldab 7. rahvusvahelisel assürioloogia sümposiumil peetud ettekande “Die Hiobdichtung – ein überregionaler Dialog. Am Beispiel der drei Freunde Hiobs” (25. aprillil 2005 Tartus) ning Marburgi ja Helsingi ülikoolide doktorantide seminaride ettekannete materjali.

KOLM SÕPRA ALGSELT ERINEVATE TEGELASKUJUDENA

Siinkohal ei ole võimalik pikemalt peatuda sõprade kõnede teksti-
massi drastilisel piiramisel seoses Markus Witte teesidega alan-
dumisredaktsiooni (sks *Niedrigkeitsredaktion*), ülevusredaktsiooni
(sks *Majestätsredaktion*) ja õiglusredaktsiooni (sks *Gerechtigkeits-
redaktion*) ulatuslikust sekkumisest Iiobi raamatu kujunemisse.²
Siiski eeldame me edasises just kõnede piiratud ehk algset teksti-
kuju, millest lähtudes³ võib loetleda järgmisi sisulisi ja stilistilisi
põhierinevusi.

1. Põhimõtteliselt võib väita, et nii sõbrad kui ka Iiob ise esinda-
vad üht ja sama tarkuskirjanduslikku teologiseeritud tasuõpetuse
printsipi. Selgeimini tõuseb esile aga Eliifase õpetus, sest see on
üles ehitatud hingehoidlikult ja väga selgelt lootuse ning Jumala
usu ideele (4:6; 15:4; 22:4j). Tema kõrval tundub Bildad end
pidavat Jumala advokaadiks, kes kaitseb Jumala õiglust ja hoiatab
Jumala süüdistajat kompromissitute ning süngete piltide abil (8:2j;
18:4). Seevastu Soofar väärtustab universaalset õpetust ennast ja
selle õigsust maailma algusest saati ning väidab Iiobi väiksust selle
kõrval (11:7; 20:2–5). Tema juures on kõige rohkem tegemist
Iiobi huulte patuga, mitte tegudega, nagu Eliifasel.

2. Väga selgelt erinevad sõprade õpetuste legitimatsioonid,
Eliifase puhul on tegemist vana kogenud mehe ja hingehoidjaga,
kes rõhutab oma silmadega kogetut (vrd 4:7j; 15:2j, 9j, 17). Bildad

² Markus Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, BZAW 230 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994).

³ Eliifase esimene kõne (4:2–11; 5:1–2,6–8,18–21,23–27); teine kõne (15:2–10,17,20–24ba, 25–28bα,29,30b,32–35); kolmas kõne (22:2–11,13–16,19–23,26–30); Bildadi esimene kõne (8:2–6aab,8,10–14,16–22); teine kõne (18:2–3,4b,5–21); Soofari esimene kõne (11:2–5,7,10–18,19b–20); teine kõne (20:2–9,12–15,18–22,23b–25aba). Eliifase esimese kõne algse kuju ja stiili kohta vt Urmas Nõmmik, “Heebrea retoorilise poeesia ilust Iiobi raamatu Eliifase esimese kõne näitel”, *Mille anni sicut dies hesterni. Studia in honorem Kalle Kasemaa*, Marju Lepajõe, Andres Gross, edd. (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003), 95–113.

esineb traditsiooni eestvõitlejana, kuna toetub isade õpetusele (8:10–13). Soofari õpetuse legitimatsioon pole kuigi selgelt välja joonistatud, ent ta tundub siiski kindel olevat, et õiglane kord kehtib maailma algusest saati (20:4j) ja et kõik vähegi haritud mehed peaksid sellega kursis olema.

3. Struktuuriline ja retooriline analüüs näitavad,⁴ et Eliifase kõned sisaldavad vastavalt oma hingehoidlikule iseloomule konstitutiivsete kõneosade kõrval nagu kõnetus, õpetus ja kokkuvõte palju üleskutseid pöördumisele, töotusi, manitsusi ja riidlemist. Bildadi ja Soofari kõnede ülesehitus koosneb rohkemal määral õpetuslikest väidetest ning neid kinnitavatest illustratsioonidest; teiste ülesehituslike elementide osakaal hõlmab kindlalt vähem ruumi kui Eliifasel.

4. Stilistiliselt ja poetoloogiliselt on Iiobi algse luuleosa autor sõpru eristanud. Sõbrad erinevad näiteks kõne tempo poolest, kusjuures Eliifase tempo on alguses rahulikem, muutudes tasapisi rahutumaks, ning Soofar on kannatamatuim. Muu hulgas võib siin tõestusmaterjalina kasutada keskmist kolomeetrilist väärtust.⁵ Eliifas torkab silma reeglipärase stroofilise ülesehitusega ja detailiselt komponeeritud stiiliga. Siia kuuluvad mitmeastmeline sünteetiline *parallelismus membrorum*, keerukad konditsionaalsed ja kausaalsed passaažid, süntaks, retooriliste küsimuste kasutamine, anakruus, deiktikonid, iseloomulikud võtmesõnad, tähelepanuväärselt ulatuslikud kõlafiguurid jne.⁶ Bildadit ja Soofarit võib iseloomustada eelkõige kasutatud võrdpiltide rohkuse, ulatuse ja iseloomu, aga ka nimetatud retoorilis-poetiliste elementide erineva kasutuse abil.

⁴ Vrd nimetatud artiklit Nõmmik, “Heebrea retoorilise poeesia ilust...”.

⁵ Vrd *ibid.*, 106j, ja Urmas Nõmmik, “Õiglusredaktsioonidest Psalmiraamatus: sissejuhatuseks ühele Christoph Levini hüpoteesile”, *Usuteaduslik Ajakiri* 1 (2001), 5–13.

⁶ Täpsemalt Eliifase esimese kõne näitel vt Nõmmik, “Heebrea retoorilise poeesia ilust...”.

MÄRKUSI SÕPRADE PÄRITOLU JA UURIMUSE METOODIKA JUURDE

Me teame tänu Iiobi raamatu raamjutustusele (2:11), et Iiobi kolm sõpra pärinevad eri piirkondadest, et Eliifas on הַיִּמְנִי, Bildad הַשּׁוּחִי ja Soofar הַנֶּעְמָטִי. Need kolm nimetust on pakkunud ainest tervele hulgale teesidele, üksmeelt pole aga siiani saavutatud.

