

КЊИЖЕВНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ, КОНТЕКСТ И СТРУКТУРА ЈАКОВ-ЦИКЛУСА (ПОСТ 25:19-35:29)

Сажетак: Тема која се представља у чланку тиче се књижевних карактеристика и структуре Јаков-циклуса у првој библијској књизи. Полазећи од препознавања књижевних карактеристика поменуте целине, аутор указује на *нарајивне алајше* које приповедач користи, да би се потом усредсредео на могуће историјске контексте формирања коначног облика приповедних циклуса и на његов књижевни контекст и карактер. Коначно, аутор указује на књижевну структуру циклуса, као и на њен допринос истицању битних момената и паралела унутар њега. У оквиру разматрања књижевних карактеристика циклуса нарочита пажња је посвећена *свесној сувишности, тийским сценама, недореченостима и двосмисленостима, бинарности „минималних нарајивних јединица“* као и *географији* као наративном средству, док се *недоречености и двосмислености* анализирају кроз три сцене *нарајивној йролоја* (рођење, купопродаја првенаштва и Јаковљева превара). Разматрајући могуће историјске контексте формирања циклуса аутор разматра време и околности уједињеног царства, подељене јудео-израилске монархије и (пост)егзилне редакције.

Кључне речи: књижевне карактеристике, Јаков-циклус, приповест, књижевне сцене, Авраам, Исаак, Исав, Јаков, благослов, првенаштво, превара, свесна сувишност, типске сцене, недоречености, двосмислености, бинарност, књижевни контекст, књижевни карактер, етиологија, књижевна структура, хијазам, Ханан, Месопотамија, географија, Едем, Едом(ци), Арамејци

Из канонске перспективе¹ приче о Јакову (и Исаву), које обликују целину прве библијске књиге која се обично назива *Јаковљев*

¹⁾ Основна претпоставка канонског читања је постојање *заједнице вере* која сакупља и преноси текстове како би их читали као Свето писмо. Не негира се, дакле, комплексност историјског и књижевног развоја Писма, већ се истиче свесна одлука да се библијски текст чита у облику у којем је он предат синагоги и цркви. Праисторији текста се, стога, даје секундарни значај, а тежи се разумевању богословља коначног облика као својеврсног коментара на праисторију текста. Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions* (Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy Department of Theology and Religion Durham University 2010), 2-3.

циклус, представљају Исааков *ѿоледоѿи* тј. причу о Исаковим потомцима која започиње у Пост 25:19 и завршава Исааковом смрћу и сахраном (35:27–29). Следи Исавов *ѿосав* (36:1) и Јаковљев *ѿоледоѿи* (уп. 37:2 и 50:12–13), односно прича о њиховим потомцима. Ова формула прожима целу књигу Постања и чини њен костур који породичну сукцесију користи као средство за организовање породичне историје у наративне циклусе. Мање књижевне целине, појединачни наративи који припадају циклусу или чак сцене унутар тих наратива, деле књижевне карактеристике читавог циклуса и то се користи да би се посредством њих направила веза са широм целином и њеним појединачним деловима. На тај начин постиже се да мање целине термилошки, асоцијативно и мотивима комуницирају са кључним целинама циклуса. Препознавање тих карактеристика на микро-плану конкретне приповести може да буде олакшано препознавањем истих на ширем макро-плану.

1. Књижевне карактеристике Јаковљевог циклуса

Неке од књижевних карактеристика које сусрећемо у овом циклусу су тзв. *свесна сувишност*, употреба *ѿиѿијских сцена*, интеграција *мањих динарних целина*, коришћење *недоречености* и *двосмислености* као наративног алата...

