

ЈОВАН БЛАГОЈЕВИЋ

## ПРИПОВЕСТ КОЈА СЕ ПОНАВЉА

- покушај алтернативног читања наратива  
о Каину и Авељу -

---

*Зашто њи се лице њроменило ?*

Пост 4:6

Приповест о Каину и Авељу једна је од најпознатијих и најдраматичнијих библијских приповести. Својом формом и основним мотивима, подсећа на митове древног Средњег Оријента, али њени архетипски обрасци се препознају и европским митовима и легендама, као и бројним историјским догађајима каснијих периода. Библијски текст је изузетно сажет, психолошки слојевит и набијен, упечатљив и развија се у изврсну приповест која *расије на изреченим и њолуизреченим симболима*.<sup>1</sup> Он покреће емоције читалаца и води их ка интуитивним закључцима, али и недоумицама. Приповест о Каину и Авељу је заједничка *авраамовским релиџијама*, али своје корене и снагу црпи из дубље, архетипске прошлости и свести човечанства, из једног увек присутног и препознатљивог мотива – братоубиства. Приповест о првој браћи не само да се изнова препричава у сваком покољењу, већ се се изнова одиграва кроз нараштаје. Упркос томе, њене флуидне поруке, некако увек измичу и као да њено читање често намеће више питања него што пружа одговора. Разлог за својеврсну сталну *оџвореност* и *недовршеност* ове библијске приповести лежи колико у мултиспектарности њеног карактера који измиче једнозначном одређењу, толико и у проблемима њене контекстуализације.

---

<sup>1</sup>) Dean Slavić, *Biblija kao književnost*, Zagreb, Školska knjiga, 2016, 638.

## 1. Карактер библијске иријовести

Иако кратак и сажет, библијски наратив о Каину и Авељу је изузетно комплексан. Сложеност приповести дозвољава, па и захтева, да јој се приступи из различитих перспектива. У даљем тексту биће указано на неке од њих.

### 1.1. Злочин и иријес

- иријес о Каину и Авељу као иријески наратив

Авељ, млађи, праведнији, од Бога прихваћенији, син Адамов не-стаје са историјске сцене, без потомства и трага, потпут сенке, даха, паре, измаглице што су појмови из којих се каткада етимолошки изводи и само значење његовог имена које се, занимљиво, у самом тексту не објашњава као што је случај са Каином чија је Авељ сенка (уп. Пс 62:9; Пс 144:4; Јов 7:16).<sup>2</sup> Каин, насупрот тога, није само човек добијен од Госиода (Пост 4:1), већ и добитник - неко ко добија знак заштите, оснива породицу, оставља потомство, гради град (Пост 4:15-18).<sup>3</sup> Читалац је снажним описом покренут да се запита: да ли се

<sup>2</sup> Етимологија имена Авељ је непоуздана. Понекада се изводи из сумерског језика у значењу *син*, а неки сматрају да има акадски корен те да је повезана са камилама, односно номадским начином живота и пастирским занимањем. Према другим схватањима ово име се изводи из јеврејског језика и има значење, *дах*, *пара*, *измаглица*, *иријесина* (*исцразност*), *узалудност*. У овом значењу се можда употребљава и на другим местима у Старом завету и означава јадиковање, тужење (1Сам 6:18). Овакво разумевање порекла Авељевог имена заступали су и древни јудејски тумачи, Филон и Флавије. D. R. W. Wood, *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, 1968, el.ed; M. F. Unger, R. K. Harrison, H. F. Vos, C. J. Barber, & M. F. Unger, *The new Unger's Bible dictionary*, Chicago, Moody Press, 1988, el.ed; M. Easton, *Easton's Bible dictionary*. Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, Inc, 1988, el.ed; W. A. Elwell & P. W. Comfort, *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2011, el.ed; K. Toorn, B. Becking, & P. W. Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Mich., Boston; Grand Rapids: Brill; Leiden, Eerdmans, 1999, el.ed; G. J. Wenham, *Genesis 1-15, WBC, Vol. 1*, Dallas: Word, Incorporated, 2002, el.ed; Thomas L. Brodie, *Genesis as Dialogue - A Literary, Historical, & Theological Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 153; Robert Grevs, *Hebreјski mitovi - Knјiga Postanja*, Beograd, Alnari, 2003, 77-78; Радомир Ракић, *Библијска енциклопедија I*, Београд-Србиње, Духовна Академија Св. Василија Острошког, 2004, 15; Fred Skolnik (gen.ed), *Encyclopedia Judaica, vol 1*, Jerusalem, Keter Publishig House, 2007, 245.

<sup>3</sup> Приступајући приповести на овај начин, читалац се суочава са проблемом који се не може разрешити једностраним приступом из перспективе *кријишке извора* и *кријишке редакција*, према којима је *канонска форма* састављена из два независна, па и међусобно супротстављена, извора. Ову тезу је изнео, мада не и аргументовао, Валтер Белтц (Walter Beltz) устврдивши да је други део наратива који Каина представља као оснивача првог града и јунака *достојној иријесовања* старији и да је овом предању било непознато предање о Каину *брајоубици*. Walter Beltz, *Библијска митологија*, Zagreb, Графички завод Хрватске, 1984, 78-79.

*исїлаїши* живети авељистички у једном суровом свету који је од својих најранијих почетака наклоњен *каинистичком моделу животиа*, у свету у коме успевају суровији и бескрупулознији, док они човечнији бивају понижени, ниподаштавани, гажени и, коначно, убијани?

Приповест је, несумњиво, обликована тако да читалац интуитивно буде наклоњенији Авељу. Он, ипак, остаје без одговора на наративом иницирано питање. То питање одговор, и то само у знацима, добија тек у Новом завету који обликује својеврсну реинтерпретацију старозаветног изворника.

Ако приповести приступимо са овог *феноменолошко-археолошког* становишта неизбежно ћемо се суочити са питањем да ли је неопходан услов успеха, цивилизацијског напретка, великих ствари уопште проливање братске крви. Не морамо да трагамо за ванбиблијским примерима *брајтоудистава која су уграђена у темеље* државног и националног прогреса. Могуће остати у оквиру библијског наратива и сетити се дешавања повезаних са Соломоновим успињањем на трон (1Цар 2:21-34).

Овај мотив на маестралан начин развија Ф.М. Достојевски када свом снагом кроз програмски чланак Раскољникова (*Злочин и Казна*). Њиме главни протагониста унапред правда свој злочин. Он дели људе на *обичне*, дужне да поштују законе, и *оне њроїресивне, надљуде* који су готово позвани и обавезни да те исте законе крше како би водили друштво стазом историјског и цивилизацијског напретка. Занимљиво је која имена Раскољников повезује са другом групом људи. То су Соломон, Александар Велики, Наполеон. Овде је битно приметити и то да Достојевски развијајући исти лик свог романа унапред одбацује разликовање између убице који чини злочин убијајући бабу зеленашицу секиром у некаквој соби и оних који су то исто учинили *вишешки*, односно по свим правилима ратовања на бојном пољу, поневши епитет *велики*. Достојевски, веома убедљиво, закључује да је разлика међу њима само у *естетички*.

Да ли нам библијска приповест о првој браћи заправо потврђује логику Раскољникова? Да ли човечанство дугује напредак великанима који су били спремни да искоче из свакодневице и крену напред по цену да окрваве своје руке? Да ли је Каинов чин био цивилизацијски искорак, неопходан, колико год био одбојан?

## 1.2. Мойив брајоудисџва

### - ѝрийовестџ о Кауну и Авељу као архейијски нарајив

Основни мотив приповести је братоудџство. У древним митовима сусрећемо се са сличним мотивом, мада углавном измештеним у свет божанске браће. У Египту Сет убија Озириса,<sup>4</sup> у Ханану Ваал је жртва Мота,<sup>5</sup> а у месопотамским религијама његово место заузима Тамузи.<sup>6</sup> Поједини аутори су указивали на могућу

<sup>4</sup> Према миту бог пустиње и смрти, Сет, господар *црвене земље*, убија бога плодности Озириса кога, посредством полног чина, васкрсава супруга Изида зачевши са њим Хоруса младог бога који се уздиже на место свог оца и поражава Сета, постајући нови Озирис. Мит одражава дугу историју борбе око власти у египатској империји која је за последицу често имала анархију (повезивану са Сетом) која је обуздавана успостављањем поретка (*ма'аџ*) персонификованој у владавини Озирис-Хоруса, односно фараона који учврстио своју власт и увек ред у империју. Политичке борбе су схватане као рефлексија примодијалне борбе богова плодности и поретка који обуздавају силе примодијалних вода и пустиње. У историји тумачења примећено је да мит садржи бројне архетипске слике сукоба карактера, сазревања и индивидуације и сл. Озирис је у најранијем периоду био бог Горњег Египта, временом прихваћен у целом Египту, па и у Феникији. Поистовећиван је са Нилом, различитим облицима вегетације, а поштован је и као соларно божанство. У познијем периоду око мита се обликују филозофско-религијске мистерије. За ово разматрање значајно је да је Озирис умируће-васкрсавајуће божанство и жртва свог брата. Geraldine Pinch, *Egyptian Mith – A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004; K. Toorn, B.Becking, & P. W.Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd extensively rev. ed.), Mich., Boston; Grand Rapids.; Brill; Leiden, Eerdmans, 1999, el.ed.

<sup>5</sup> Уздицање Ваала на место првог божанства хананско-угаритског пантеона описано је у митолошкој поеми, тзв. *Ваал-циклусу* у којем је главни мотив његов сукоб са божанским братом Јомам (персонификација примодијалног воденог хаоса). Победивши Јома, Ваал добија запажено место међу боговима и делимично преузима позиције свог божанског оца, Ела због чега долази у сукоб са другим братом, Мотом (персонификација пустиње) који га убија на превару. Ваалова љубавница Анат га оживљује и он поражава Мота уздигнувши се на чело пантеона. Мит одражава дијалектику опасности које доносе доба прекомерних кишта, али и опасност ширења пустиње као последице изостанка благотворних падавина. Ваал је божанство *јорњих*, животодавањих вода које се супротставља и хтонским водама примарног хаоса и суши. Он је, стога, бог плодности повезан са менама годишњих доба. Осим Јома и Мота, као противници Ваала јављају се и друге персонификације стихија природе (Нахару, Тунану, Литану) углавном представљене у форми змије или змаја. Ваалов култ је био утемељен у области Ханана, али се раширио почитавом средоземном басеном, па чак и у Египту. Simon B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry* у WAW vol. 9, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1997, 81-189; K. Toorn, B.Becking, & P. W.Horst, *Dictionary ...* 1999, el.ed.

<sup>6</sup> Тамузи је сумерско божанство које је посредством Асиро-Вавилоније прихваћено и на подручју Ханана, укључујући и Јудеју у чијем храму је оплакивана његова смрт као соларног божанства (Зк 8:14). За разлику од других умируће-васкрсавајућих божанстава древног Оријента није повезиван са земљорадњом, већ са сточарством (што је паралелно са библијским наративом). Са друге стране, постоје схватања да је изворни култ повезан са божанством вегетације (Даму), модификацијом прилагођен сточарској популацији или да је божанство истог имена, али различитих епитета (Пастир, Зрно...) поштовано је

паралелу између приповести о Каину и Авељу и феничанских легенди о полубожанској браћи, које је сачувао Филон.<sup>7</sup> Легенда о Ромулу и Рему не припада географском и културолошком контексту древног Оријента, нити говори о боговима те се не може говорити о непосредним међуутицајима или литерарним позајмицама (које су могуће у случају митова древног Оријента), али то не умањује снагу паралеле, напротив. Непостојање литерарне везе између ових културно и географски удаљених предања потврђује везу на једном дубље, универзалном, архетипском нивоу, који је вероватно препознат и у интертестаментарној књижевности.<sup>8</sup>

## 2. Контекстуализација библијској нарајива

Контекстуализација библијских приповести је захтеван и вишеслојан процес чији је циљ смештање приповести у историјски, културолошки и литерарни контекст или контексте. Поступак контекстуализације спроводи се како би се приповест сагледала у времену које описује, времену и култури у којој је обликована, као и у времену, култури и друштвеним околностима у којима је (ре) актуелизована.