Kui Eliifase päritolu otsitakse enamasti teemanlaste, seega edomlaste juurest,⁷ ei tundu kiilkirjas esinev ja võib-olla Bildadiga seostatav *Sûhi* või *Šûhi* Eufrati kesk- või ülemjooksul⁸ oma suure kauguse tõttu kuigi veenev (selle asemel pakutakse üht Põhja-Araabia suguharunimetust),⁹ rääkimata *Na^cama* väga spekulatiivsest lokaliseerimisest.¹⁰ Nõnda on tihti tunnustatud kõigi kolme pärinemist Edomist¹¹ või paigutatakse vastavalt Georg Fohrerile päritolumaad järgmiselt: Eliifas vastavalt lõunasse, Teemanisse Edomis, Bildad itta, Eufrati ülemjooksule ja Soofar põhja, nt seoses kohanimega *ʿAin Šôfar* tänapäeva Liibanonis.¹² Iiobi algse dialoogi (mitte selle autori) araabia päritolu eestkõneleja on Ernst Axel

⁷ Üksikasjade ning diskussiooni juurde vt Georg Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963), 105.

⁸ Nt *ibid.*, 105j.

⁹ Nii nt A. de Wilde, *Das Buch Hiob*, OTS 22 (Leiden: E.J. Brill, 1981), 93; vrd Karl Budde, *Das Buch Hiob*, GHK 2/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19132), 11; Artur Weiser, *Das Buch Hiob*, ATD 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19807), 37.

¹⁰ Põhiliselt Edomi-Araabia piirkonda tendeerivate variantide juurde vrd de Wilde, *Das Buch Hiob*, 93j, ja E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job* (Nashville: Nelson Publishers, 1984), xxvii.

¹¹ Vrd nt Bernhard Duhm, *Das Buch Hiob*, KHC 16 (Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1897), 15; Robert H. Pfeiffer, „Edomitic Wisdom”, *ZAW* 44 (1926), 18; de Wilde, *Das Buch Hiob*, 94.

¹² Diskussiooni juurde vt Fohrer, *Das Buch Hiob*, 105j; vrd ka Franz Delitzsch, *Das Buch Job*, BC 4,2 (Leipzig: Dörffling und Franke, 1876), 65. Siinjuures ei mängi mingit rolli, kas kõnede avangud koos sõprade nimedega 4:1; 8:1; 11:1 jne lähevad tagasi Iiobi autori endani või on sekundaarselt sisse toodud, nagu oletab Wolf-Dieter Syring, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*, BZAW 336 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004), 168. Dialoogi ja raamjutustuse ühendaja või redigeerija võis ju juba sellega arvestada, et sõbrad pärinevad eri paikadest.

Knauf: sõbrad tulevat vastandina araablasele Iobile Šuah'ist Eufrati keskjooksul (kirdes), Tema'st (loodes) ja Na'ama'st (ilmselt Ra'mah = Nagran lõunas).¹³

Vaatamata sellele, kas maa nimega אֶדוֹם asub Edomi, Aramea või Loode-Arabia piirkonnas,¹⁴ tuleb esitada küsimus, kas sõprade võimalik erinev päritolu peegeldub mingil viisil ka nende tekstides. Loomulikult ei tohi selliste uuringute meetodikas sallida mingitki automatismi võõrmõtude või vihjete väitmisel, sest sõprade kõnedes toimib vahetu seos eelkõige VT traditsiooniga,¹⁵ ehkki Iiobi dialoogi autor kasutab seda suhteliselt vabalt ehk loominguliselt. Iiobi luuleosa puhul on tegemist vormi poolest dialoogiga, mille raames käsitletakse traditsioonilisi mõtteid ja pilte. Seetõttu võib juba *a priori* väita, et dialoogi retoorika ja eesmärgipärasus eeldavad niisama vaba ringikäimist piibliväliste traditsioonidega. Kui üldse, siis võime pigem ühe või teise sõbra sisuliste ja formaalsete momentide kooskõlast oletada lähedust mingisugusele traditsioonile.

Ja ei tohi unustada, et kui Bildad ja Soofar kasutavad suhteliselt omapäraseid ulatuslikke võrdlusi, siis Eliifase kõnede illustratsioonide võrdlus naabertraditsioonide pildikeelega on raskeim, sest tal on palju rohkem ruumi kulutatud teoreetilisele õpetusele ja vähem metafooridele.

¹³ Ernst Axel Knauf, "Jobs multikulturelle Heimat", *BiKi* 59 (2004), 65.

¹⁴ Diskussiooni juurde vt N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), *The Book of Job. A New Commentary* (Jerusalem: Kiryat-Sefer, 1981), 2jj; ja Otto Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 79j. Aramea, s.t põhjapoolsemat piirkonda kaldub pooldama vähem kommentaatoreid, nt Franz Delitzsch, Georg Fohrer, Friedrich Horst, John E. Hartley, Otto Kaiser; vrd aga John Day, "How Could Job Be an Edomite?", *The Book of Job*, BETL 114, W. A. M. Beuken, Hrsg. (Leuven: Leuven University Press, 1994), 392–399.

¹⁵ Vrd ka Hartmut Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1958), 31: "Kui me räägime järgnevas tarkusõpetuse "ülevõtmisest" Iisraelis, siis peame me esmaselt silmas mitte mingi teatud mõtteviisi ajaloolist ülevõtmist, vaid selle mõtteviisi iseseisvat väljakujunemist Iisraeli mõttemaailma sees, millega selle mõtteviisi väljakujunemine naaberkultuurides on vaimuloolises tõestatavas seoses."

ARAMEA AHIQARI ÜTLUSED JA NENDE SEOSSED EELKÕIGE SOOFARI KÕNEDEGA

Aramea Ahiqari ütlused VIII saj teisest poolest või VII saj esimesest poolest eKr Lõuna-Süüria aramea riikide traditsioonist¹⁶ äratavad tähelepanu juba oma ajalise, geograafilise ja kultuurilise läheduse tõttu heebrea tarkuskirjandusele. Lisaks sõprade kõnede paralleelsusele VT Õpetussõnadega võib samavõrd viljakaks osutada ka võrdlus targa Ahiqari ütlustega,¹⁷ ehkki sõprade kõned moodustavad erinevalt viimastest palju suuremal määral sisuliselt ühtse ja järjekindlalt kujundatud õpetuse.¹⁸ Vaadeldgem mõnda selgemini esile toodavat sarnasust.

Ahiqari ütluste üks põhiteemasid – valetunnistus, valelik või kohatu kõne ning loba – meenutavad meile väga Soofari sõnu, kes süüdistab Iiobit kui “huulte meest” (11:2). Soofar tunneb end targana, kes arvab, et oskab teiste huultepattu läbi näha ja õiget õpetust rumalast kõnest eristada (11:2j, 4j; vrd 20:12):

¹⁶ Nii kõlab Ingo Kottsieperi (*Die Sprache der Ahiqarsprüche*, BZAW 194 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990), 241, 246 jm) asjakohane hinnang. Vrd ka Herbert Niehr, “Die Weisheit des Achikar und der *musar lammehin* im Vergleich”, *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, BETL 159, C. Hempel, A. Lange, H. Lichtenberger, Hgg. (Leuven: Leuven University Press, 2002), 174jj. Sissejuhatuseks vt viimatinimetatud ja William McKane, *Proverbs. A New Approach*, OTL (London: SCM Press, 1970), 156–182; seoste juurde VT-ga vt Kottsieper, “Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen”, *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*, VWGTh 10, B. Janowski, Hg. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 128–159. Eesti keelde on Ahiqari ütlused tõlkinud Michael Heltzer, vt “Ahiqari lugu ja tarkusesõnad”, *Muinasaja kirjanduse antoloogia*, Amar Annus, koost. (Tallinn: Varrak, 2005), 264–271 (read 80–206).