1.1 Свесна сувишност

Један од наративних поступака препознатљив на различитим текстуалним нивоима је тзв. *свесна сувишност*. Она је препознатљива у исказима сличним паралелизму у којима реченице имају семантичка понављања наглашена алитерацијом и римом, али без ритмичке подударности (Пост 31:36–44). Циљ ове реторички разрађене прозе је да изрази емоције ретора и оснажи његову моћ убеђивања посредством поигравања са топонимском етиологијом. Мање формално средство ове сувишности је обликовање варијација, игре речима и реченицама, често уз употребу фонетске сличности или сличности мотива (мотив сусрета са Богом дат је кроз паралелу Пост 28 и Пост 32, док братски сукоб има своју паралелу у сукобу сестара, Лије и Рахиле). Прича о Јаковљевом богатству на рачун Лавана испричана је врло детаљно два пута и из две перспективе (30: 28–43; 31:4–12. 41–42) што подсећа на *стиереометријску*

димензију поетског паралелизма. Наративна разрада у паралелним структурама достиже врхунац у Пост 32–33. Јаковљеве умножене припремне акције се дешавају сукцесивно, али су испреплетане у једну нит. Аутор је имао амбицију да свој наратив формира као веома сложен уметнички исказ и да, истовремено, води читаоца да открије његова скривена значења.²

1.2 Тийске сцене

Приповедач вешто обликује приповест користећи тзв. *тийске сцене* (неплодност мајке, најаву рођења изабраног, изабрање млађег). Типска сцена ствара одређено очекивање читалаца и слуша-лаца. Свако одступање или преобликовање такве конвенције је значајно, па начин обликовања сцене постаје кључ интерпретаци-је. Очекивани елемент може бити у потпуности одсутан, или као у случају Пост 25:23, артикулисан другачије него што је очекива-но. Карактеристике ове типске сцене се одлично уочавају када се упореде са паралелном сценом Исмаил-Исаак. Проблем је сличан, постоје два сина која с правом претендују да буду наследници обећања. Разлика је, међутим, јасна јер у Пост 21:12-13 Бог недво-смислено преноси поруку да ће Исаак бити дете обећања. Нема двосмислености карактеристичне за Пост 25:23. Одлујућа сцена из Пост 22 паралелу има у Пост 27 али са изразитом разликом у дијалозима јер насупрот Исаакових речи *оче мој* (на које отац одго-вара са *ево ме*) у Пост 27 очев одговор садржи и питање: *ко си ти?* Велика сличност заправо истиче значај разлика.³

²) Циклус приповести о Јакову одаје изузетну наративну вештину приповедача. Препознавање те уметности открива приповедну логику текста која је често веома другачија од савремених текстуалних концепата. Игре речи формиране на нивоу фонетике и семан-тике и њихово комбиновање (нарочито у случају тзв. Ономастичких етиологија) немају само уметничку функцију, већ су и средство указивања на природу ствари/особа или дубље везе између њих. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Assen: Van Gorcum: 1975), 48–81. 86–241. Yair Zakovitch, *Explicit and Implicit Name Derivations*, HAR 4 (1980): 169–175; Yair Zakovitch, *Implied Synonymus and Antinomys. Textual CVriticism vs Literary Approach in Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emmanuel Tov* (ed. Shalom M. Paul et. al. ; VT Sup 94, ed. Shalom M. Paul et al. ; VTSup 94; Leiden: Boston: Leiden, Boston, Brill, 2003), 837–845; Erhard Blum, *The Jacob Tradition y The Book of Genesis Composition, Reception, and Interpretation* (eds. Craig A. Evans Joel N. Lohr David L. Petersen, Boston: Leiden, Brill, 2012), 187–190.

³) Типске сцене у животима јунака библијских приповести се јављају како би се нагла-сила дешавања у свакој појединачној сцени кроз истицање њене посебности и различито-сти карактера. Типске сцене у приповестима о праоцима су: неплодност мајке, благовести

1.3 Недоречености и двосмислености као наративни алати

Приповест о Исаву и Јакову од почетка карактеришу сукоби и разлике. Њихов однос обележила су два главна сукоба: купопродаја првенаштва (Пост 25:29-34) и крађа благослова (Пост 27:1-40). То су догађаји који узрокују Исавов братоубилачки гнев (Пост 27:41) и Јаковљев бег у Харан, место у којем је стекао породицу и иметак прошавши кроз бројна искушења сазревања. Ово је прича о сукобу и помирењу која се развија кроз неколико значајних наративних сцена.⁴ Свака од њих обележена је низом недоречености и двосмислености. Да ли су ове двосмислености недоречености последица неумешности наратора или, супротно од тога, његов наративни алат којим постиже жељени резултат?