---

од различитих група поклоника. Према неким схватањима Тамузи је деификовани владар, а поуздано се може закључити да су владари неких месопотамских династија сматрани његовим реинкарнацијама. Плакање за Тамузијем је пракса позната како из Библије, тако и из Мари текстова. Поуздано се зна да је практикована у Уру и Лагашу. Богослужбени текстови описују праксу и алудирају на митове у којима је описан узрок његове смрти, али они нам нису познати, тако да и сам разлог остаје непознат (уколико се не прихвати непоуздано Инанна-предање). Може се, ипак, претпоставити да је наратив сличан другим оријенталним митовима од којих божанства страдају од братске руке. Иако није спадао у ред најзначајнијих месопотамских божанстава, култ Тамузија се проширио у басену Средоземља где су га феничански Грци поштовали као Адониса. Почетком првог миленијума овај обред је достигао свој врхунац и добио неке езотеричне карактеристике. K. Toorn, V.Becking, & P. W.Horst, *Dictionary ...* 1999, el.ed.

<sup>7</sup>) Robert Grevs, 86.

<sup>8</sup>) Занимљиво је да у интертестаментарној књижевности Авељ се уздиже у ранг космичког судије, па чак и анђела (Зав. Авраамово В XIII:1–3). Према неким схватањима, то заправо можда није ни било уздицање, већ детронизација. Наиме, неки аутори на бази текстова из Ебле указују на могућност, да је постојало древнооријентално божанство или макар полубожански херој *Ebil* који је у процесу старозаветне монотеизације постао човек, да би у интертестаментарном периоду, током којег су *реактуелизовани бројни митови*, изнова био уздигнут у надљудске висине. Ипак, ово схватање није широко прихваћено. K. Toorn, V.Becking, & P. W.Horst, *Dictionary ...*, el.ed.

## 2.1. Историјска контекстуализација

У конкретном случају приповести о Каину и Авељу под историјском контекстуализацијом се подразумева препознавање историјског момента у који је приповест смештена, иако је сам наратив вероватно доста познијег датума.

Приповест о Каину и Авељу следи опис стварања света и човека и приповест о првородном греху. Прва два поглавља Постања одражавају идилично схватање о почецима људске егзистенције. Живот у Едему је представљен као живот безбрижности чија је главна карактеристика *сакуиљачки начин живота* који је омогућавао прародитељима да храну обезбеде без напорног рада (Пост 1:29). То је живот савршеног склада у којем човек живи у односу на свог Творца, другог човека и природу која га окружује.<sup>9</sup>

Првородни грех нарушава овај почетни склад на свим наведеним нивоима и човек је приморан да напусти бајковити свет и започне живот у суровим околностима. Наговештај тих околности се препознаје како у најави порођајних мука (Пост 3:16), тако и неопходности мукотрпне обраде земље у циљу обезбеђивања хране (Пост 3:17-19). Истовремено ту се открива појава првог занимања (земљорадње), што се може повезати са оним што је у историјској периодизацији названо *неолијтском револуцијом*. Приповест о Каину и Авељу се природно надовезује на претходну уводећи још једно занимање (сточарство) на наративну позорницу (Пост 4:2), да би се на крају тог поглавља већ наговестило уређеније друштво споменом изградње града (Пост 4:17) и коначно појављивање нових занимања (музичара, ковача) чиме се улази и *мешално доба*. Чини се да ова два поглавља сажето и у свега неколико архетипских сцена приказују вековни ход човека кроз историју.<sup>10</sup> У овом

<sup>9</sup> Thomas L. Brodie, 123-141; Дејвид Еткисон, *Порука прве књиге Мојсејевој 1-11 – Освештавање у Библији говори данас, том 1*, Београд, Алфа и Омега, 2003, 63-74; Derek Kidner, *Postanaku Starozavjetni komentari, tom 1*, Novi Sad, Dobra Vest, 1990, 60-66.

<sup>10</sup> Уколико би инсистирали на дословности овог текста, неизоставно би се сусрели са великим бројем тешко разрешивих проблема. То је један од разлога због којег је ове две приповести (Пост 3 и Пост 4) схватити као архетипски сажетак историјског хода људског рода. Занимљиво је да тај сажетак не садржи описе лова и риболова, занимања која су несумњиво била основна у периоду праисторије. У поменутој чињеници можда се може препознати одраз доминантних аспеката живота јудео-израилских племена каснијег периода, будући да ни у том каснијем периоду ова занимања нису спадала у ред основних. Риболов се спомиње тек у Новом завету, док се лов спомиње успутно и углавном повезује

контексту, опис првог братоубиства може да се схвати као архетипска слика сукоба два начина живота, земљорадничког и сточарског, седелачког и (полу)номадског.<sup>11</sup>

## 2.2. Литерарна контекстуализација

Историјском контекстуализацијом покушавамо да одгонетнемо временски период у који се одређени наратив смешта, и евентуално да уочимо извесни логички след догађаја који је довео да дешавања који се у наративу описују. На овом нивоу, макар споља гледано, постоји сагласност између библијског наратива и историјских закључака будући да се у оба случаја може говорити о кретању људске заједнице од номадско-сакупљачког, преко полуномадског земљорадничко-сточарског друштва до достизања раног степена урбанизације.

За разлику од историјске контекстуализације која покушава да одговори на питања *шта се десило* и *када се то десило*, литерарна контекстуализација нам помаже да дамо квалитативну оцену описаних дешавања. На овом нивоу долази до супротстављања библијског писца уобичајеним схватањима који представљени историјски ход описују као прогрес људског друштва, док библијски писац у истом препознаје постепену деструкцију и урушавање. Првобитни склад који је последица божанског стварања, нарушен је људским грехом. Тај грех се већ у наредној генерацији радикализује и води ка дубљем нескладу и трагичнијим последицама, и то на свим нивоима (у односу према Богу, другом човеку и окружењу).

---

са *декагенџним* личностима (Пост 10:9; Пост 27:3). Посматрана на овој начин, библијска праисторија (у оквиру које нам је дата и приповест о Каину и Авељу) не само да представља сажетак вековне, ако не и миленијумске праисторије, већ и програмски исказ у којем се одражава друштвени амбијент јудео-израилске амфиктоније и доцније монархије. John W. Flight, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament* у *JBL Vol. 42, No. 3/4 (1923)*, 163-164; Diego Arenhoevel, *Mali komentari Biblije, Prapovijest, Zagreb, Kršćanska sadašnjost*, 1988, 76-77 уп. Celesin Tomić, *Prapovijest spasenja, Zagreb, Katolički bogoslovni fakultet univeziteta u Zagrebu*, 1977, 186-189; Adalbert Rebić, *Biblijska prapovijest, Zagreb, Kršćanska sadašnjost*, 1970, 197.202.

<sup>11</sup> Derek Kidner, 75; Celesin Tomić, 192; Thomas L. Brodie, 153. Са друге стране, постоје тумачи који сматрају да приповест не треба измештати на колективну раван у којој се њени актери сагледавају као представници друштвених група, већ да у тумачењу треба очувати лични тон који доминира у наративу. G. J. Wenham, ed.; Fred Skolnik (gen. ed.), *Encyclopedia Judaica, vol 1*, 245.

Ова прогресивна деструкција је мотив који се понавља и у каснијим наративима библијске праисторије (Пост 4:23-24; 9:18-29).<sup>12</sup>

Литерарна паралела између описа првородног греха у Пост 3 и описа првог братоубиства у Пост 4 открива нам да је писац/редактор ове наративе свесно обликовао у диптих форми са циљем да нагласи своју богословску поруку. Према неким схватањима заправо приповест Постања 4 указује да и изван Едема човек има шансу да оставари кључне инструкције добијене у Едему. Тако добијајући потомство прародитељи испуњавају заповест о *рађању и множењу*, док управо њихови потомци настављају да посредују власт над животињама (Авел), односно над земљом (Каин).<sup>13</sup>

### Паралела Пост 3 и Пост 4<sup>14</sup>

Пост 3	Пост 4
<b>Божија опомена:</b> <i>са дрвџа њознања добра и зла не једи, јер у који дан окусиш са њџа, умрећеш</i>	<b>Божија опомена:</b> <i>Што се срдџиш? Зашио ти се лице ѡромени? Нећеш ли ми диџи мио ако добро чиниш? А ако зло чиниш, ѡрех ти је ѡред враџима...</i>
<b>Људски чин побуне:</b> <i>и жена видећи...узабра род и окуси и даде мужу свом, џе и он окуси</i>	<b>Људски чин побуне:</b> <i>После џоѡа, ѡвораше Каин са браџом својим Авелџем, а кад дијаху у ѡљуу, скочи Каин на Авелџа браџа својеѡа и уди ѡа.</i>
<b>Божије трагање за човеком:</b> <i>Агаме, ѡде си?</i>	<b>Божије трагање за човеком:</b> <i>ѡде ти је браџ Авелџ?</i>
<b>Људско одбацивање одговорности:</b> <i>жена коју си удружио са мноџ, она ми даде са дрвџа џе једох.</i>	<b>Људско одбацивање одговорности:</b> <i>не знаџ. Зар сам ја чувар браџа својеѡа?</i>

<sup>12)</sup> Celesin Tomić, 188-189; G. J. Wenham, ed.; Thomas L. Brodie, 143-144; Lores Tarner, *Postanje*, Beograd, Preporod, 2010, 66.70.

<sup>13)</sup> Lores Tarner, 60.

<sup>14)</sup> Донекле различиту табелу паралела у свом коментару доноси: Thomas L. Brodie, 144-145 уп. Lores Tarner, 59-60 који указује и на понављање термина из Пост 3 у Пост 4 *знаџи* (Пост 3:5.7.22 уп. 4:1.9), *радиџи* (Пост 3:23 уп. 4:2.12), *изаџаџи* (Пост 3:24 уп. 4:14), *земља* (Пост 3:17.19.23 уп. Пост 4:2-3.10-12.14). Паралела се огледа у терминима, у мотивима и у структури у којој се смењују наративне целине и дијалози. Diego Arenhoevel, 80; G. J. Wenham, ed.



<p><b>Проклество (последица):</b> <i>земља да је њроклеџа с њебе, с муком њеш се храниџи од ње до свој века</i></p>	<p><b>Проклество (последица):</b> <i>И сада да си њроклеџ на земљи која је оџворила устџа своја да њрими крв браџиџ џвојеџа из руке џвоје. <sup>12</sup>Земљу кад узрадиши неће џи више даваџи блага својеџа. Бићеш џоџукач и беџунац на земљи.</i></p>
<p><b>Давање наде:</b> <i>и још мећем неџриџаџељсџтво између њебе (змије) и жене, семена џвојеџа и семена њеноџа. Оно ће џи на џлаву сџајаџи, а џи ћеш џа за џеџу уједаџи.</i></p>	<p><b>Давање наде:</b> <i>Зайџо ко убије Каина седам џуџа ће се џокајаџи. И начини Госџод знак на Каину да џа не убије ко џа угеси.</i></p>

Богословска порука изражена на овакав начин служи не само као етичка оцена дешавања у прошлости, већ и као морални компас за садашњост и будућност. Управо зато је од нарочитог значаја применити културолошку и редакторску контекстуализацију.

### 2.3. Културолошка контекстуализација

За разлику од историјске и литерарне контекстуализације које су усмерене ка околностима које су представљене у наративу, културолошка контекстуализација тежи да одреди амбијент у којем је наратив обликован, и евентуално циљ са којим је обликован. Уколико прихватимо претпоставке историјске контекстуализације, можемо да претпоставимо да је наратив обликован у амбијенту номадско-сточарског народа који је тежио да уздигне врлину свог *духовног родоначетника* (Авеља) и идеал његовог начина живота. Будући да су родоначетници израилског народа били сточари (Пост 12-50), те да је номадски начин живота израилска племена карактерисао све до насељавања у Ханану није тешко претпоставити да су они свог духовног претка видели у Авељу, те да су према себи непријатељски настројене седелачке народе препознавали као духовне потомке Каина. На бази оваквих схватања претпоставило се да је приповест о Каину и Авељу свој првобитни облик добила у времену освајања Ханана, те да је разлог њеног формирања било правдање насиља над хананским становништвом, позивањем на ранији злочин који је духовни

родозачетник тог становништва починио над духовним претком израилског народа.<sup>15</sup>

Ово су могуће околности првобитног формирања наратива, али тешко је могуће претпоставити да су биле околности у којем је приповест добила своју завршну форму, јер би то значило да је једна приповест са изразитим хуманистичким, па и препознатљивим пацифистичким нагласком обликована као оправдање насиља. Несумњиво је, као што је речено, да приповест одражава архетипски сукоб земљорадници-сточари, па и да је вероватно могла бити (зло)употребљена као ратни наратив приликом освајања Ханана, али је тешко замислити да је то тада добила своју канонску форму и да је ратно-наративни контекст био последњи у којем је она коришћена. Зато је потребно размотрити могућност *редакџорске контекстуализације*.