¹⁷ Tänapäeval on üldteada, et nt Õp 23:12–14; 27:3, 7 on lähedalt seotud Ahiqari traditsiooniga; vrd Kaiser, *Grundriß der Einleitung*, 53; Diethard Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22*, BZAW 184 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989), 47jj; Hans F. Fuhs, *Sprichwörter*, NEB 35 (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 10.

¹⁸ Vrd ka Niehr, “Die Weisheit des Achikar...”, 178, hinnangut, et Ahiqari ütlused on sekundaarne kogumik üksikütlustest.

Kas peab see sõnavaling jääma vastuseta
 või jääma lobiseja {שִׁפְתָיִם}¹⁹ õigeks?
 Kas sinu klatsš peab mehi vaigistama,
 sa pilkad ja ei leidugi vastast?
 Sa ütlesid: “Puhas on minu õpetus,
 süüta olen ma Su silmis.”
 Oh, rääkigu ometi Jumal sinuga
 ja avagu oma huuled {שִׁפְתָיִךָ} sinu vastu!

Vrd siia juurde Aḥiqari ütlusi 132, 99 ja 156:²⁰

Sest: mehe {gbr} lugupeetavus on tema usaldusväarsuses,
 aga tema tõrjutus tema huulte {špwth} usaldamatuses.

Kõr[val]da oma suu {pmk} püünised,
 seejärel lase [oma sõnal] välju[da] õigel ajal,
 sest suurem kui lahingukavalus on suu {pm} salakavalus.

Jumal rikkugu äraandja suu {pm}
 ja [selle] keele {lšn}, [(kes oma) sõna tagasi võtab,] rebigu ta
 välja.²¹

Näidatud Soofari ja Aḥiqari tsitaatides on ilmselge ja sarnane suu ning kõnelemisega seotud sõnade populaarsus. Nimetatud pole aga ainsad kirjakohtad. Võttes näiteks vaid sõna ‘suu’, siis kasutatakse väljendeid nagu ‘kuri tema suus’ (בְּפִי רָעָה, Ii 20:12), ‘sinu suu püünised’ (’hdy pmk, Aḥ iq. 99), ‘suu salakavalus’ (’rb pm, samas), ‘kurja tuleb tema suu[st]’ (lhyy tnpq [mn] pmhm, Aḥ iq. 124), ‘head tuleb suust’ (npqh ṭbh mn pm, Aḥ iq. 123). Nii Soofari

¹⁹ Siin ja edaspidi on tsitaatides sõna-sõnalised kattuvused ühe või teise traditsiooni vahel märgitud {}-sulgudega, []-sulgudes on osutatud rekonstrueeritud tekstikohale ning kursiiiv märgib tekstikriitilisi korrekture.

²⁰ Tõlked tuginevad siin ja edaspidi Ingo Kottsieperi rekonstruktsioonile ja tõlgetele (*Die Sprache der Aḥiqarsprüche*, 9-24, ja TUAT [*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Otto Kaiser, Hgg. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982–1997) III, 330jj); vrd vastavaid ridu Michael Heltzeri tõlkes (99. ütlus on seal 83.).

²¹ Sarnaselt väidab ka A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: Clarendon Press, 1923), 225.

kui Aḥiqari kõned kipuvadki enamasti tegelema teadmise ja rääkimisega. Iseloomulikul kombel on ka ulatuslikumalt kujundatud võrdpilt mõõdutundetusest Soofari teises kõnes (Ii 20:12jj) seotud õgimisega, seega suuga ja neelamisega:

Kui maitseb magusalt {תַּמְתִּיק} kuri tema suus {בְּפִיו},
 ta peidab seda oma keele all {תַּחַת לְשׁוֹנוֹ},
 varjab seda ja ei lase lahti
 ning hoiab seda {וַיִּמְנַעַנְהָ} oma suulaes {חֶכוֹ},
 siis muutub {נִהְפֶּךָ} tema ihus ta toit {לֶחֶמוֹ},
 rästikumürgiks {מְרוֹרַת פְּתָנִים} tema sisemuses.
 Vara {חַיִל}, mille ta alla neelas {בָּלַע}, peab ta välja sülgama,
 tema sisikonnast {מִבְטְנוֹ} ajab Jumal selle välja.

Sarnast maitsemisega seotud pilti, küll ehk pisut teise suunitlusega, kasutatakse kindla manitsusena Aḥiqari ütlustes (nt 148; vrd 136j):

Ära ole magus {’*lthly*}, et sind ei [neelataks] {’*ybl^lwk*};
 ära ole mõru {’*ltmr*}, [et sind välja ei sülitataks!]²²

Huvitaval kombel seostub just selle metafooride kompleksiga hulk noomeneid ja verbe, mis on heebrea ja aramea keelte suguluse tõttu peaaegu täht-tähelt sarnased nii Soofari kui Aḥiqari ütlustes ning mis teise tähelepanuväärse asjaoluna on VT-s haruldased või Iiobi raamatu kontekstis põhiliselt Soofarile omased sõnad. Nt ‘takistama’ – מִנַּע²³, *mn^c*; ‘suulagi’ – חָךְ²⁴, *h^hnk*; ‘vara’ – חַיִל, *h^hyl*; ‘neelama, hävitama’ – בָּלַע²⁵, *bl^c*; ‘sisikond’ – בֶּטֶן, *b^htn*; ‘toit’ – לֶחֶם, *lh^m*; ‘muutuma’ – הִפֵּךְ nif^{ca}l, ‘rikkuma’ – ’*pk*. Väga haruldane ning silmatorkav sõna on *מְרוֹרָה tähenduses ‘mürk’ (Ii 20:14) ning מְרוֹרָה (Ii 20:25) tähenduses ‘sapp’,²⁶ sest juur *mrr* osutub Aḥiqari

²² Sarnane rekonstruktsioon ka *ibid.*, 225.

²³ Veel ka Eliifasel.

²⁴ Iiobi raamatus seitse korda, sõprade hulgas ainult Soofaril.

²⁵ Veel ka Bildadil.