1.3.1. Рођење - прва сцена наративног јеролога

Циклус почиње суштински значајним прологом. Текст доноси исечке пренаталног Исав-Јаков сукоба и развојног пута у младиће потпуно другачијег животног стила. Пророштво (25:23) најављује дешавања, али то није једина његова функција. Снажни изрази који

рођења јунака (ове две сцене се обично повезане чиме постају и знамење божанског избора детета), изабарање млађег сина и сл. Разлике у сценским приказима између Исаакових и Јаковљевих најава рођења постају израженије и значајније ако се препознају потенцијалне паралеле које постоје између живота ова два лика. Оба наратива даве се питањем неплодности (25:21, уп. 11:30; 16:1; 25:22-23, уп. 17:18-19; 25: 22-23, уп. 16:12). Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 6. 47. 51-52. 58; Roger Syrén, *The Forsaken First-Born: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives* (JSOTSup 133; Sheffield: JSOT Press, 1993), 9-13. 66-79; Victor Matthews and Frances Mims, *Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation*, PRSt 12 (1985), 186; Thomas L. Thompson, *Conflict Themes in the Jacob Narratives*, Semeia 15 (1979), 15; W. Lee Humphreys, *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 17. 20; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster: A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Ph. D. Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010), 62-65.

⁴ Сцене истичу међусобну борбу и различитост. У првој Јаков није описан, а опис Исав је упечатљив иако сам смисао описа остаје предмет даље расправе. Приповедач не објашњава значење детаља које даје, већ се усредсређује на истицање разлика у животном стилу. У сцени сусрећемо кључне теме, речи и теолошке мотиве који ће одјекнути током читавог циклуса прича. Пророштво дато Ребеки најављује да ће већи син служити мањем и у складу са тим старији се олако одриче права прворођеног због чега га читаоци отписују као небитног за ширу причу или недостојног да буде носилац Авраамовог обећања. D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding: A Cross-textual Reading of the Stories of Dewa Ruci and Jacob at the Jabbok as a Contribution to Asian Multi-faith Hermeneutics* (Amsterdam, Vrije Universiteit, 2016), 86-88.

су у њему употребљени подстичу наративну напетост и упознају читаоце са божанском иницијативом у вези са испуњењем савезних обећања. Проштво је, стога, интерпретативни оквир за разумевање каснијих епизода Јаковљевог живота. Аутор нас посредно подсећа на Авраама и усмерава ка будућности остварујући континуитет који је прожет наративним убрзањем ритма дешавања. Авраамово рођење је готово успутно споменуто (Пост 11:26). Приповест о Исааковом рођењу тече полако, умрежено са осталим приповестима кроз читавих десет поглавља, док наратив о пренаталној борби браће доводи до наглог убрзања догађаја и надоласећег сукоба у који ће бити увучени и њихови родитељи. Испуњење обећања стално је угрожено, али Јахвеова верност увек надилази препреке било да су оне последица деловања самих праотаца или су их у приповест увели страни елементи. Популарне етимологије имена појачавају најаву сукоба Јакова и Исава. Овим се наговештава будући ток циклуса. Употребљена терминологија то додатно истиче будући да је један од најзначајнијих термина *увода* израз *браћ*. Он остаје доминантан у наставку приповести и готово увек је повезан са односима сукоба и обмане. Овим се наставља повезаност са ранијим причама о браћи, а пре свега са оном која говори о *првој браћи*. Сусрећемо се са мотивом сукоба различитих начина живота. У приповести са почетка Постања супротстављају се ратар и сточар, а затим становник урбаног (града) и руралног насеља (села), у приповести о Јакову и Исаву супротстављају ловац и сточар.⁵

⁵) Приповедање започиње Ревеком, нероткињом из Харана, места у које Јаков бежи како би се и сам оженио нероткињом (Пост 29:31). Наглашавање неплодности праотачких жена почиње Саром и служи као *контра-мотив*, константна препрека испуњењу божанских обећања. Ревекина труднућа је *измољена* Исааковим молитвеним вапајем (уп. Изл 8:8; Суд 13:8), али проблем тиме није решен већ је уздигнут на нови ниво тешке трудноће током које се браћа *доре, раздијају, њече* (נָחַ) у утроби мајке која је постала дојно поље. Пророштво наговештава наставак борбе на личном и националном нивоу. Имена Исав-Едома и Јакова дају две народне етимологије које пророчки усмеравају ка сцени обмане која следи. Мотив братског сукоба са почетка наратива рефлектује се доцнијем у сестринском сукобу. М. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle Gen. 25:19-35:22*, JJSvol 26, (1975), 21-24; М. Fishbane, *The Sacred Center: The Symbolic Structure of the Bible y Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer* (eds. М. Fishbane and P. Flohredd, Leiden, 1975), 14-16; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 50. 54-58; SahayaThatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50* (Titel der Dissertation/Title of the Doctoral Thesis, Vienna, 2016), 79-80; Jan Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 88.