#### 2.4. Редакџорска контекстуализација

Познато је да су се библијски наративи нараштајима преносили усменим путем, услед чега су добијали различите облике као и да су периодично реактуелизовани у светлу нових околности живота нараштаја који су се са њима сусретали. Библијске приповести за генерације израилских племена нису биле *свешти тексти*, већ приче живота које нису ту само да пренесу информацију о прошлости, већ и да поуче сваки нараштај и сваком од нараштаја нешто поруче.

Сваки од нараштаја је, стога, приповест је реинтерпретирао у светлости сопствених потреба. Приповест се надограђивала генерацијама на бази како усмених предања, тако и покушаја да одговори на нова питања, све док у позном периоду није добила своју коначну писану форму. Значајније реинтерпретације приповести

---

<sup>15</sup> Diego Arenhoevel сматра да је племе Кенејаца изводило своје порекло од Каина и да библијска приповест о Каину подразумева ову везу. Треба, ипак, имати на уму да порекло народа у Светом писму није поуздано и да о томе наилазимо на међусобно супротстављене податке. Тако нпр. у неким случајевима Кенејци не припадају савезу мадијанских племена који су имали авраамитско порекло. Међутим, у неким редакџорским слојевима, Каин се могао повезивати са другим типом народа и другачијим начинима живота. Потребно је имати на уму да је Каин *земљорадник само* до почињеног злочина. Он потом постаје *луђалица* (чак не ни номад, већ изгнаник) и родозачетник путујућих музичара, снажних и каткад вероватно необузданих ковача сличних *дивљим и насилним народима њустиније* чија се насилност изводи из његовог чина. Коначно, он постаје и родозачетник градског становништва Ханана у времену израилског насељавања у Обећаној земљи, али и доцнијег доба. Diego Arenhoevel, 77-78; Robert Grevs, 86; Adalbert Rebić, 194.204-205.

се могу означити као *редакџорски* захвати који су остали препознатљиви у самом тексту приповести.

Према новијим схватањима, један од најзначајнијих редакторских периода у историји Израила био је период тзв. *соломоновске ренесансе*. Овај период, који је несумњиво био наставак уздицања јеврејске монархије започет царем Давидом,<sup>16</sup> обележила је државна стабилност у односима са суседима Израила (додатно потпомогнута бројним браковима у које је ступао Соломон), ширење језгра насеља и обрадивих површина Јудеје (нарочито у области Негева), демографска експанзија, развој занатства (пре свега обраде метала и грнчарства), убрзани развој трговине (чак и, до тада Израилцима непознате, поморске), рударства и других грана привреде који су омогућили прилив значајних новчаних средства у царску касу.<sup>17</sup>

Финансијско снажење у комбинацији са Соломоновим широким интелектуалним интересовањима погодовали су јачању културне размене, ширењу писмености и књижевности (који је укључивао и сакупљање постојећих народних предања, верских, националних, мудросних, епских) и сл.<sup>18</sup>

Једно од кључних достигнућа тзв. *соломоновске ренесансе* је развој градитељства. Грађене су палате, постројења за пречишћавање воде, радионице за прераду метала. Ипак, оно што је било најзначајније је изградња велелепних грађевина у градским центрима, пре свега административним, који су се убрзано развијали (Милон, Хазор, Мегидо, Гезер, Вет-Харон, Валат, Тадмор, види: 1Цар 9:15-20). Свакако, престоница са својим храмом саграђеним од најскупоценијих материјала тог доба, доживљавала је највећи процват.<sup>19</sup>

То је, међутим, само једна страна, она светла и позитивна, Соломонове владавине. Друга страна Соломонове владавине било је

---

<sup>16</sup> Мајкл Д. Куган (ур), *Оксфордска историја Библијског света*, Clío, Београд, 2006, 271; Šarl Etinger, *Istorija jevrejskog naroda*, Beograd, IP Ginko, 1996, 39.

<sup>17</sup> Дејвид Џ. Голднерг, Џон Д. Рејнер, *Јевреји – историја и религија*, Clío, Београд, 2003, 42-44; Мајкл Д. Куган (ур), 276-279, 281-282; Samon Sibag Montefiore, *Jerusalim*, Beograd, EvroGunti, 2012, 64; Šarl Etinger, 39-40; Драган Милин, *Синајско-завештање историја*, Београд, Издавачки Фонд Архиепископије Београдско-карловачке, 2005, 57-59; Џон, Дрејн, *Увођење у Синајско-завештање*, Београд, 2003, 121-122.

<sup>18</sup> Дејвид Џ. Голднерг, Џон Д. Рејнер, 43; Драган Милин, 59-61; Џон Дрејн, 126-127.

<sup>19</sup> Током једног периода научници су сумњали у поузданост Библијских извештаја о Соломоновој владавини, њеном значају и дOMETИМА његових економских и градитељских достигнућа, али чини се да новија археолошка открића говоре у прилог значајној поузданости Библијског наратива. Дејвид Џ. Голднерг, Џон Д. Рејнер, 43-44; Мајкл Д. Куган (ур), 263, 286-290; Samon Sibag Montefiore, 64-66; Šarl Etinger, 40-41; Драган Милин, 62-63.

уздицање личне самовоље владара и развој снажног деспотизма праћеног екстремном полигамијом, увеличавање бирократског система и државне администрације чије чиновнике је било потребно финансирати (2Цар 8; 2Цар 20; 1Цар 4:17-19.27-28), развој веома строгог пореског система којим је терет развоја државе пребачен на плећа обичних, и још увек веома сиромашних, људи. Наравно, ту је била и војска која је захтевала значајна средства.<sup>20</sup> Чак и поменути градски центри Соломонове администрације пре су служили „обласним и националним, нећо домаћим или локалним њошребам.“<sup>21</sup> У многе велелепне грађевине Соломоновог доба, које су и саме по себи биле средство династијске пропаганде и показатеља снаге и богатства централистичке државне управе,<sup>22</sup> били су уграђени не само крв и зној страних радника, често робова задобијених у ратним походи-ма, или потчињених хананских староседелаца, већ крв и зној Израилаца који су били приморани на присилни рад, кулук (1Цар 5:13; 9:20-22; 11:28; 12:10-11). То је изазивало незадовољство, па чак и револт обесправљеног народа, и Соломон је био свестан и који је довео до коначног и никад превазиђеног слома уједињеног царства древног Израила (1Цар 11-12).<sup>23</sup>

У овом периоду развија и тзв. „династијско“ или „државно“ бојословље коренима повезано још са царем Давидом и истицањем *месијанској карактиера* Давидове династије. У Соломоновом времену „царско богословље“ почиње да служи као средство оправдавања „неопходности“ његове репресије посредством истицања значаја његових достигнућа. Овакво *државно бојословље* или богословље „одозго“, изазвало је и формирање другачијих богословских исказа, тзв. богословља *одздо* или „богословља потчињеног народа.“ Један од исказа који се могу повезати са тим народним богословљем је реинтерпретација древне приповести о Каину и Авељу. Она је у новим околностима обликована као својеврсна критика царског богословља.<sup>24</sup>

<sup>20</sup>) Цон Дрејн, 121.128.

<sup>21</sup>) Мајкл Д. Куган (ур), 286 уп. Samon Sibag Montefiore, 63-64.

<sup>22</sup>) Мајкл Д. Куган (ур), 286.299.

<sup>23</sup>) Дејвид Ц. Голднерг, Цон Д. Рејнер, 45-46; Мајкл Д. Куган (ур), 313-318; Samon Sibag Montefiore, 68-69; Šarl Etinger, 41-43; Цон Дрејн, 128-130.

<sup>24</sup>) 1Цар 11 је поглавље које може да се схвати као сажета рефлексја *народне бојословске крийишке* Соломона и *царској бојословља*. Библијски писац истиче критику Соломоно-

Наизглед доминантна подела коју видимо у приповести је подела на ратаре и сточаре. То, међутим, није једина подела, нити најзначајнија уколико приповести приступимо из ове перспективе. У епилогу приповести, Каин се повезује са градским (урбаним) животом, насупротив руралног (сеоског) живота повезаног са Авељем. Каин је, стога, прототип градског система, система који води у форме друштвено-политичког живота које подразумевају политичку доминицију, владарску централизацију и друштвено раслојавањање које је у супротности са принципом егалитаризма изведеним из савеза.<sup>25</sup>

Државно богословље Јерусалима, (богословље одозго) су обликовали виши слојеви друштва. Они су били усредсређени на несумњиве позитивне стране Соломонове владавине који су се могли уочити уколико је посматрач усмерен на урбану, градску, перспективу. То је легитимна перспектива и библијски редактори је нису одбацили. Напротив, они величанственост Соломонове владавине и његово богатство приказују у хиперболичним описима (1Цар 5-7;10).<sup>26</sup>

Ипак, они су били свесни да то није једина перспектива и да би њено фаворизовање израилском друштву изједначило са постојећим древнооријенталним империјама. Зато они допуштају да уз то, по њима у извесној мери потребно, државно богословље функционише

---

вог идолопоклонства које повезује са екстремном полигамијом која је обележила царски двор тог доба (1Цар 11:1-8). Треба имати на уму да је харем древнооријенталних владара био и својеврсни *сџајбусни симбол* те да је библијска критика није усмерена само (можда чак ни првенствено) ка полигамији као таквој (и Давид је био полигамиста), већ као најпрепознатљивијем изразу *дворске* и уопште *административне* раскоши тог доба. Занимљиво је да је крај поглавља посвећен Јероваоу, дворском службенику Соломоновом који постао политички дисидент. Треба приметити да је његов политички аганжман (због којег је морао да бежи пред Соломоном) повезан са пророчким покретом, будући да га *Ахија силомљанин* увео у ова дешавања можда као неког које био упознат са *сџањем на шерену*, односно тешким положајем руралног становништва које је својим плећима износило Соломонове подухвате (1Цар 11:27-30). Уколико се сагледају из ове перспективе, Господње речи које пророк износи као осуду Соломона „*ево исцвринућу царство из руке Соломонове... јер остиваше мене и покљонише се Асџароји... и не ходише ђушевица мојим чинећи шџа је ђраво ђреда мном... као Давид оџац њеџов* (1Цар 11:31-32) могу да се схвате као сажетак *доџословља одоздо*, богословља потгљачених и обесправљених. Приметна је сличност између ових пророчких речи упућених Јероваоу преко пророка и речи којима се раније Господ обраћа самом Соломону (1Цар 11:11-13), можда преко истог пророка као гласноговорника бројних незадовољника.

<sup>25</sup>) Мајкл Д. Куган, 312.

<sup>26</sup>) Мајкл Д. Куган, 263.

и богословље израилског *народа земље*, богословље потлачених. У том народном богословљу, потлачено сеоско становништво се идентификује са Авељем који је пострадао од руке свог брата, првог градитеља града. Авељ, постаје прототип јудејског пастира.

Насупрот њему, Каин је родозачетник градског начина живота и то постаје, после убиства свог брата као луталица којем земља одбија да да свој род. То су разлози основања града. Каин је, осим тога, предак Ламеха, првог дигамисте, насилника неумереног у освети, и на неки начин *зајонетних синова Божијих* чији је грех (изнова као понављање првородног греха<sup>27</sup>) узрок деструктивног потопа који је готово затро човечанство. Историја се понавља и после потопа. На крају библијске праисторије сусрећемо се са *јрвним силником (велможом) на земљи – Невродом*, очигледно човеком који је вешто баратао оружјем и који је родозачетник идеје о изградњи града и куле чији врх *досеже небо* (Пост 11). Овај закључни наратив библијске праисторије (Пост 1-11) има снажне ванбиблијске рефлексије које потенцирају управо нехуманост као основну карактеристику градитеља Вавилона.<sup>28</sup> Овако сагледана порука библијске праисторије чини се јасном. Први део Постања указује да деструкција, преврат и насиље са својим катастрофалним последицама почињу од *силника*, који су по правилу повезани са теденцијом ка урбанизацији. Каин је погодан архетипски образац за Соломона, владара који се прославио градитељским подухватима и урбанизацијом која је за последицу имала насиље над становницима руралних области. Библијска мисао је несумњиво памтила и то да је почетак његове владавине обележен братоубиством и „крвавим свођењем рачуна“, а која се наставила у деспотском владавином која је подразумевала насиље над руралним деловима друштва. Глас овог *бојословља одоздо* вероватно је нашао свој израз у критици коју на Соломонову владавину упућује пророк Ахија (1Цар 11:29-41).<sup>29</sup>

У извесном смислу библијски писац је *антицивилизацијски оријентисан*, али не у смислу *антикултуре*, већ у сталном указивању на оне негативне, а цивилизацији инхерентне, аспекте друштвеног развоја (насиље и жртвовање других зарад *ојшнїеї добра*).

<sup>27</sup>) Diego Arenhoevel, 80.