²⁶ Nimetatud substantiividele aluseks olevast juurest מִרַר tuletatakse VT-s hulgaliselt noomeneid ja verbe, mille arv ühtekokku jääb siiski väikeseks.

traditsiooniski väga produktiivseks ja populaarseks: *mrr* – ‘mõru olema’ (Aḥiq. 148); *mrrwt’* (Aḥiq. 188) ja *[m]ryr* – ‘mõru’ (Aḥiq. 105) ning *mrrt’* – ‘sapp’ (Aḥiq. 105).²⁷ Kuid meie järelalus nende kahe traditsiooni sarnasuste kohta ei toetu ainult Aḥiqari ütlustele. Kui metafooridel seoses õgimise ja ihaldamisega Ii 20:12–15 peaks tõesti olema seos aramea traditsiooniga, siis tuleb seda mõista laiemalt. Arameakeelsetest palvetest ja needustest võib tuua teisigi näiteid sarnastest sõnaväljadest ja -paaridest. Nii võib nimetada Iiobi luuleosaga väga lähedasest ajast pärit arameakeelset kiilkirjas needust Urukist 3. aastasaja lõpust eKr²⁸ ja demootset aramea palvet Papyrus Amherst 63-st (7. tulp; vanus ca IV saj eKr)²⁹, sest nendes ilmnevad sarnased suus ja keele all peituvast halvast, mürgist või mõrust rääkivad keelendid.

Lisaks lobisemisele ja õgimisele instrumentaliseerivad aga nii Soofar kui ka Aḥiqar vibu ja noolt jumaliku relvana õela inimese vastu. Soofari teises kõnes kasutab kätte maksev Jumal vibu (תִּשָּׁבֵב) jumalakartmatu vastu (Ii 20:23b–25):

Ta (Jumal) saadab tema (õela) peale oma viha lõõma
ja laseb sadada ta peale *oma raevu tuld*.
Põgeneb ta raudse relvastuse eest,
puurib temast läbi metalne vibunool.
Piik puurib siis läbi ta selja,
välk *läbistab* ta sapipõie.

Ka Aḥiqari ütlustes ähvardatakse tarkussõnade kuulajat korduvalt sellega, et jumal võib õiglase abistajana pöörata vibu (*qšt*) ja noole tagasi kurjategija suunas (126, 128):

²⁷ Pangem tähele ka antiteetulist paari *mrr* / מְרוּרָה, mõru olema / mürk’ ja *hlw/y* / מִתֵּק ‘magusalt maitsema’, Aḥiq. 148 ja Ii 20:12, 14.

²⁸ Vt W. C. Delsman, TUAT II, 432, ja Cyrus H. Gordon, “The Aramaic Incantation in Cuneiform”, *AfO* 12, 105j.

²⁹ Vt Richard C. Steiner; Charles F. Nims, “You Can’t Offer Your Sacrifice and Eat It too: A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script”, *JNES* 43 (1984), 89–114, ja J. W. Wesselius, TUAT II, 930.

[Ära pinguta oma v]ibu
 ja a[se]ta oma noolt õiglase vastu,
 et (tema) jumal ei astuks välja ta abistajana
 ja ei pööraks seda (noolt) tagasi sinu poole.
 [Miks] oled sa oma vibu [pingu]tanud
 ja oma noole asetanud selle vastu, kes sinu ees õige on?
 Patt on see jumalate ees!³⁰

Terminoloogilised kattuvused või sarnasused Soofari kõnede ja Aḥiqari ütluste vahel ei ole sellega aga kindlasti veel lõppenud. Toomata siinkohal ära kogu nimekirja nendest paralleelidest, olgu nimetatud vaid hulk sõnu või väljendeid öela inimese kirjeldamiseks.³¹ Aga ka see, et Soofar moodustab sõpradest kõige enam konditsionaalseid seoseid konjunktsiooni םֿֿ abil ja et Aḥiqargi väljendab ennast aramea ekvivalendi *hn* abil tihti konditsionaalselt, olgu siinkohal rõhutatud.

Loomulikult võib põhimõtteliselt sellist võrdlevat küsimuseasetust pidada ebaõnnestunuks, sest Aḥiqari ütluste hulk on liiga väike ja liiga lünklik, et teha võrdlustest kaugeleulatuvaid järeldusi. Lisaks tuleb enne uute teeside püstitamist või võrdluse jätkamist lahendada silmatorkav probleem seoses Aḥiqari ütlustes (108j) üsna kaaluka ning VT-s üliharuldase sõnaga םֿֿ, sest see ei esine mitte Soofari kõnedes, nagu võiks eeldada, vaid hoopis Bildadi esimeses kõnes (Ii 8:12; vrd Ül 6:11). Selleks aga võimegi jätkata Bildadi kõnede pildikeele analüüsiga.

³⁰ Pangem tähele ka sõnamängu 'patuga' (*hṭ'*) ja 'noolega' (*hṭ*).

³¹ Vrd sõprade hulgas just Soofaril väljendeid 'öel inimene' (אִישׁ רֵשֶׁע, Ii 20:29); 'sõnakuulmatu inimene' (אִישׁ קָרִי, parandatud Ii 20:29); 'tühi inimene' (אִישׁ נְבוֹב, Ii 11:12), ja Aḥiqari ütlustes 'halb mees' (*gbr lhh*, 130, 138); 'inimene, kes teeb halba' ('*yš zy y'bd lhyt'*, 134); 'petis' (*kdb*, 133); 'rumal' (*rt'*, 177); 'mees ilma aruta' (*gbr l' l[bb]*, 187).

ISADE TARKUS BILDADI KÕNEDES JA MESOPOTAAMIA TARKUSKIRJANDUSES

Kõne all olev kirjakoht Ahiq. 108j kõlab Ingo Kottsieperi rekonstruktsiooni kohaselt järgmiselt:

[Üks sulane – ja Šam]š [astus] üles tema kohtunikuna,
kui ta [midagi] kur[ja] tegi oma [isan]dale,
[ilma et see oleks olnud nähtav] [tema] isan[dale].
Jah, nagu] võrse {’b’} [langemine] oli tema langemine!³²

Meie tähelepanu peaks antud kontekstis köitma jumal Šamš/Šamaš. See kõiketeadev, kohut mõistev ja õiglane päikesejumal oli lihtrahva hulgas populaarne kõikjal, kuhu ulatusid Mesopotaamia suuremad mõjud. Aramea riikide traditsioon kuulus kindlalt nende mõjualuste esiritta. Ehk tuleb siis ka tsiteeritud metafoori päritolu otsida Mesopotaamiast? See omakorda tekitab küsimuse, kas Bildadi kõnedes võib olla rohkem allusioone Mesopotaamia traditsioonile. Tõepoolest tuleb esiteks tõdeda, et Bildadile on väga meelepärane taimemetafoorika, millest on mõjutatud tervelt seitse salmi 39-st algsest Bildadi salmist ning milles salmid 8:11j koos sõnaga כֶּסֶף moodustavad tema õpetuse alustala:

Kas papüürus {גִּמְאָ} saab kasvada, kus pole sood,
tarn {אֶחָוִי} kasvada ilma veeta?
Veel on ta võrseis {בְּאֵבוֹ}, lõikamata,
juba aga kuivab ta enne kõike rohtu {תְּצִיר}.