Пророштво је одговор на питање у Ревеке у вези са неуобичајено тешком трудноћом. Оно, наизглед јасно, истиче преимућство млађег сина и народа чији је он родоначетник. Говори се о борби (угњетавању, сламању) деце у материци чији се исход у првом тренутку не назире. Употребљени изрази разумевање пророштва чине тежим, а приповест комплекснијом и отворенијом. Наиме, изрази који се уобичајено тумаче као *млађи* и *сћарији* су заправо *већи* и *мањи* и није поуздано (премда је логично, види: Пост 32:4. 18. 20; 33:5. 13-14) закључити да је се *већи* неизоставно мора идентификовати као *сћарији* или *мањи* као *млађи*. Синтакса у овом случају није од помоћи будући да је формулација *већи ће служити млађем* легитимно читање, али није у складу са јеврејском реченичном структуром у којем се обично субјекат позиционира на крај реченице, па би пророштво могло да се чита и као *већем ће служити мањи*. Препознавање паралелизма у пророштву, не решава проблем, будући да не знамо да ли је синтетички или антитетички. Ту је и недореченост у вези са испуњењем пророштва. Да ли је оно повезано са браћом или њиховим потомцима? Текст сугерише постојање личне димензије, али и наговештава историјски однос два народа. Наратив, стога, задржава семантичку отвореност којом сведочи да пророштвом *није све њој остављено у камену*.⁶

⁶ У равинској егзегези Едом је постао синоним за све националне непријатеље. Хришћански егзегети су га идентификовали са физичким Израилом, непријатељски настројеним према духовном Израилу (=Цркви). Корени оваког тумачења постоје у Новом завету. Ипак, новозаветни писци нису усредсређени на реконструкцију наративног лика Исава, колико на доцнију интерпретацију која им пружа могућност обликовања моралне поруке. У новије време тумачи чешће наглашавају личну димензију пророштва, проналазећи у тексту поруку о слободи божанског изабрања, али и основу за ревидиране разумевање позиције *неизабраних* посредством уочавања разлике између изабрања и предодређења. Пророштво не одређује ток дешавања већ их усмерава у одређеном правцу. Бог није описан као посредник (делатник) будућих догађаја чиме се наглашава значај људског активизма. Ход од пророштва ка његовом остварењу није зацртан, а чини се да божанска воља може бити нарушена људским понашањем. Напетост не генерише сукоб између вере и сумње, већ питање како ће се изабрање будућности остварити посредством динамике породичних односа. D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 88; Robert A. Kraft, *A Note on the Oracle of Rebecca* (Gen. xxv. 23), JTS 13 (1962), 318-320; Naomi Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1993), 89-90; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 30-35; Kevin Walton, *Thou Traveller Unknown: The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative* (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2003), 16-17; Il-Seung Chung, *Liberating Esau: A Corrective Reading of the Esau-Jacob Narrative in Genesis 25-36* (A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Biblical Studies Faculty of Arts The