<sup>28</sup>) Robert Grevs, 110-115.

<sup>29</sup>) Samon Sibag Montefjore, 63 уп. Драган Милин, 56-57.63-64; Џон Дрејн, 120.

Библијски писац као да поставља питање, веома актуелно и данас, ако је жртва зарад *ојшїеї добра* и *дољеї суїра* неопходна да ли може да буде другачије распоређења, односно да ли део тог жртвовања могу да поднесу и они који жртву захтевају у име *ојшїеї добра*? Соломон несумњиво уздиже и изграђује јудео-израилско царство. Да ли је, међутим, неопходно да то царство буде утемељено на репресији према обичном становништву? Приповест о Каину и Авељу се одлично уклапа у овакав образац.

### 3. *Наїраї ка шексїу їрїїовесїи*

Без обзира који редакторски контекст изаберемо, оно што је битно је да се усредсредимо на сам библијски текст и да у њему покушамо да пронађемо одговоре на бројна питања која се приликом првог читања текста јављају.

#### 3.1. *Најчешћа їїїїања*

Усредсредимо се на сам текст. Једна од првих ствари коју читалац препознаје јесте свакако завист која је Каина навела да почини братоубиство, узрокована Божијим прихватањем Авељеве и неприхватањем Каинове жртве. То нас суочава са низом питања: зашто Бог прихвата жртве једног, а не и другог Адамовог сина? Како су они знали (препознали) божанско прихватање жртве? И сл. Одговор на друго питање је углавном повезан са веровањем да је у најранијем времену огањ са неба сагоревао жртву откривајући да је она прихваћена од Бога (види: наратив о пророку Илији и Вааловим свештеницима, 1Цар 18:38). Ово схватање је присутно код отаца цркве (Теодорит, Јефрем Сирин, Јован Златоусти), али је била непознато у јудејској егзегези све до средњег века те се не може пронаћи ни у ранијим равинским тумачењима ни код Филона или Флавија.<sup>30</sup>

Прво питање је најчешће и најтеже питање које је у историји тумачења довело до разноликих одговора, вероватно што у самом

---

<sup>30</sup> A. Louth & M. Conti (eds.), *Genesis 1-11, Ancient Christian Commentary on Scripture OT, vol. 1*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001, el.ed.; Gerhard Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vols. 1-10, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976, el.ed.; G. J. Wenham, el.ed.; Tomas Hewitt, *Poslanica Hebrejima y Novozavjetni komentari*, Novi Sad, Dobra Vest, 1990, 150.

библијском тексту се одговор не даје. Један од одговора је да су Авељеве жртве и дарови били *узорни* (односно да на жртву приноси *најбоље*). Чест одговор је Божије познавање *људској срца* тј. Бог је препознао Авељеву искреност, побожност, љубав и веру и неверовање, злобивост и неискреност Каина. Јефрем Сирин сматра да се Каин *расрдио*, али не због одбијања својих дарова, јер да је тако могао би да се исправи подражавајући Авељеву *жртву у вери*. Уместо тога, Каин се расрдио зато што је Бог прихватио жртву његовог брата. Каин је свој бес требало да замени тугом (покајањем), али није то учинио, већ *уместио да се њојрави, иако да жртва која му је одбијена буде њриваћена, Каин њринесе удистиво на жртву Ономе, којем је раније њринео жртву у немару*.<sup>31</sup>

Треба, ипак, имати на уму да је сам библијски текст, макар када говоримо о тексту старозаветног наратива, не даје одговор на ово питање, као ни на питање начина на који се манифестовало божанско прихватање жртвених дарова, те ни на питање природе Каиновог знака, које је такође, било интересатно тумачима кроз историју. Одговори који нам се намећу, стога, представљају резултат тумачења библијског наратива у којем је заправо најзначајније не оно што није речено (а што често одвраћа нашу пажњу) већ оно

---

<sup>31</sup>) Ово тумачење, доминатно у патристичкој егзегези; своје дубоке корене има у јудејској мисли и вековном тумачењу које је свој израз нашло код Флавија и Филона. Тако Флавије (који Авеља сврстава међу једног од седам људи који је подигао *њраведни олтар* попут Адама, Авраама, Мојсеја...) је сматрао да је вредност Каинове жртве, будући да је принео плодове земље, била мања од вредности Авељеве жртве који је принео *њрвине сјада* (те да то што је принео мање вредну жртву, открива Каинову ароганцију или макар немар, као и недостак љубави према ближњем, погрешно настројење срца). Према неким тумачењима разлог је био то што насупрот Авељевог приноса, Каинова жртва није била крвна. Сам текст Писма, међутим, не открива разлог због којег је Каинова жртва непогледана. Још мање се из текста може ишчитати схватање по којем би се Каин унапред могао представити као *нечистиј, злочестиј, лејалистија*, а његова жртвена понуда као *њриваћива*. Чини се, заправо, да опис жртава Каина и Авеља указују на корпус прехрамбених производа Израила, будући да су Израилци (за разлику од других народа као жртвени материјал приносили само оно што су користили у сопственим обедима). Diego Arenhoevel, 80; Gerhard Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, ed.ed; A. Louth & M. Conti (eds.), *Genesis 1-11, Ancient Christian Commentary on Scripture OT, vol. 1*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001, ed.ed; Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу Посијања и Књигу Изласка*, Крагујевац, Каленић, 2013, 58-60; G. J. Wenham, ed.ed; Derek Kidner, 75; Дејвид Еткисон, 123-124; Lores Tarner, 64; Celestin Tomić, 194; Adalbert Rebić, 198; Fred Skolnik (gen.ed), *Encyclopedia Judaica, vol 1*, 245; Рицард Роццс, *Историја Сјапој завейта, ѡрвих 4000 јодина, књига 1*, Београд, Иконос, 2019, 27-27.38-39; John W. Flight, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament*, 172-173.



што јесте речено, те да тек када уочимо поруку написаног можемо да предпоставимо оно смисао онога што писац није исказао. Зато је можда најбоље да тумачење текста започнемо уочавањем његове структуре и препознавањем карактера протагониста радње.

### 3.2. Структура текста и карактер протагониста.

Структура текста састоји се од приповедног пролога (Пост 4:1-2а) којем следи петоделна целина у којој се смењују наративне и дијалогске потцелине које обликују структурални хијазам.<sup>32</sup>

У главном делу наратива постоје три протагонисте. То су Каин, Авељ и Јахве. Авељ је *привремено* протагониста који нестаје са сцене и активан је само у првој потцелини, и то заједно са Каином. То је, истовремено, сцена у којој је Јахве пасиван као протагониста наратива (посматрач).<sup>33</sup> Насупрот томе, Каин је најактивнији протагониста радње који је пасиван управо у последњој потцелини у којој је Јахве приказан активни протагониста радње. Јахве је покретач радње у две дијалогске потцелине у којима поставља питања Каину. Средишња целина (наративно-дијалогска) укључује активног протагонисту (Каина) и пасивног Авеља који га беспоговорно следи одлазећи у смрт. У главном делу наратива, једини протагониста који остаје потпуно нем (тј. никада не проговара) је Авељ.

### 3.3. Развој приповести

Приповест се развија постепеним равијањем напетости која је најављена већ у уводним стиховима позиционирањем синова првог људског пара (Каин као фаворит Еве – Авељ сенка брата, Каин ратар – Авељ сточар). Нови степен напетости досеже се у првој (наративној) потцелини.

#### 3.3.1. Прва наративна потцелина

Почетни израз (*после некој времена...*, Пост 4:3) каткад се схвата као одредница која сведочи о неком примодијарном празнику са

<sup>32)</sup> А Наратив (Пост 4:2б-5)

Б Дијалог (Пост 4:6-7)

В наративни дијалог (Пост 4:8)

Б' дијалог  
G. J. Wenham, ed.

А' Наратив

<sup>33)</sup> G. J. Wenham, ed.

којим је приношење жртава било повезано. Сам чин жртвовања описан је изразом *донеџи* који се често употребљава у култном контексту (нпр. Лев 2:2.8). Жртве одговарају занимањима приноситеља. Каинов дар се означава изразом којим су означаване легитимне бескрве жртве (Лев 2), када се говори у култном смислу, односно дарове нарочите вредности када се односи на секуларну сферу (Пост 32:14.19; 43:11).<sup>34</sup> Божанска реакција на принете жртве води даљем расту напетости који се описује напоменом о Каиновом гневу (махнитости, уп. 1Сам 18:8; Нем 4:1; уп. Бр 16:15; 2Сам 3:8). На први поглед, њоме се мења перспектива и Каин, који је фаворит родитеља долази у други план, док Авељ бива фаворизован. Из перспективе Каина, и многих *неуџралних* посматрача приповест се развија у забрињавајућем правцу.<sup>35</sup>

### 3.3.2 Друџа џоџцелина - џрви дијалоџ

Описана сцена заправо је дијалог у којем се не открива Каинов одговор на Божије питање којим целина почиње, баш као и у случају другог дијалога (четврте потцелине, Пост 4:6).<sup>36</sup> Божије питање „*зашџџо џи се лице џроменило?*“ (уп. Јов 29:24 и Јер 3:12) открива да је човек рано уочио значај невербалне комуникације унутар које нарочито место припада тзв. фаџијалној експресији. Израз *лице* спада и ред најзначајнијих израза у библијској књижевности и представља један од два најзначајнија термина ове библијске приповести, којем ћемо се вратити у наставку текста. На овом месту ћемо приметити само да јеврејски текст користи веома комплексан израз којим се описује *џромена* или *џаџ* Каиновог лица које је постало *намрџођено*.<sup>37</sup>

После првог опомињућег питања (којим се Каин подстиче да промисли о својим осећањима, као и греху који та осећања могу да породе),<sup>38</sup> Бог упућује друго питање (*ако чиниш добро нећеш ли ми диџџи мио*) којим Каина подстиче на правилан избор и којим сугерише да упркос „неприхватању Каинове жртве“ постоји могућност

<sup>34</sup>) G. J. Wenham, el.ed.; Derek Kidner, 75.

<sup>35</sup>) G. J. Wenham, el.ed.; Thomas L. Brodie, 153.

<sup>36</sup>) G. J. Wenham, el.ed.

<sup>37</sup>) Derek Kidner, 76.

<sup>38</sup>) Derek Kidner, 75.

да сам Каин буде прихваћен. Као и у првом питању, употребљен је вишезначан израз *мио, ујодан*, коме ћемо се вратити доцније. Овде ћемо напоменути само да је једно од значења употребљеног израза *ведар, осмехнуи*, чиме се обликује ранија супротстављеност намргођености Каиновог лица (Пост 4:7).<sup>39</sup> Двоструком питању следи двоструки божански исказ у којем се изнова смењују опомена и охрабрење обликујући на тај начин структурални паралелизам читаве потцелине.

У опомени се по први пут сусреће израз *ірех* који је описан као склупчана звер која вреба из заседе, крај прага, чиме прави посредна алузија на позицију коју змија има у Пост 3. Коначни подстрек Каину је дат условним прихватањем његовог првородства (*иши си му сјарији*) уколико то првородство не гледа само као могућност остваривања нарочитих права, већ и прихватања нарочитих одговорности. Први дијалог открива божанску наклоност и благост према Каину, жељу да га уздигне, насупрот паду његовог лица. Иронично, иако се Бог чини дистанцираним од Каина, он са њим разговара, опомиње га и подстиче на исправну одлуку, пружајући му шансу коју сам Каин није пружио свом млађем брату.<sup>40</sup>

### 3.3.3. Трећа *иош*целина – нарајивно-дијалогска јединица

Протагонисти ове, средишње, потцелине у којој се на ванредно успешан начин комбинују наративна и дијалогска форма, су Каин и Авељ. При томе, Авељ је једноставно саговорник старијег Адамовог сина и онај који помирљиво следи његов позив. Каин, дакле, и поред божанске опомене, дозвољава да се његов донекле и разумљив гнев, развије у плански остварен злочин. Његов позив упућен брату Авељу *хајдемо најоље* (Пост 4:8) могуће да је био заправо покушај да своју жртву удаљи са места жртвоприношења и тиме, макар се надао, са места божанске присутности.<sup>41</sup>

<sup>39</sup>) Derek Kidner, 76; Celestin Tomić, 196.

<sup>40</sup>) Томић и Ребић сматрају да библијски писац овде користи митолошку парадигму алудирајући на *Радису*-демона који у врелим поподневним сатима вреба на прагу и прозорима односећи децу која заспу на тим местима. Adalbert Rebić, 199; Celestin Tomić, 196 уп. G. J. Wenham, е.ед; Thomas L. Brodie, 154; Дејвид Еткисон, 128.