³² Kottsieper tõlgib ‘võrse’ asemel ‘vili’, siiski vt G. H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abbrüviaturen von G.H. Händler* (Göttingen: Pfeiffer, 1938), ja Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unter verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rütterswörden, bearb. und hrsg. von Rudolf Meyer und Herbert Donner*. 1. Lieferung א-ג (Berlin, Heidelberg jm: Springer-Verlag, 1987), s.v.

Teades akadikeelse sõnavaste *inbu* populaarsust Mesopotaamia paljudes valmides või taimemetafoorikas, tuleb teise tähelepanekuna nimetada, et Bildadi poolt põhjalikult instrumentaliseeritud pilt taimede kaduvusest üldse oli mesopotaamlastele rohkem kui hästi tuntud. Veelgi rabavamaks osutub sarnasus, kui paneme tähele, et võrsete kõrval kasutab Bildad metafoorina eriliselt veega seotud papüürust. Pilliroo murdumine on olnud Mesopotaamia pildikeeles väga enesestmõistetav element kaduvuse või hävingu kirjeldamiseks. Vastuväiteks ei piisa ka sellest, kui Ii 8:11 kasutatud sõnad קָנָה ning יָהָה sunnivadki ennemini mõtlema sugulusele egiptuse keelega (*kṃ3*; *ījh*, *īhj*).³³ Need taimed on ju tuntud peaaegu kogu Lähis-Idas ja eriti Mesopotaamias; vrd nt üht valmi härjast ja hobusest (K 3456 + DT 43)³⁴ ja sumeri vaidluskõnet puu ja pilliroo vahel,³⁵ milles nimetatakse pilliroogu, selle padrikuid, ja rooga kaetud suursoid. Lisaks on sõnapaar יָצִיר-יָהָה (Ii 8:11b, 12b) teada aramea Sefire raidkirjadest (I A: 28j):³⁶

³³ Nii väidavad KBL (Ludwig Köhler; Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E. J. Brill, 1953), 28a, 187b, ja Ges¹⁷ (Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. von Frants Buhl (Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag, 1915¹⁷)), 23a, 143b, ja peaaegu absoluutne enamik eksegeete (vrd eelkõige Fohrer, *Das Buch Hiob*, 192). Vrd aga ka vastavalt Ges¹⁷, 23a, ja Norbert Peters, *Das Buch Job*, EHAT 21 (Münster in Westf.: Achendorffsche Verl., 1928), 91, mainitud katset tuletada sõna יָהָה assüüria sõnast *ahu*, 'rannik'. Igal juhul oli vanadele mesopotaamlastele tuntud terve rida pilliroo liike (vrd nt Lugalbanda II, K. 299jj vastavalt TUAT III, 530). Ugariti keeles oli sõna *ḥ*, 'aas', samamoodi kasutusel (KBL, 28a; Fohrer, *Das Buch Hiob*, 185; Marvin H. Pope, *Job. Introduction, Translation, and Notes*, AB 15 [Garden City, New York: Doubleday, 1983], 66) ja pidi esinema ka Jordani jõe orus (Horst, *Hiob*, 132). Muuseas, Pope, *Job*, 66, ja Robert Gordis, *The book of Job: Commentary, New Translation, and Special Studies*, Moreshet series, vol. 2 (New York City: The Jewish Theological Seminary of America, 1978), 90, ei pea pildi Egiptuse päritolu vaieldamatuks.

³⁴ Vt W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 177.

³⁵ Vt H. Ph. Römer vastavalt TUAT III, 359.

³⁶ Tölge Yitzhak Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, AOAT 210 (Kevelaer, Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag, 1984), 469j järgi.

Ärgu rohi {*hšr*} tulgu esile,
 et rohelist poleks näha,
 ja ärgu taimestik {'*hwh*} õitsegu.

Et taimemetafoorid üldse esinesid Egiptuses harva, sellest tuleb allpool veel juttu, ühe näite puhul Amenemope õpetusest. Jätkates aga Mesopotaamia traditsiooniga, on sellest võimalik Bildadi kõnede taimemetafooridele hulganisti paralleele leida. Sealjuures tuleb osutada tähelepanuväärsele faktile, et VT heebrea keeleski kasutatakse aramea-akadi Šamši/Šamaši ekvivalenti שָׁמֶשׁ, küll ainult tema põhitähenduses 'päike', ent selle sõna ainsa esinemiskoha Iiobi luuleosas leiame me ei kusagilt mujalt kui Bildadi esimesest kõnest. Ja seda seoses õelate kaduvusega ning taimemetafooridega. Osutatud salmid (Ii 8:16–18; 18:16) kõlavad:

Ta seisab värskelt päiksepaistel (לְפָנַי-שָׁמֶשׁ),
 läbi tema aia väändub ta võsu (יִזְנֶקְתוּ).
 Kivikuhjade üle põimuvad ta juured (שָׁרְשָׁיו),
 kivide vahelt hoiab ta kinni.
 Kui aga ta ajada ära oma paigalt,
 hakkab see teda salgama: "Ma ei tunne sind."

Allpool kuivavad ta juured (שָׁרְשָׁיו)
 ja ülalpool närбуvad ta oksad (קִצְיָרָו).

Olgu siinkohal toodud kaks veenvat näidet Mesopotaamia traditsioonist. Esimese, ühe akadi palveneeduse (mitte vanem kui VII saj eKr) 25. rea³⁷ puhul ei tohi unustada, et needuse garantiiks on jumalad Ea, Marduk ja eriti Šamaš:

Välja rebitud tamariskina ärgu pöördugu ta tagasi (vanale)
 kohale!³⁸

³⁷ SAHG (A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich, Stuttgart: Artemis-Verlag, 1953)), 340–342 (Nr. 67); hinnang vanuse kohta *ibid.*, 46.

³⁸ Tõlge W. von Sodeni järgi *ibid.*, 341.