<sup>41</sup>) Према неким вандиблијским јеврејским митовима, спор око места жртвоприношења био је један од узрока братоубиства. Према овим схватањима, Каин је помислио да је разлог због којег су Авељеве жртве приваћене, а његове не, место на којем је Авељ прино-

### 3.3.4. Четврта пошцелина – други дијалог

Други дијалог приповести о Каину и Авељу веома подсећа на дијалог Бога и Адама из Пост 3. Божанско питање којим се човек наводи на покајање<sup>42</sup> је у основи оба дијалога, али реакција човека на то питање открива прогрес у деструкцији почев већ од чињенице да Пост 3 говори о Адаму који већ својим скривањем, открива (и донекле признаје) свој чин, док Каин чини обратно – скрива чин (братоубиство) постављајући питање *зар сам ја чувар браћи својеја?* (Пост 4:9). Свакако, овде је приметан прогрес и у смислу покрета од личног питања (Адаме, где си?) ка питању које сугерише друштвени контекст, односно одговорност. Такође, питање није упућено на месту жртвоприношења, пред олтаром, већ у пољу, природном окружењу, „на радном месту“ Каина. Питање којим Каин одговара обликовано је, употребом бираних израза, као својеврсна иронија јер израз *чувар* у Писму се често користи да опише пастирско занимање (уп. Изл 22:6.9; 1Сам 17:20) повезано са Авељем, тако да Каин практично пита *зар сам ја чувар (ѿасѿир) ѿасѿира (чува-ра)?* Наредне Божије речи *крв браћи ѿвојеја виче* (Пост 4:10) представљају ехо читавог богословља Старог завета или макар његовог култног дела у којем је крв есенција (супстат) самог живота (уп. Лев 17:11). и оног који захтева божанску реакцију на неправду и угњетавање (Пост 9:5, Изл 14:10; Изл 22:22-27; Суд 4:3; Пс 34:17-18; 107:6.28; Ис 5:7; 19:20). Нови завет наставља ову мисао, потпуно се ослањајући на старозаветне концепте (Лк 18:7.8; Отк 6:9-10).<sup>43</sup> Недуго потом израз *крв* се понавља у речима које описују земљу која је *ошворила усѿа своја да ѿрими крв браћи ѿвојеја* (Пост 4:11).<sup>44</sup>

Структурално, овај исказ је паралелан опису греха склупчане звери која вреба плен која доминира првим дијалогом (Пост 4:7), док терминолошки у кратком интервалу понавља употребу израза *крв* показујући да је он један од кључних у овој старозаветној приповести. Коначно, Каин је суочен са последицама свог чина. Живот скитача и луталице о којем се овде говори није бедуински живот номада, већ усамњенички прогнанички живот без породице,

сио жртве. Derek Kidner, 76, Robert Greys, 82.

<sup>42</sup> Свети Јефрем Сирин, 61.

<sup>43</sup> Derek Kidner, 76; Дејвид Еткисон, 129.

<sup>44</sup> G. J. Wenham, ed.; Derek Kidner, 76; Дејвид Еткисон, 130; Lores Tarner, 66.

мира и спокоја, лишен и плодова земље који су били главни извор преживљавања човека који је на самом почетку приповести означен као ратар.<sup>45</sup>

Каинов одговор на Божију пресуду структурално затвара паралелу са другим наративом употребом истог израза. У том првом дијалогу можда је свесно изостављен Каинов одговор на прво Божије питање *зашто ти се лице ѝроменило* (Пост 4:6), али се одговор посредно даје у дијалектичкој напетости овог дожанског питања о људском лицу и људског закључка о Божијем лицу: *џераиш ме исѝред лица ѝвоѝа* (Пост 4:14). Непосредно, израз можда је формиран да нагласи удаљавање од Едема као архетипског светишта којем крвник нема приступ (као што братоубица Авесалом није отишао у Јерусалим, већ у Хеврон, уп. 2Сам 15:7-9),<sup>46</sup> али устрашеност која је последица овог *ѝроѝонсѝва* указује да се то удаљавање од лица Божијег, ипак, мора сагледати у контексту ширег семантичког значења речи *лице* које је, такође, један од кључних термина овог наратива. Сама приповест, предма је структурални (спољашњи) врхунац досегла у средишњој (наративно-дијалогској) потцелини, свој истински врхунац доживљава управо у овој, другој дијалогској средини о чему сведочи управо то што осим два већ наведена кључна термина приповести (лице, крв) у њему се сусрећемо и са трећим и, заиста, неоспорно најзначајнијим термином приповести *браѝ*.

Употреба три кључна израза наратива, у једној релативно краткој потцелини сведочи о њеној богословској и психолошкој бременитости, као и литерарном значају који се њом досеже. На неки начин, у тој потцелини је дато „разређење“ или макар „порука“ наратива. Пре него се усресредимо на тај моменат укратко ћемо се осврнути на последњу (наративну) потцелину приповести.

---

<sup>45</sup> *Земља наидска* не односи се на неко нарочито место на мапи света, већ описује Каиново стање, његов немир и бесциљност у моралном хаосу док не признаје своју одговорност према брату или према Богу, наидска земља је земља изолације и отуђења од човека и од Бога. То је земља која је примила братску крв. Међутим, није то земља која је проклета, као у адамовом случају, већ је онај који се залио том крвљу проклет. Приповест о Каину не открива само прогресију греха, већ и његових последица. Loges Turner, 67.69; Adalbert Rebić, 200-201; Celestin Tomić, 198; Fred Skolnik (gen.ed), *Encyclopedia Judaica*, vol 4, Jerusalem, Keter Publishig House, 2007, 340-341.

<sup>46</sup> G. J. Wenham, ed.ed; Дејвид Еткисон, 133.

### 3.3.5. *Пей̄а й̄о̄ӣцелина – дрӯӣи нарай̄иив*

Библијска приповест се завршава описом Каина који одлази у земљу лутања, немира и неспокоја „источно од Едема“ где оснива породицу и град. Овом архетипском епилогу следи закључна наративна целина чији су протагонисти Каин (као потпуно пасивни учесник дешавања) и Јахве као активни карактер потцелине. На тај начин, ова наративна целина се структурално ставља као антитеза првој наративној целини у којој је Јахве пасивни (или макар реактивни) карактер, насупротив Каина који је активан.<sup>47</sup> Јахве наговештава седмоструку освету за Каина и ставља знак заштите на њега. Мотив Каиновог знака је, свакако, веома интригантан и у митологији,<sup>48</sup> светској књижевности и друштвено-историјским догађајима је различито тумачен и (зло)употребљаван. Треба, ипак, имати на уму да нам библијски писац не открива природу Каиновог знака, да израз можемо протумачити једино у терминолошкој паралели са другим приповестима библијске праисторије.<sup>49</sup>

### 4. *Кључни й̄ермини нарай̄иива*

Једно од основних начела тумачења библијских приповести, нарочито уколико им се приступа из перспективе методологија тзв. *истраживања историје израза и моџива* је уочавање израза који су од нарочитог значаја за аутора/редактора наратива. Поступак који се уобичајено примењује у намери да се то учини јесте трагање за изразима који се понављају у приповести и који, стога, имају нарочит значај за писца. Други корак је истраживање семантичког значења уочених израза у самом наративу, али и ужем или ширем контексту библијских приповести, списа или канона у целости. Руководећи се

<sup>47</sup> G. J. Wenham, *el.ed.*

<sup>48</sup> Robert Greys, 85.87.

<sup>49</sup> Према неким схватањима *знак* из Пост 4, има паралелу у којој одећи из Пост 3, међутим, терминолошки веза се не може успоставити на овом нивоу. Израз *знак* враћа нас на приповест о стварању где се небеска тела јављају као *знаци* времена. Са друге стране, дуга, у каснијим приповестима библијске праисторије се јавља као знак савеза Бога и његове заштите човека (9:13). На неки начин, Бог нуди Каину могућност новог стварања, па и савеза. Овај, изворно позитиван израз, у доцнијим реинтерпретацијама поприма негативни карактер. Thomas L. Brodie, 154; G. J. Wenham, *el.ed.*; Lores Turner, 67; Adalbert Rebić, 201; Fred Skolnik (gen.ed), *Encyclopedia Judaica, vol 4*, Jerusalem, Keter Publishig House, 341-342.

овим интерпретативним начелима, уочавамо да у приповести о Канину и Авељу постоје изрази које аутор користи по два пута, и један који користи седам пута. Упознајући се са њима и са начином њихове употребе у конкретном библијском наративу, можемо да стекнемо сазнања која ће нам значајно помоћи у формирању интерпретативног кључа неопходног за разумевање ове приповести.

#### 4.1. Крв

Један од израза који се два пута понавља у овом библијском наративу је крв. Библијски писац га користи у другом делу приповести говорећи о *крви брајиа која виче*, као и о проклетству братоубице на земљи која је *оћворила уста да њрими крв...* (Пост 4:11).

За библијског писца крв није само нешто битно за живот, већ нешто у чему је средиште живота, због чега је употреба крви забрањена у исхрани (осим у изузетним случајевима, нпр. 1Сам 14:32-34) као и њено проливање (Пост 9:4-7; Изл 20:13; 21:23-24; Лев 17:10-16; 24:20-21 Пнз 12:15-18; Пнз 19:21; 1Сам 14:32-35; Дап 15:23-29). Сам израз *крв* је често коришћен да се опише насилна смрт (Мт 23:30-35; 27:4-8, 24-25; Јевр 12:4; Отк 6:10; 17:6; 18:24; 19:2) која *њрља* земљу и тражи освету (Пост 9:5-6 уп Пост 4:10; Бр 35:33 Пс 9:12; 79:10; 106:38; Пост 37:26; Ис 63:1-3; Јзк 24:7; Јов 16:18; Дап 2:19-20; Отк 6:12; 8:7, 9; 11:6; 14:20; 16:3-6 уп. Изл 7) или за коју су криви они који су умрли (ИНав 2:19; 2Сам 1:16 уп. Мт 27:24-25; уп. Дап 5:28; 18:6; Дап 20:26), те постоји и *крв осветије* (Бр 35:19, 21; Пнз 19:6.12 уп. Пнз 21:1-9; 32:43; 2Цар 9:7; Пс 9:12). За оне који су се намерили на убиство говорило се да траже крв (Ис 1:15; 59:3 уп. 2Сам 4:11; Бр 35:30-34), а потказивачи као они који су *издали крв њраву* (Мт 27:24). Проливање крви било је општи синоним терора и несреће (1Дн 22:8; 28:3; Изл 7:14-24; Ис 34:3; Јл 2:30-31), док су се ратне победе описивале сликама *њрања сћојала у крви* (Пс 58:10). Предма се проливање крви у рату није сматрало убиством, ипак је могло бити препрека за пуноправно учешће у култу (1Цар 2:5; 1Дн 22:8). Заправо *њечење крви* макар и у природним околностима било је препрека учешћа у култу (Лев 12; 15; уп. 18:19). Каткада када пророци говоре о националној кривици која води у погибао користе и израз крв (Ис 1:15; 4:4; Јзд 7:23; 9:9; Ос 1:4; 4:2, Мих 3:10; Ав 2:8.12.17). Неоправданим крвопролићем сматрало се

и безразложно убијање животиња (Лев 17:4) иако је старозаветни култ био *култи крви* у правом смислу те речи.

Последњи моменат је од нарочитог значаја за разумевање конкретне библијске приповести будући да је она *жривена* приповест. Жртвоприношење, које је укључивало и крв, сматрало се неизоставним делом празничних свечаности (Изл 12:7), посвећења (Изл 12:13.23 14; 19:34-37; 29:19-21; Лев 1-8; Лев 14; 17:11; Јзк 43:20), склапања савеза (Изл 24:6-8 уп. Пс 50:5; Зах 9:11), очишћења (Лев 16). У Старом завету се говорило о *крви њрожда* тј. црном вину које је било део жртвеног култа (Пост 49:11; Пнз 32:14 уп. Пнз 32:38 уп. 32:42; Ис 49:26; 63:2-3; Јзк 39:19; Јл 3:13). Није, стога, чудно што у Новом завету вино постаје супстрат Христове крви са којом се као *антихристом* повезује све оно што се са крвљу повезивало у Старом завету (Мт 26:28; Мк 14:24; Лк 22:20 уп. 1Кор 10:16; 11:25.27). Христова жртвена крв је, стога, крв новог савеза, опроштења греха (Мк 14:24; 1Кор 11:23-29; Јн 6:53-56; 19:34-37; 1Јн 5:6-8; Јевр 9-10; Рим 3:24-25; 1Кор 5:6-8; 1Пт 1:18-19; Отк. 5:6-14; 7:14) и премда се у идиому *месо и крв* може користити за означавање људске слабости (Мт 16:17; 1Кор 15:50; Гал 1:16; Еф 6:12 уп. Јн 1:13; Проп 14:18; 17:31уп. Јевр 2:14) она доноси оправдање и средство је откупљења (Рим 3:25; 5:9; Еф 1:7; 2:13, Отк 5:9) и очишћења (1Јн 1:7; 5:6-8). Крв се схвата и као апокалиптичко знамење, односно као симбол есхатолошких невоља које ће задесити становнике земље (Јл 2:31; Дап 2: 20; Отк 6:12 уп. Изл 7:17; Отк 8:9; 11 :6; 16:3) као и последњег суда (Отк 14:19 уп. Ис 63: 20). У Новом завету, ипак, а нарочито у посланицама апостола Павла доминантан израз је *Христова крв* и он постаје синоним Христове жртвене смрти и њених последица по спасење човека које се описују у категоријама откупљења, помирења и (новог) савеза који се схвата као испуњење старосавезних најави датих посредством жртвеног система у којем је крв имала централни значај. За нас је занимљиво да аутор Посланице Јеврејима, који развија *догословље Христовој свешћенства* и *Христове крви* колико у категоријама Старог завета толико и у инсистирању у надилажењу тих категорија, пореди Христову крв са Авељевом и то на такав начин да се спаја мотив *невиној мучеништва* и *свесној саможривовања* (Јевр 12:24).<sup>50</sup>

<sup>50</sup> P. J. Achtemeier, P. Harper & Row & Society of Biblical Literature *Harper's Bible dictionary*,



## 4.2. Лице

Попут израза *крв*, реч лице се два пута понавља у библијској приповести о Каину и Авељу. Она се јавља на њеном почетку, где се говори о *лицу човека* (Пост 4:5), као и на њеном крају где се односи на *лице Божије* (Пост 4:14). На тај начин, овај израз не само да обликује оквир читаве приповести, већ указује на основну динамику у складу са којом приповест треба да се чита.

*Људско лице* је један од значајних аспеката постојања самог човека као пуне личности (Јов 42:9 уп. Лев 19:32; Нем 2:2). Зато је *љунуши* у *лице* израз крајњег презрења и мржње (Бр 12:14; Пнз 25:9; Јов 30:10; Ис 50:6; Мт 26:67; 27:30). Човеково лице открива осећања гнева (Пост 4:6), очајања (1Цар 21:4; 2Цар 20:2 Ис 38:22) или стида (Ис 29:22 уп. Пс 44:15; Пс 69:7). Мудрост *јросветљује лице* (Проп 8:1 уп. ПрСол 17:24), а оно је показатељ радости (ПрСол 15:13), жалости, бола и агоније (Јов 16:16; Јер 30:6; Нм 2:11; Ис 13:8) или страха (Јл 2:6). Лице човека је екстаза, испуљење личности према спољњем свету и предма глумом и лицемерјем може бити злоупотребљено (Пнз 25:9; Јов 24:15; Мт 6:16; Мк 14:65; Дап 25:16) оно је поуздани медијум који посредује човекове намере, осећања, жеље и потребе. Лице је *човек у односу њрема*. Зато бити пред нечијим лицем или видети нечије лице значи бити у нечијој присутности (Јст 1:14 уп. Изл 34:29; Мт 11:10; Мк 1:2; 2Кор 3:7). Ускраћивање изласка пред *лице* означава прекид комуникације и губитак благонаклоности (Изл 10:29). Одвратити лице од саговорника означава спремност на сукоб (2Дн 35:22). Насупрот тога, погледати на нечије лице или дозволити да неко седи пред твојим лицем означава став благонаклоности и прихватања (Пост 43:34; 1Сам 25:35 уп. 1Сам 1:18). Виђење лица вољене особе је извор радости и мира (Пост 48:11 уп. 1Сол 3:10), док са друге стране бежи испред лица прогонитеља (Пост 32:21; Изл 2:15).

---

San Francisco, Harper & Row, 1985, el.ed; T. D. Alexander & B. S. Rosner, *New dictionary of biblical theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001, el.ed; M. Easton, *Easton's Bible dictionary*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, el.ed; A. C. Myers, *The Eerdmans Bible dictionary*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987, el.ed; D. N. Freedman, A. C. Myers, & A. V. Beck, *Eerdmans dictionary of the Bible*, 2000, el. ed; D. R. W. Wood, InterVarsity Press, 1996, el. ed; R. F. Youngblood, F. F. Bruce, H. R. Karrison, & Thomas Nelson Publishers *Nelson's new illustrated Bible dictionary* Nashville, T. Nelson, 1995, el. ed; W. A. Elwell, & P. W. Comfort, *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001, el. ed; Радомир Ракић, 543; Colin Brown (gen.ed), Michigan, Grand Rapids, 220-223.

Покривање лица означава позицију скромности, туге, устрашености и срамоте (Пост 21:65; 2Сам 19:4; 1 Цар 19:13; Ис 6:2; Јзк 12:12 уп. Јзк 7:18; Пс 83:16; Јер 51:51) стављања под смртну пресуду (Јст 7:8 уп. 2Цар 8:15). Туга може бити изражена сузама приликом сусрета *лицем к лицу* (2Цар 8:11; 13:14) те ће, стога, оне бити уклоњене са сваког лица (Отк 7:17; 21:4). Сакаћење лица је спољашњи знак губитка и жалости (Лев 21:18, 2Сам 19:4–5). Окретање лицем *према* може да значи избор правца кретања (Бр 24:1; Јл 2:20 уп. Дн 11:17.18.19.20), каткад и у освајачком походу (2Цар 12:17), позицију сусрета и благосиљања (1Цар 8:14; 2Дн 6:3), али и изрицања пресуде (Јзк 21:2; 35:2). Пасти лицем означава израз је дубоког поштовања и потпуног предавања *милости* онога пред којим се човек клања (2Сам 9:6; 14:22; 1Цар 18:7; 1Дн 21:21; Јзк 1:28; Лк 5:12 уп. Пост 17:3.17; Изл 3:6; Бр 16:4; ИНав 5:14; 7:6.10; 1Цар 18:42). Насупрот тога, комуникација лицем к лицу је комуникација међу равноправнима (2Дн 25:17). Лице слично муњи симболише оностраност небеског гласника/човека из Данилове визије (Дан 10:6 уп. Лк 24:4) или Јовановог виђења (Отк 1:16).

Лице Божије, попут лица људског, представља самог Бога у *односу према* свету, народу и човеку. Божански благослов долази кроз светлост лица Јахвеовог (Бр 6:25-26; Пс 31:15-17; 44:3; 67:1; 80:3-4 уп. Дн 9:17 види и Пс 119:135 уп. 4Јзд 7:55). Зато безаконици своја дела врше у нади да је *Господ окренуо лице своје и да не види* (Пс 10:11). Лице Божије иде пред народом је његов водич, браник и заштитиник (Изл 33:15). У односу према Богу, људско срце склоно идолопоклонству спољашњи израз има у *сјављању према лицу* човека замке (Јзк 14:4.7). Окретање или скривање лица Јахвеовог од Израила или појединца (Пнз 31:17-18; 32:20; Пс 13.1; 27:9; Ис 8:17; 54:8) или одбацивање Израила од лица Јахвеовог (2Цар 17:18.23; 24:3.20; Ис 52:3) знак је његовог гнева, неприхватања богослужења. У том смислу је аналогно смртној опасности (Пс 143:7 уп. Лев 20:3; Пс 69:17; 102:2) која прераста у смртну пресуду кад Јахве окрене лице своје *насујрој* (Лев 17:10; 20:3 уп. Јер 21:10; 44:11). Зато страдалник каткад моли Господа ка окрене своје лице *насујрој* оних који га прогоне (Пс 17:13). Они који мрзе *лице Господње*, добиће плату у сопствено лице, као и они који подстичу друге на такво понашање (Пнз 7:10; 2Дн 19:2), јер грешити пред лицем Божијим је

чин непосредно против Бога (Ис 65:3). Ипак, грешник који се по-боји Господа може да *окрене лице своје* у потрази за њим (2Дн 20:3).

Основни животни мото верујућих је *изражење Лица Господње* и *поклоњење њим*, што најчешће има култни карактер (1Цар 8:38.44.48; 1Дн 16:11; Пс 27:842:2; 95:2; 105:4; 141:2). Скривање лица може да да буде знак уклањања и повлачења пред нечијом невољом (Ис 53:3 уп. Јзк 12.6). Насупрот томе, откривање лица Јахвеовог према страдалнику или страдалницима означава чин милости и крај страдања (Јзк 39:29 уп. 2Цар 13.23; Јов 42:8). Стога, човек у тренуцима туге и очајања, тренуцима блиским смрти, када се осећа остављеним и од самог Бога поставља питање: *зашто, Господе, одбацујеш душу моју и одвраћаш лице своје од мене* (Пс 88:14). Он своју наду у вечни живот изражава речима *ходићу њим* (Пс 116:9; уп. 16:11; 17:15; 41:12; 56:12; Јов 14:20: 33:26) са вером да Бог неће одвратити своје лице од поклоника (Пс 22:24 уп. Јов 14:20; 33:26). Понекад човек моли да Јахве окрене своје лице од његовог греха не тражећи одобрење греха, већ његово праштање (Пс 51:9). Кријући се од лица Јахвеовог човек се скрива пред Богом (Исл 33:14.15; Пс 68:1). Најнепосредније искуство богооткривења човек има кад се пред његовим лицем прикаже слава и доброта Божија (Исл 33:19; 34:5-6). Лице које томе сведочи одсјајује славу Господњу (Исл 34:29.30.33.35).

Напетост, међутим, постоји јер човек не може видети лице Јахвеа и остати жив (Исл 30:20). Чини се да, заправо, човек лице Божије препознаје у лицу другог човека, створеног по *слици* и *облици* Божијем (Пост 33:10 уп. Пост 1:27). Разрешење поменуте напетости у Старом завету се тек наслућује, а остварује у Новом и бого-човечанском лицу Господњем у које верни гледају *оискривеним лицем* преображавајући се у то исто *обличје* (2Кор 3:18 уп. Мт 17:2; Дап 6:15). Пунина тог искуства је есхатолошка стварност космичког богослужења (1Кор 13:12; Отк 22:3-4 уп. 2Кор 10:1; 1Сол 2:17; 3:10; 2Јн 12; 3Јн 14) у којем се коначно испуњује чежња човека за гледањем лица Божијег проткана кроз читав Стари завет и његово богослужење.<sup>51</sup>И непокајани грешници пунину свог иску-

<sup>51</sup> D. N.Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1996, el. ed; D. N. Freedman, A. C.Myers& A. V.Beck, *Eerdmans dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2002, el.ed; M.Easton, *Easton's Bible dictionary*. Oak Harbor, WA: Logos Research

ства имају у есхатону (Отк 6:16) када искуство започето Каином и његовим сажетком божанске пресуде *сага ме ѿѣраш ѿред лицем својим...* (Пост 4:14) досеже свој врхунац.

### 4.3. Крв, лице, дојослужење и еѿшика

Овде је значајно приметити да се библијски наратив о Каину и Авељу потпуно уклапа у дојослужбену аѿмосферу у којој је израз *лице* често употребљаван. Приповест је иницирана темом жртвоприношења, један од кључних термина је *крв* повезана управо са култом и у складу са тим треба разумети и дијалектику *лица људској* којим почиње приповест (Пост 4:6) и *лица Божијеј* којим се приповест завршава (Пост 4:14) као приповест о истинском (правилном) богослужењу. Правилност (истинитост) богослужења, посматрана из ове перспективе огледа се не у квалитету или врсти дарова, већ у начину на који се доживљава други човек створен да буде *лице Божије* у тварном свету. Оваква антропологија је у основи библијске етике.

Каин није имао намеру да згреши против Бога, да одбаци Бога и да прекине богослужбени контакт са њим, напротив. Он греши зато што жели да буде у богослужбеним контакту са Богом, жели да његове жртве буду прихваћене, без сметње које представљају жртве другог човека. Он жели да буде „сам са својим Богом“ и зато уклања препреку у лику другог човека суочивши се са основном истином - грех против човека је заправо истински грех против Бога. Немогуће је приступити Богу уколико другог човека и његов однос са Богом, доживљавамо као препреку за свој однос са Њим. Успех и срећа нашег ближњег не сме да буде препрека нашем успеху и срећи. Жртва и култ откривају позицију човекову, јер се без искрености и љубави увек претварају у своје наличје зрачећи завишћу и мржњом. Приступање олтару има смисла уколико су хоризонтални односи усклађени (Мт 5:23-24). Грех против човека

---

Systems, Inc, 1996, el.ed; A. C.Myers, *The Eerdmans Bible dictionary*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987, el.ed; D. R. W.Wood, *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press 1996, el.ed; L.Ryken, J.Wilhoit, T.Longman, C.Duriez, D.Penney, & D. G.Reid, *Dictionary of biblical imagery*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, el. Ed; W.Vine, & F.Bruce, *Vine's Expository dictionary of Old and New Testament words*, Logos Research Systems, 1996, el.ed; Colin Brown(gen.ed), Michigan, Grand Rapids, 585-587.