Teine näide pärineb mitme sarnase hulgast tahvlitelt 5 ja 6 Šurpu needuste seeriast Niinevest, milles kasutatakse põletusriitusi kaeba- ja puhastamiseks tundmatutest hävitavatest mõjudest. Ridades 64j öeldakse tegevuse keskpunktis seisvale ja põletamisele minevale sibulale kui pahategija sümbolile muu hulgas:

Et ta ei saaks enam maapinnas juuri kinnitada,
ühtki võrset enam endast võrsuda ja päiksevalgust näha lasta.³⁹

Aga taimemetafoore käsitlesime me hulgast paralleelidest alles esimesena. Päikesejumal Šamaš on loogiliselt seotud ka valguse ja pimeduse metafooridega. Ja mängu valgusega ning kurjategijate kustuvate tuledega Ii 18:5j, 18 kasutab eelkõige just Bildad:

Siiski, õela valgus {אור} kustub
ja tema tule leek {שִׁבִּיב אֵשׁ} ei helenda.
Valgus {אור} on ta telgis pimenenud {חֹשֶׁךְ}
ja tema valgusti {נֵר} kustus ta kohal.

Ta lükati valgusest {מְאֹר} pimedusse {חֹשֶׁךְ}
ja aeti ära ilmamaalt.

Rahva hulgas populaarse Šamaši valgusetooja ja kohtuniku roll on Mesopotaamiast väga tuntud. Siia kõrvale võibki otse hümnist Šamašile, ridadest 149j, tuua ühe näite:

Sina, Šamaš, kingid ilmutusi inimeste peredele,
oma karmi *palge* ja raevuka valguse {nūru} annad sa neile!⁴⁰

³⁹ Tõlge W. Farberi (TUAT II, 266) järgi. Edasi vt juurte juurde Hammurapi Koodeksi epiloogis, milles neetava, täpsemalt tema kuninglikkuse juured peavad välja rebitama; akadi Era eeposes lõigatakse läbi puu juured (*šurussu*), et vili (*piri'šu*) ei saaks kasvada (Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs*, 520).

⁴⁰ Tõlge Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 135, järgi; kursiiv samuti temalt. Pangem tähele ka, et mõlemad toodud tsitaadid kasutavad sama päritolu sõnu נֵר (Ii 18:6) ja nūru.

Teist sarnast näidet kohtame ka Assüüria kuninga Asarhaddoni (680–669 eKr) vasallilepingus, milles veelkord kinnitatakse päikesejumala funktsiooni õiglase kohtumõistjana ja isandana valguse ja pimeduse üle:

Šamaš, taeva ja maa valgus, öelgu teile ära õigest ja õiglasest kohtust, võtku ta teilt silmavalgus; rännake (siis) pimeduses!⁴¹

Siia paralleelide ritta Bildadi kõnede ja Mesopotaamia kirjanuse vahel seoses Šamašiga saab lisada kindlasti ka VT-s ainulaadse kõikvõimalike püüniste, võrkude ja lõksude kohta käivate sõnade kuhjumise Bildadi teises kõnes (18:7–10). Nimelt meenutab see nimekiri sarnast silmatorkavat püüniste ja võrkude kuhjumist (seitse korda 24 rea jooksul) hümnis Šamašile, milles Šamaš hävitab nii kurjategijaid. Bildad ütleb:

Lühemaks muutusid ta jõulised sammud
ja *vankuma pani teda* ta oma nõu.
Sest ta on võrku oma jalgadega sattunud
ja jooksnud üle püüniseaukude.
Silmus hoidis ta kannast kinni,
püünispael *haaras* teda.
Ta silmus oli peidetud maapinnale
ja ta löks teerajale.

Veelgi selgemalt omistatakse püüdevõrk ja püünis kohtupidamise instrumentidena kohtunik Šamašile väga vanas, ent paljudes hilisemates variantides vähemalt Assurbanipali ajani ulatuvas müüdis Etana taevassemineku kohta. Selle raames lõpetatakse üht valmi lühikese vandega Šamašile:⁴²

⁴¹ Tölge H. Schmökeli järgi (*Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, ATD.E 1, Walter Beyerlin, Hg. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19852), 154); veel vrd üht palvevannet Šamašile (SAHG, 318jj, rida 11) ja ka kaht rida Iiobi dialoogi vanemas ões *Ludlul bêl nêmeqi*'s (II, 119j).

⁴² Tölge toetub Vana-Babüloonia variandile (tekst S, rs., read 20'–24') K. Heckeri järgi (*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Hrsg. von

Sinu püüdevõrk on kogu maailm,
 sinu püünis kau[ge taevas]:
 sinu püüdevõrgust [ärge pääsegu] kotkas,
 kes tegi halba [ja] jälki
 ja kurja valmistas oma sõbrale.

Kui lisame siia veel, et Bildad käsitleb oma õpetust selgelt õiguse ja õigluse kaitsmise tähe all (Ii 8:3), siis sobiks seegi fakt hästi Šamaši kohtuniku-funktsiooniga. Arvestades nimetatud paralleele, võib teatud õigusega küsida, kas see on juhus, et kogu Iiobi dialoogis ainult Bildadi esimeses kõnes (8:16) nimetatakse sõna שָׁמַשׁ? Või veelgi enam, kas on juhus, et just Bildadi kasutatud väljend שָׁמַשׁ לְפָנָי evib akadi paralleeli väljendi *la-pa-an* ^d*šamaš* näol ühes Babüloonia ütluses?⁴³

Kaks tähelepanekut sobivad veel Bildadi õpetuse ja Mesopotaamia traditsiooni võrdluse juurde. Nimelt laseb sõpradest ainult Bildad ka mütoloogilistel olenditel nagu “surma esmasündinul” ja “hirmu kuningal” kurjategijate vastu üles astuda. Teatud sarnasusi nt *Ludlul bêl nêmeqi* haiguse kirjeldustele (nt II, 69j) ei saa salata. Need haigusedemonid on nimetatud Ii 18:13j:

*Tema nahk söödi haigusest,
 surma esmasündinu sõi ta liikmeid.
 Ta rebiti välja oma telgist, oma usaldusest,
 ja aeti hirmu kuninga juurde.*

Teine tähelepanek on seotud Bildadi teise kõne lõpustroofiga. Ii 18:20 kõneleb Bildad hirmust, mis haarab kurjategijate saatust tunnistavaid inimesi nii läänes (אֲחֵרָיִם) kui idas (קְדָמָיִם), seega

Otto Kaiser u.a., (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 37). Vrd aga ka Kesk-Assüüria variandi, II', read 1j (*ibid.*, 38) ja hilist variandi Assurbanipali raamatukogust, II, read 22, 46j, 67–72 (*ibid.*, 44j), ja lisaks ka sissejuhatavaid märkusi *ibid.*, 34jj.