(друштвени грех) је корак даље, конкретизовање побуне против Бога, и док побуна против Бога замагљује слику Божију у човеку, други је убија. Сагледана из ове перспективе приповест о Каину Авељу постаје приповест о два типа људске личности. Авељ се показује као човек кога карактерише искреност, отвореност духа, поверење и усредсређеност на позитивне ствари у животу. Насупрот томе, Каин је окренут ка себи, несретан. Он успех другог сматра својим неуспехом, а то у њему рађа љубомуру, завист и мржњу.<sup>52</sup>

Овакво читање нас води усредсређењу на трећу кључну реч библијског наратива. И док израз *лице* уоквирује библијску приповест, реч *браћ* која се седмоструким понављањем у кратком библијском одељку показује несумњиво најзначајнијом, прожима целокупни наратив.

#### 4.4. Браћ

У Старом завету израз *браћ* је вишезначан. Њиме се означава физичко сродство (Пост 4; 4Мак 9:23; 10:3.15; 13:19.27), братство установљено кроз пријатељство (2Сам 1:26; 1Мак 12:10.17; 4Мак 13:23.26; 14:1) или верску групу, нпр. есене (1QS 6:10 CD 6:20; 7:1; 8:6; 19:18; 20:18; 1QM 13:1; 15:4; 1Qsa 1:18; 2:13 ср. JW 2.122), ближње или јеврејски народ као богослужбену заједницу (Пост 29.12 уп. Пс 22:22-23, Ос 2:1-3 уп. Ос 2:1). Каткада су се савезнички владари означавали као браћа (1Цар 9:13). Брат је термин за оног ко учествује у заједници чије односе одређује љубав (уп. Пс 133:1-3). Када се употребљава у категоријама племенског или националног сродства то је ознака савезне идеје егалитаризма.

Слична вишезначност карактерише употребу израза у Новом завету (Мк 1:16.19; Мк 3:31-35; 6:3; Јн 11:1-2, Дап 2:29.37; 3:17; 7:2; 13:15.26.38; 22:1; 28:17 уп. Мт 12:46-50; Лк 14:26). У раној цркви израз означава чланове заједнице (Јн 20:17; 21:23; Дап 1:15-16; 6:3; 1Сол 4:6 уп. 14:10, 13, 15, 21; 1Кор 6:5; 8:11-13; 1Кор 15:58; Флм 16; Еф 6:21; Кол 4:7, 9; Јк 1:9.16; 2:5; 1Сол 1:4; 2Сол 2:13; 1Јн 2:9-11; 3:12-17; 4:20; 3Јн 3.5.10) укључујући и оне из паганства (Дап 15:23), док се непријатељи заједнице означавају изразом *лажна браћа* (2Кор 11:26; Гал 2:4 уп. 1Кор 5:11). Оваква употреба израза није само фигуративна,

<sup>52)</sup> Diego Arenhoevel, 81-82; Celestin Tomić, 193.195-197.

већ и богословска будући да је изведена из појма духовног рођења утемељеног на Христовом васкрсењу (2Кор 5:17; 1Пт 1:3–5) у којем учествују и његова *браћа* (Рим 8:29; Јевр 2:11) посредством ново-рођења (1Јн 5:1-2; 1Пт 2:17; 5:9) и кроз манифестацију братољубља (1Пт 3:8; Рим 12:10; 1Сол 4:9; Јевр 13:1; 1Пт 1:22; 2Пт 1:7 уп. 1Јн 5:19–21). Христос се идентификује са сваким од *браће* (Мт 25:40). За Луку братство је отвореност према Божијем царству (Лк 12:13; 14:12.26 уп. 2:29; 3:17; 7:2; 13:26, 38; 22:1). Каткад израз брат означава оне који су *исосвећени Христју* (Јевр 2:11). Иронично, свеукупно Писмо указује у којој мери у стварности односе браће карактерише завист, љубомора, мржња, нетрпељивост (Пост 4; 25:22–23; 30:1-8, 38:29-30 уп. Суд 9; 2Сам 13; 1Цар 1; 2Дн 21:4 22:8.10; Ис 19:2; Јзк 38:21; Лк 10:39-40; 15), а карактерисаће и крај историје света (Ис 9:19; Мт 10:21; Лк 21:16). Откривењу тим изразом означени пророци, сведоци и прогоњени страдалници и мученици (Отк 1:9; 6:11; 12:10; 19:10; 22:9 уп. уп. 1Цар 9:13; 13:30; 20:33; 2Дн 23:9; 29:34; 35:5–6).<sup>53</sup>

На неки начин, као да сцене описане на првим страницама Светога писма у којима се описују прва браћа и прво братоубиство, свој ехо имају на последњим страницама које потврђују да је свеукупна људска историја – историја Каина и Авеља у којој се појединци смењују у улогама. Сваки човек је каткад Авељ, а каткад Каин.<sup>54</sup>

Значајно је да се примети да је читаво Постање прожето приповестима о браћи које карактеришу исти или слични мотиви (завист и потенцијално братоубиство, види: Пост 4; 25:22–23; 30:1-8, 38:29-30). Братски сукоби и њихово разрешавање су, наиме, тема која се провлачи од почетка Постања до његовог краја. На крају Постања читамо предивну новелу о *Јосифу и његовој браћи*, приповест о братској зависти, суровости и праштању, исти мотиви се препознају у

---

<sup>53</sup>) Freedman, D. N. (1996, c1992). *The Anchor Bible Dictionary* (1:782). New York, Doubleday, 1996, e.l.ed; H. R. Balz, & G. Schneider, *Exegetical dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993, e.l.ed; D. N. Freedman, A. C. Myers & A. B. Beck, *Eerdmans dictionary of the Bible* (202). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2000, e.l.ed; L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman, C. Duriez, D. Penney, & D. G. Reid, *Dictionary of biblical imagery*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, e.l.ed; M. Easton, *Easton's Bible dictionary*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, e.l.ed; W. A. Elwell & P. W. Comfort, *Tyndale Bible dictionary*. Tyndale reference library (239). Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001, e.l.ed; P. J. Achtemeier, Harper & P. Row, & Society of Biblical Literature, *Harper's Bible dictionary*, San Francisco: Harper & Row, 1985, e.l.ed.

<sup>54</sup>) Diego Arenhoevel, 82-83.

приповести о Јакову-Израилу и његовом брату, Исав-Едому, а није страна ни приповести о Исааку и Исмаилу. Сагледана из ове перспективе приповест о Каину и Авељу део је књиге која унутар себе води *дијало* на тему братства. У приповести о Каину и Авељу братоубиство се материјализовало, у последњем случају постојао је један снажан „удружени злочиначки поступак“ старијих Јаковљевих синова против брата им Јосифа који је остао неостварен, односно који је ублажен. У средишњем догађају, приче о Исаву-Едому и Јаково-Израилу, постојала је намера, жеља старијег брата да убије млађег, али је на крају уместо убиства описана сцена братског загрљаја. У оба случаја сукоб се изводи из *йрава йрвенаишйва*, а то је мотив присутан и у другим *брайским йрийовесйима* Постања у којима се ово *йприродно йраво* изокреће. Прича о Исаву и Јакову је, како се чини, нека врста анти типа приповести о Каину и Авељу.<sup>55</sup>

На тај начин библијска историја може да се схвати као историја током које се човечанство учи *брайсйиву*. Прва лекција, дата у нарративу о Каину и Авељу, је посредна. Она је и поред тога веома гласна. Она може да се ишчита из веома специфичне употребе несумњиво кључног термина библијске приповести. У њој израз *брай* никада није употребљен за Каина. Он се се увек односи на Авеља (Пост 4:2.8.9.10.11). Тако сагледан израз брат се показује не ознаком биолошког сродства, већ односа. За библијског писца бити брат значи понашати се братски, значи бити одговоран за другог, бити брат значи не постављати питање: *зар сам ја чувар брайа својеја?*

### 5. *Ка алйернаййивном чийању йрийовесйи о Каину и Авељу*

У тумачењу библијских наратива помоћна средства (коментари, енциклопедије, речници) су драгоцени, али понекад могу да буду контрапродуктивни, односно да нам отежају непосредни сусрет са текстом. То је често случај управо са овом библијском приповешћу. Када се сусрећемо са наративом о Каину и Авељу од нарочитог

<sup>55)</sup> Примећено је нпр. да опис рођења прве браће има своје одразе у опису рођења Исав и Јакова (Пост 4:1-2; 25:24-27). Штавише, према неким тумачењима изостанак уобичајене формуле у опису Авељевог рођења неки тумачи сматрају моментом који сведочи да су Адамови синови били близанци, попут Исаакових. G. J. Wenham, ed., Robert Greys, 78

Везу између наведених приповести уочавају не само богослови, већ и они који библијском наративу приступају из чисто литерарне перспективе. Види: Dean Slavić, *Nav. delo*, 176. (видети и неколико наредних страна).

значаја је поштовање *йрвої уїїиска*. Неретко је први утисак читања да је Каин имао разлог да му се *лице йромени*. Тај утисак обично нестаје под утицајем секундарне литературе унутар које се често ходи *йеодикејским йуштем* кроз трагање за *лоїичким одјоворима* на питање са којим које се непосредно намеће: *зашїю Каинова жрїива није йоїледана*.

Трагање за одговорима на та примарна питања која се спонтано јављају приликом првог читања текста су веома значајна и плодносна, али могу и да наведу на погрешан траг уколико на њих текст не даје непосредан одговор па се некритички усвајају ставови који се најчешће јављају у помоћној литератури.

Интуитивни утисак који се јавља код читаоца је да *није йошїїено* што је Каинова жртва била неприхваћена. И то је драгоцен утисак који не треба да одгурнемо. Библијски писац није покушао да га релативизује, и за тако нешто може да постоји разлог. Можда је управо то оно што је библијски писац и желео да буде утисак? Приповест о Каину и Авељу је смештена у историју по изгону из Едема, у огреховљени свет. Живот у таквом свету није беспрекоран. Грехом је нарушена првобитна хармонија света, али и друштва. У таквом свету се рађају људи са различитим способностима. Са друге стране, друштвене околности су такве да ничим заслужене (не)способности могу да одреде животне услове, а и друштвени статус не само појединца већ генерација његових потомака. Неки се рађају у богатству, а други у крајњем сиромаштву и беди. Једни се рађају у периодима историјског благостања, док други проживе део живота (каткад и цео живот) у временима криза, ратних сукоба и различитих недаћа. Једни се рађају као биолошки здрави и снажни, док је здравље и физичка снага других знатно скромнија и то их унапред ограничава у животу. Они који припадају *груїој їруїи* по природи ствари су склони да постављају питање: *Боже, зашїю се ово баш мени дешава?* На овакав начин суочавамо се са питањем колико неправедности света, толико и *нейраведностїи* Бога, а самим тим и његовог самовласног избора пред којим „*људска лоїика остїаје недосїаїїна*. *Божански избор је слободан чин, недокучив као и само сїварање*“<sup>56</sup> и који се упркос наизгледној произвољности показује као промисао.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Celestin Tomić, 194.

<sup>57</sup> Дејвид Еткисон, 120-121.



Д. Еткисон примећује да Каин није окривљен зато што је принео лошу жртву, већ због своје реакције на божански одговор. Другачије речено, описана сцена сугерише да човека не одређује само божанска воља и избор, већ (можда и пре свега) сопствена реакција на тај избор и божанску вољу. Заправо прихватање или не прихватање божанске воље и избора је моменат који открива нашу веру или недостатак исте.<sup>58</sup> Авељ прихвата позицију *друјої*, улогу *Каинове сенке* и то прихватње показује приносећи *їрвине* свог стада. Насупрот томе, Каин не препознаје то да упркос *нейрихваїтању жрїве* сам може да буде прихваћен као *мио* и *стїарији*. Он себе види као *ошїећеної* (што је можда тачно), али пропушта да уочи могућности које му та позиција пружа. Не уочава да могућност непосредне комуникације са Богом (слично оне пре прародитељског пада) је већа од посредног односа успостављеног жртвом.<sup>59</sup> На овом нивоу примењиве су речи св. Јефрема Сирина који пише „*Авељева вера и Каиново неїоверење били уїїиснуїи на њиховим їриносима*“ додајући да се Каин *расрдио*, али не због тога што је његова жртва одбијена, јер је то могао да исправи ставом пред Богом приликом новог жртвеног приноса. Уместо тога, он се расрдио зато што је Бог прихватио жртву његовог брата. Каин је свој бес требало да замени тугом (покајањем), али није то учинио, већ „*уместїо да се їоїрави, шако да жрїва која му је одбијена буде їрихваћена, їринесе удиствїво на жрїву Ономе, којем је раније їринео жрївву у немару*“.<sup>60</sup>

Овом реакцијом одређен је Каинов живот. То је живот наизгледног добитника, који је суштински губитник. Земљорадник који остаје без рода земље, седелац који постаје скитница и луталица, штићеник који бежи и гради у страху. Насупрот тога, Авељ је се чини губитником, сенком, измаглицом која нестаје, али је заправо његова улога необично значајна, нарочито у перспективи Новог завета.

### ***Каин и Авељ у Новом завешїу***

У Новом завету Каин се спомиње на само два места. У 1Јн 3:12 ап. Јован следи старозаветни наратив те не говори о Каину као брату, већ братом назива Авеља, предма му не спомиње име. О Каину

<sup>58</sup>) Дејвид Еткисон, 124-125.

<sup>59</sup>) Diego Arenhoevel, 80.

<sup>60</sup>) A. Louth & M. Conti (eds.), *Genesis 1-11* el.ed.

се говори као оном ко је био од *нечасџивој* те су му дела била зла манифестујући се у томе што *закла браџа својеја* чија *дела беху љраведна*. На сличан начин ап. Јуда говори о Каину који првог сина Адамовог означава као *љобуњеника*, као архетип *хулиџеља* који су подложни коначном суду Божијем (Јд 1:11).<sup>61</sup>

У Еванђељима, Авељ је споменут једном, мада то спомињање преносе двојица еванђелиста и то у потпуно истом контексту. Христос, наиме, говори о мученицима кроз историју чија ће *крв* доћи на поколење оних који ће пролити његову, месијанску, крв. У овом контексту он наводи Авеља као првог страдалника и мученика људског рода (Мт 23:34-35; Лк 11:49-51уп. 4Мак 18:10-19). Значајно је приметити да се у кратком Господњем исказу као кључна реч се показује израз *крв* (по три пута у оба паралелна места) који је, као што је напред показано, један од кључних израза старозаветне приповести.

Исти израз је доминантан у Посланици Јеврејима чија је реинтерпретација старозаветног предлошка од највећег значаја за ово истраживање. Настављујући идеје наговештене у Еванђељу, писац Посланице повезује Авељеву крв представљајући је као праслику Христове крви која је надилази и испуњава, омогућујући вернима да приступе космичком богослужењу прослављене цркве (Јевр 12:24).<sup>62</sup> Наведени стих је својеврсни закључак целине која започиње последњим стиховима Јевр 10 и наставља се кроз предиван сажетак старозаветне историје формиран у Јевр 11. Прва личност која се спомиње у том сажетку је управо Авељ. Писац Посланице *вером љринесе Авељ дољу жрџиву нејо Каин; њоме би љосведочен да је љраведник, када Бој љрихваџи даре њејове; кроз њу он и љосле смрџи љовори* (Јевр 11:4). Ово поглавље је обликовано у форми тзв. *љанеџирик-књижевносџи*. У њему се Авељ велича као праведник, мученик и свештеник за чије дарове је и сам Бог *љрихваџио*. Авељево свештенослужење је схваћено као тип богослужитеља који

---

<sup>61</sup> Према схватању о. Јустина Поповића, ап. Јован на овом месту сугерише да је Каинов ум мржњом био помрачен у тој мери да је постао свесни убица чији су поступци у потпуности били прекретани злом. Јустин Поповић, *Тумачења свеџој еванђеља љо Јовану, Тумачења љосланица св. љй. Јована*, Београд, Наследници о. Јустина Поповића и манастир Пелије, 2001, 277-278.

<sup>62</sup> Тема разумевања Авеља као праслике који је свој антитип имао у Христовој жртви је једна од доминатних у патристичком тумачењу Писма. Celestin Tomić, 200; Fred Skolnik (gen.ed), *Encyclopedia Judaica*, vol 4, 341-342.

сам седе и сав животи свој, предаје Богу попут Христа чију је жртвену смрт изображавао, јер према речима бл. Августина „Каин је дио *ἡμῶν* јудејској народа који је *ἰοῦδαιο* Христиа Пасџира људској сџада, а који је дио *ἰρ*едизображен Авељем као *ἰασџиром* оваца.“ (De Civitate Dei 15:1).

У овом наводу бл. Августина ни у ком случају не би смели да пронађемо основу за антисемитизам (или антијудејство), већ изразиту универзално-хуманистичку поруку о томе да је свако убиство братаубиство и коначно богоубиство, јер је убиство човека створеног по слици и подобију Божијем.

Веома је значајно уочи реинтерпретативни поступак аутора Посланице који слику старозаветног предлошка о крви Авеља која *виче* преобликује у тврдњу да посредством ње (жртве, тј. *крви*) Авељ и *данас* *ἰовори*.<sup>63</sup> Теодор кирски је у чињеници да Авељ има место међу светитељима који се прослављају препознавао начин на који и данас говори будући да се на тај начин показује да није заборављен. На сличан начин су овај текст тумачили и св. Икоме-није и св. Фотије.<sup>64</sup>

Снага новозаветне реинтерпретације старозаветног наратива, међутим, до израза долази управо приликом њиховог међусобног поређења. Наиме, према старозаветној приповести, од три кључна актера који се јављају у средишњем делу наратива (Јахве, Каин, Авељ), једини актер који остаје нем, чије речи нам не преноси писац Старог завета је управо Авељ, и тај *неми* актер, остаје онај који кроз векове и *данас* *ἰовори* убедљиво показујући да дела, било добра или зла, говоре много гласније и много снажније од било каквих речи.

---

<sup>63</sup>) Tomas Hewitt, сматра да је најприродније у жртви видети средство посредством којег је Авељ примио сведочанство од Бога, а у вери средство посредством којег он и данас говори. Он, међутим, признаје да граматичка структура изворника дозвољава и другачије тумачење. Штавише, можда је и логичније да је Авељ вером (у вери) примио сведочанство од Бога у вези прихватања своје жртве *којом* и *данас* *ἰовори*. Tomas Hewitt, 150.

<sup>64</sup>) Thomas C. Oden (gen.ed), *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament, vol 10* (Erik M. Heen, sFilip D. W. Krey) *Hebrews*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2001, el. Ed.

## Библиографија:

- Литература на српском/хрватском језику:
- Голднерг, Ц. Дејвид, Рејнер, Д. Џон. *Јевреји – историја и религија*, Слио, Београд, 2003.
- Еткисон, Дејвид. *Порука њрве књије Мојсејеве 1-11 – Освић сиварања у Библија ѿвори данас, ѿом. 1*, Београд, Алфа и Омега, 2003.
- Куган, Д. Мајкл. (ур), *Оксфордска историја дидблијској светиа*, Слио, Београд, 2006.
- Милин, Драган. *Сѿарозавейна историја*, Београд, Издавачки Фонд Архиепископије Београдско-карловачке, 2005.
- Поповић, Јустин. *Тумачења свейој еванђеља ѿ Јовану, Тумачења ѿосланица св.ај. Јована*, Београд, Наследници о. Јустина Поповића и манастир Ђелије, 2001.
- Ракић, Радомир. *Библијска енциклопедија I*, Београд-Србиње, Духовна Академија Св. Василија Острошког, 2004.
- Роџерс, Риџард. *Историја Сѿарој завейа, ѿрвих 4000 ѿодина, књија 1*, Београд, Иконос, 2019.
- Сирин, Јефрем. *Тумачење на Књију Посѿања и Књију Изласка*, Крагујевац, Каленић, 2013.
- Arenhoevel, Diego. *Mali komentari Biblije, Prapovijest, Zagreb, Kršćanska sadašnjost*, 1988.
- Beltz, Walter. *Biblijska mitologija*, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, 1984.
- Etinger, Šarl. *Istorija jevrejskog naroda*, Beograd, IP Ginko, 1996.
- Greys, Robert. *Hebrejski mitovi – Knjiga Postanja*, Beograd, Alnari, 2003.
- Hewitt, Tomas. *Poslanica Hebrejima у Novozavjetni komentari*, Novi Sad, Dobra Vest, 1990.
- Kidner, Derek. *Postanak u Starozavjetni komentari, tom 1*, Novi Sad, Dobra Vest, 1990.
- Montefjore, Sibag Samon. *Jerusalim*, Beograd, EvroGunti, 2012.
- Rebić, Adalbert, *Biblijska prapovijest*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1970.
- Slavić, Dean. *Biblija kao književnost*, Zagreb, Školska knjiga, 2016.
- Tarner, Lores. *Postanje*, Beograd, Preporod, 2010.
- Tomić, Celesin, *Prapovijest spasenja*, Zagreb, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 1977.

## Литерату̀ра на енглеском језику:

- Achtemeier, P. J., Harper & Row, P. & Society of Biblical Literature, *Harper's Bible dictionary*, San Francisco: Harper & Row, 1985, el.ed.
- Alexander, T. D. & Rosner, B. S. *New dictionary of biblical theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001, el.ed.

- Balz, H. R. & G. Schneider, *Exegetical dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993, el.ed.
- Brodie, L. Thomas. *Genesis as Dialogue - A Literary, Historical, & Theological Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Easton, M. *Easton's Bible dictionary*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, el.ed.
- Easton, M. *Easton's Bible dictionary*. Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, Inc, 1988, el.ed.
- Elwell W. A. & Comfort, P. W. *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2011, el.ed.
- Elwell W. A. & Comfort, P. W. *Tyndale Bible dictionary*. Tyndale reference library (239). Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001, el.ed.
- Flight, John W. *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament y JBL Vol. 42, No. 3/4 (1923)*.
- Flight, W. John. *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament*.
- Freedman, D. N. (1996, c1992). *The Anchor Bible Dictionary* (1:782). New York, Doubleday, 1996, el.ed.
- Freedman, D. N. Myers, A. C. & Beck, A. B. *Eerdmans dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2002, el.ed.
- Freedman, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1996, el. Ed.
- Kittel, G. W. Gerhard. Bromiley & Friedrich, G. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vols. 1-10, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-c1976, el.ed.
- Louth, A. & Conti, M. (eds.), *Genesis 1-11, Ancient Christian Commentary on Scripture OT, vol. 1*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001, el.ed.
- Myers, A. C. *The Eerdmans Bible dictionary*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987, el.ed.
- Oden, C. Thomas (gen.ed.). *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament, vol 10* (Erik M. Heen, sFilip D. W. Krey) *Hebrews*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2001, el. ed.
- Parker, B. Simon (ed.). *Ugaritic Narrative Poetry y WAW vol. 9*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1997.
- Pinch, Geraldine. *Egyptian Mith - A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Ryken, L., Wilhoit, J., Longman, T., Duriez, C., Penney, D. & Reid, D. G. *Dictionary of biblical imagery*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, el.ed.
- Ryken, L., Wilhoit, J., Longman, J., Penney, C. D., Duriez, T. & Reid, D. G. *Dictionary of biblical imagery*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, el.ed.

- Skolnik, Fred.(gen.ed),*Encyclopedia Judaica, vol 1*, Jerusalem, Keter Publishig House, 2007.
- Skolnik, Fred.(gen.ed),*Encyclopedia Judaica, vol 4*, Jerusalem, Keter Publishig House,2007.
- Toorn,K., Becking,B.& Horst,P. W. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Mich., Boston; Grand Rapids,: Brill; Leiden, Eerdmans, 1999, el.ed.
- Unger, M. F., Harrison, R. K., Vos,H. F., Barber, C. J.& Unger,M. F.*The new Unger's Bible dictionary*, Chicago, Moody Press, 1988, el.ed.
- Vine,W.& Bruce,F.*Vine's Expository dictionary of Old and New Testament words*, Logos Research Systems, 1996, el.ed.
- Wenham,G. J.*Genesis 1-15, WBC, Vol. 1*, Dallas: Word, Incorporated, 2002, el.ed.
- Wood,D. R. W.*New Bible Dictionary*,InterVarsity Press 1996, el.ed.
- Wood,D. R. W. *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, 1968, el.ed.
- Youngblood, R. F., Bruce,F. F., Karrison,H R. & Thomas Nelson Publishers *Nelson's new illustrated Bible dictionary* Nashville, T. Nelson, 1995, el. ed.