⁴³ Selles üksikus vanasõnas (Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 282) on tegemist rebasega, kes ei saa välja minna ilma, et Šamaš seda ei teaks või ei näeks.

kogu inimkonda. Nimetatud merism esineb VT-s ainult kolm korda, lisaks Iiobi dialoogile veel Jl 2:20 ja Sk 14:8. Mõlemas kirjakohas on need adjektiivid seotud sõnaga םַיָּם – ‘meri’ – ja osutavad vastu- pidiselt Bildadile selgelt geograafilistele oludele Palestiinas (Vahe- meri ja Surnumeri). Seega pole välistatud, et Iiobi dialoogi autor arvestas teadlikult Bildadi pärinemisega piirkonnast, mis on mõle- malt poolt merest kaugel eemal ja ümbritsetud tsivilisatsiooniga. Eufraati ülemjooksul vastaksid olud tõepoolest neile tingimustele.⁴⁴

KAS ELIIFASE KÕNEDEL ON PARALLEELE PIIBLIVÄLISES TARKUSKIRJANDUSES?

Vastukaaluks Bildadi ja Soofari kõnede idealistlikumale sisule toe- tub Eliifas sõpradest kõige rohkem praktilisele elukogemusele. Ta väidab jumalakartlikkuse kasulikkust, et ühiskonna nõudmistega paremini vastu tulla (vrd pattude registrit Ii 22:6–9) ning harmoo- nilisest elust tulenevat head elusaatust nautida. Ehkki hea ja halva teo ning hea ja halva saatuse vastandamine on aluseks ka paljudele õpetussõnadele aramea või Mesopotaamia tarkuskirjanduses, võiks Egiptuse eluõpetuste üldine pragmaatiline toon alates Amenemope õpetusest seista Eliifase kõnedele palju lähemal. Eriti üks kirjakoht demootsest Anhšešonki õpetusest (26:9) võiks probleemideta kuuluda Eliifase õpetuse teeside hulka:⁴⁵

Iga haigus on kurb; aga ainult tark oskab haige olla.

⁴⁴ Sarnaselt ühe Antiookos I Soter'i kiilkirjalise palvega III saj eKr: “päikesetõusu ja päikeseloojangu maad” (SAHG, 291). Põhjalikult valgustatakse Läänemaad ühes Uus-Assüüria kirjas (K. 1263; TUAT II/1, 81), vs., read 15–24. Läänemaa kohta vt veel rida ajaloolisi tekste akadi keeles TUAT I/4, 354–356. Muidugi on Egiptuse tekstides olnud maismaa läänes tavaline, ent ütlushes seoses “lääne ja ida” maadega on ilmselt haruldased.

⁴⁵ Tõlge Hellmut Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 290, rida 446 järgi.

Eliifase personaalset lähenemisviisi Iiobile täiendatakse korduvalt tema kogemusest tuleneva tarkuse rõhutamisega (Ii 4:8; 5:27; 15:17) nagu ka ta kõnedele iseloomulike üleskutsetega. Selline toetumine isiklikule kogemusele ning väga isiklikuna mõjuvad kõnetused pole olemasolevale Mesopotaamia tarkuskirjanduse korpusele ja Aḥiqari ütlustele sellisel määral omane. Egiptuse tarkuskirjanduses on see aga tavaline. Teisest küljest peaks kuuluis võrdlus taimedega Amenemope õpetuse 4. peatükist (6:1–12) esmapilgul rääkima selle kasuks, et Eliifase (või Bildadi) kõnede taimemetafoorika (Ii 15:30b, 32j) on selle sarnane. Amenemope lausub:⁴⁶

Keevavereline templis,
 ta on nagu puu, mis kasvab selle sisemuses⁴⁷,
 ainult ühe hetke toob ta esile võrseid.
 Ta leiab oma lõpu kas vees⁴⁸ –
 5 ta kantakse (sealjuures) kaugele oma kodumaast –,
 või ta leiab oma haua tuleleegis.
 Tõeline vaikija aga hoiab end kõrvale;
 ta on nagu puu, mis kasvab päiksevalguses⁴⁹.
 Ta haljendab ja kahekordistab oma vilju,
 10 ta seisab oma isanda palge ees,
 tema viljad on magusad, tema vari on meeldiv,
 ja oma lõpu leiab ta kujuna.

Ent esmase eufooria taimemetafooride sarnasuse osas jahutavad maha järgmised tähelepanekud:

- 1) Amenemope õpetuses on seatud vastamisi üks negatiivne ja üks positiivne võrdlus, sõprade kõnedes puuduvad aga positiivsed näited hoopis (nagu see on olnud tavaks pigem Mesopotaamia tarkuskirjanduses);

⁴⁶ Tõlge *ibid.*, 240j järgi. Vt ka tema kommentaari teksti juurde *ibid.*, 476.

⁴⁷ I. Shirun-Grumach tõlgib (TUAT III, 230) siinkohal “templiaed”.

⁴⁸ Väljendi *m hrm* vms juurde siinkohal vt Römheld, *Wege der Weisheit*, 177, märkus 133.

⁴⁹ Täendus ei ole kindel; I. Shirun-Grumach (TUAT III, 230) tõlgib “valguses”; vrd Römheld, *Wege der Weisheit*, 134, ja märkust 17 seal.

- 2) stilistiliselt on Amenemope võrdlus sõprade kõnede metafooridest erinev (hoopis Mesopotaamia traditsioonis reastatakse tihti üksikuid metafoore ilma neid selgitamata);
- 3) kui Ii 8:11 kohaselt ei saa papüürus kasvada seal, kus pole vett, lõpetab “keevavereline” Amenemope õpetuse kohaselt kas vees või tules (vrd read 4 ja 6);
- 4) sõprade kõnede kõikides metafoorides ei jää taimedest midagi järgi, Amenemope autor ehitab seevastu puudest järele jäävale puidule üles terve uue võrdpildi ja demonstreerib meile vanadele egiptlastele nii tähtsat saatust pärast surma (vrd read 5 ja 12).⁵⁰

Et Eliifase ja Bildadi kõnedes mängivad taimemetafoorid nii olulist rolli, siis tekitavad nimetatud tähelepanekud kahtlusi paralleelide osas Egiptuse tarkuskirjandusega. Kahtlusi süvendab tublisti ka tõsiasi, et meie päevini on just Mesopotaamia ruumist ja mitte Egiptusest säilinud hulk näiteid “Iiobi poemidest”.⁵¹ Me eeldame ka, et algne Iiobi dialoog on tekkinud IV saj või igal juhul pärast eksiili. Ka sel puhul tulevad kõne alla eelkõige vastavad Babüloonia, Aramea või Pärsia mõjud. Lisaks peitub argument tõdemuses, et Egiptuse tarkuskirjanduse palju pragmaatilisem koloreering toob kaasa madalama teologiseerituse astme kui VT-s, eriti aga Iiobi dialoogis, mis maadleb ju põhiliselt teoloogiliste põhimõtetega. Seda vaatamata asjaolule, et me pidasime Eliifast teistest elukogenumaks ja pragmaatilisemaks sõbraks. Võrdlevaks näiteks võiks olla siinjuures tarkade ja rumalate teologiseeritud vastandamine

⁵⁰ Me oleme siinjuures veendunud, et võimsad entsüklopeedilised nimekirjad taimedest ja loomadest on tekkinud Mesopotaamias ning ilmselt mõjutanud sarnaseid vähem ulatuslikumaid nimekirju Egiptuses, mitte vastupidi (Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996³), 48). Ka Iiobi kõne vastav ulatuslik võrdpilt (Ii 14:7–10) käsitleb puud Amenemope õpetusest erinevalt.

⁵¹ Vrd ka Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 63jj, arutelu kaebamise-kuuldavõtmise paradigma kohta (nt lk 69, märkus 4).

VT kirjanduses, mida Egiptuses aga vaevalt saab siduda vahetult jumaliku korraga. Selline vastandamine võib Egiptuses sündida kosmilise ehk universaalse *ma3at*'i raames ja alles seejärel olla põhjendatud jumaliku tahtega.⁵² Eliifas rõhutab küll sarnaselt Egiptuse tarkuskirjandusega loogiliselt rumala inimese tegude rumalaid tulemusi, ent teeb seda ometi selgelt teologiseeritud kontekstis (vrd Ii 5:2).⁵³

Ka tuntud lõvimetafoor Eliifase esimeses kõnes (Ii 4:10j) ei sobi kokku Vana-Egiptusega, sest vastupidiselt Süüria-Palestiina ruumile on Egiptuses vägeva looma positsiooni sisse võtnud traditsiooniliselt pigem krokodill või harvemini jõehobu. Lõvisid küll nimetatakse tihti, ent enamasti sekundaarsetes ütlustes, ilma neid instrumentaliseerimata.

Ometi tahab Iobi autor Eliifast eristada teistest sõpradest, võimalik et ka mingi lokaalkoloriidi abil. Seesama lõvimetafoor on mitte ainult sõprade kõnedes, vaid kogu VT-s ainulaadne, sest siin illustreeritakse vägevate inimeste allakäiku ja mitte vägevust ennast nagu sarnaste metafooride puhul tavaline. Ka taimemetafoorides eristub Eliifas sõnavara poolest selgelt Bildadist: ainsa ühise sõna יִוִּגַךְ kõrval (Ii 8:16; 15:30) kasutab ta VT-s suhteliselt haruldasi noomeneid פִּרְחָה, זְמוּרָה,⁵⁴ כִּפְּהָה ja בִּסְרָה ja נִצְּהָה. Kustkohast siis Eliifas võiks pärineda, kui ta ei ole Egiptusest, Aramea riikidest või Mesopotaamiast? Vastavalt raamjutustusele on Eliifas teemanlane, s.t edomlane. Edomlaste tarkus on VT aegadel olnud üldtuntud (vrd

⁵² Pangem tähele nt saatuse ja jumala järjekorda ühes Anhšeonki õpetuse ütluses (26,8): “Kõik tuleb saatuse ja jumala käest” (Miriam Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, OBO 52 (Freiburg, Schweiz, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 91).

⁵³ Vrd Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)*, FAT 7 (Tübingen: Mohr, 1995), 33, 36, kes järeldab, et rumalad ja targad Õp 10jj esindavad vastandina Egiptuse tarkusele ja vaatamata sarnastele teemadele pigem “eetilist dimensiooni” ja mitte intellektuaalset.

⁵⁴ Esimesed kaks on konjitseeritud.

Js 49:7; Ob 8).⁵⁵ Kahjuks pole meie päevini säilinud ühtegi tarkuskirjanduslikku teksti Edomist ja võrdlemine osutub seega võimatuks. Siiski pole Eliifase ida- või kagupoolne päritolu välistatud,⁵⁶ sest:

- 1) Eliifase ainulaadne lõvimetafoor on kindlasti suguluses semiitlike traditsioonidega;
- 2) vegetatsioonimetafooride haruldane sõnavara Ii 15:3Ob, 32j võimaldab oletada mõnd Iisraelile lähedast traditsiooni;
- 3) pole välistatud, et Ii 5:7 „Rešefi pojad” võiks viidata vastavale kaanani jumalusele;⁵⁷
- 4) Eliifasel esineb teisigi ainulaadseid ütlusi (nt Ii 22:8) ja ka aramaisme;
- 5) ja lõpuks ka: sest kuritegelike tegude nimekiri Ii 15:25–28, eriti väljend ‘oma kilbi paksu kühmuga’ (בַּעֲבֵי גִבֵּי מִגְּבִיר) Ii 15:26b) meenutab üht Araabia, seega kagusuunast pärit vanasõna.⁵⁸

KOKKUVÕTTEKS

Nii oleme kindlaks teinud, et sõprade kõned erinevad üksteisest sisuliste ja stilistiliste nüansside ning piltide valiku poolest. Ulatuslikuma võrdluse tulemusena Vana-Lähis-Ida ja -Egiptuse tarkuskirjanduslike traditsioonidega on alust teesile, et Iiobi autor ei

⁵⁵ Tarkuskirjanduslike elementide ja Edomi küsimuse kohta Obadja raamatus vt Arndt Meinhold, “Weisheitliches in Obadja”, *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*, VWGTh 10, B. Janowski, Hg. (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1996), 128–159.

⁵⁶ Teemani kohta Edomi kontekstis ja Eliifase kui edomlase kohta vt John R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOT.SS 77 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 40, 89.

⁵⁷ Ehkki ollakse ebakindlad, kui eeldatakse Ii 5:7b taustaks müütilist tähendust; nii näiteks aga siiski Gisela Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen* (Stuttgart jm: Verlag W. Kohlhammer, 1993), 70j, 99j.

⁵⁸ Vt Ges¹⁷, 124b: “ta pööras ta poole kilbi kühmu”.

kasuta vanatestamentlike allusioonide kõrval mitte ainult Vana-Lähis-Ida pilte ja metafoore, vaid saavutab nende valitud koosluse abil ühe või teise sõbra puhul ka teatud lokaalse värvingu. Kahjuks ei saa me siin tõestusena ära tuua ühtegi otsest tsitaati mõnest teisest tarkuskirjanduslikust traditsioonist, ent hulk terminoloogiat või metafooride kokkulangevusi sunnivad Soofari õpetuse lähemaid paralleele otsima eelkõige Aramea ja Bildadi omi Mesopotaamia traditsioonidest. Küsimus Eliifase tarkuse võimaliku päritolu kohta jääb avatuks, sest tema kõnedes sisaldub vähem metafoorset võrdlusmaterjali. Paljud pidepunktid räägivad Egiptuse värvingu vastu, ent mõni Iisraeli vahetum naaber, nt Edom võiks rohkema võrdlusmaterjali olemasolu korral tulla kõne alla.