Следи опис рођења којим се, наизглед, Исав *деградира*, а Јаков уздиже. Исав је представљен посредством физичких карактеристика, а Јаков посредством оног што чини. За разлику од Јакова који је описан као онај који *хвата браћу за њиху*, Исав је описан као *космат и црвен*. Црвена боја схватана је као злосутни знак његове сировости, дивље природе, па и крвожедности. Исти израз се, ипак, сусреће у описима Давида као позитивна карактеристика (1Сам 16:12; 17:42). У Египту су риђи мушкарци сматрани носиоцима херојских карактеристика и погодним за учешће у култу. То што је Исав описан као црвен га можда повезује и са Адамом. Исавова косматост је, такође, узимана као слика његове анималности, неотесаности и грубости, па чак и грешности. Па опет, косматост је у Писму повезана са назирејским заветом, снагом и неспутаношћу (Суд 16:17; 2Сам 14:26). Исав није био само космат, већ и обрастао длаком, што подсећа на пророчку одећу нпр. пророка Илије (Зах 13: 4 уп. Суд 13:5; 16:17; 2Цар 1: 7-8). Дуга коса и брада су сматране знамењем посвећености Богу у Писму, а у ванбидблијском текстовима и самог божанског статуса. У ванбидблијској литератури, Исавова маљавост подсећа на Енкидуа који је био дивљашан, али и херој. Изненађујуће, али Јаков је описан потпуно другачијим. Његова *илајкоси* није само недостатак длака, већ је израз којим се наглашава љигавост преваранта, те можда не представља позитивну карактеристику. Иако се ове особине обично схватају као негативне, чини се да је Исав заправо представљен као мужеван, леп и перспективан патријарх. И овде интерпретација не зависи толико од самог текста колико од перспективе тумача, а пажљивије читање открива да намера писца није да пружи вредносну оцену браће већ да истакне разлику међу њима. Разлика се појачава језгровитим указивањем на њихов развој који је водио избору различитих животних стилова који не

University of Sheffield, Sheffield, 2008), 27-28. 33. 40-43. 51-57. 61-72; Claus Westermann, *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 80-81; Frank Crusemann, *Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics, Semeia* 66 (1995): 70; Bert Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (England: Sheffield Academic Press, 1994), 16; Elie Assis, *Why Edom? On the Hostility towards Jacob's Brother in Prophetic Sources*, VT 56 (2006), 20; Elie Assis, *From Adam to Esau and Israel: An Anti-Edomite Ideology in I Chronicles I*, VT 56 (2006): 287-302; Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 94; Laurence A. Turner, *Announcements of Plot* (Eugene OR: Wipf & Stock Publishers; Reprint edition, 2008), 99. 115; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 66-72.

морају нужно бити морално вредновани. Браћа су супротстављена и посредством *акционој* (Исав ловац/миран Јаков) и *иросторној* (човек поља/човек шатора) елемента. Научници који су приступали наративу Постања из перспективе историјске критике, опис Исава су доводили у везу са номадским начином живота, док су Јакова препознавали као оног ко одражава патријархални идеал семиномадског живота. Ничим се, међутим, не сугерише да је један облик живота био априорно бољи од другог.⁷

1.3.2. *Куйойродаја ѿрвенашиѿва – друѿа сцена нараѿивној ѿролоѿа*

Сцена је постављена тако да Јакова представи као прорачунатог, за разлику од Исава који не цени своје право. Исав је приказан као човек тренутка, одбачен због неспособности да се контролише, роб привремених ужитака, заинтересован само за тело (због чега му се у јудејским тумачењима приписују пет грехова: идолопоклонство, проливање невине крви, блуд са зарученом девојком, презир првородства, али у неким случајевима и пренатална злоба, узороковање Авраамове смрти и увредљив однос према Исааку). Глаголи који описују Исавове поступке (јео, пио, устао, отишао, презирао) брзо се смењују остављајући утисак да је он човек од акције који не размишља превише. Исав долази са поља гладан и слаб, тврдећи да ће ускоро умрети (ст 29. 32). Тешко је претпоставити да је то чињенични опис стања. Обликује се иронична сцена, Исав који је ловац и који храном као мамцем лови свој плен, храном је намамљен да постане плен свога брата. Па ипак, зашто је Исав представљен као безбожан, а не и Јаков? Да ли је Исавова немарност према првородству веће безбоштво од преваре? Зар је продаја првородства више

⁷) Реч употребљена да Јакова опише као *мирној* означава *целовиѿносѿ* и као таква се користи у описима других библијских личности. Исавова склоност ка лову повезује га са Невродом. Библијски симбол вође је пастир, а не ловац (Пс 23; Јн 10:1-18; 1Пт 5:3-4), али је лов био легитимна активност Израилаца која се повезивала са стрпљивошћу (премда се Исав не уклапа у ту слику, уп. Лев 17:13; Сир 14:16). Susan Niditch, *“My Brother Esau Is a Hairy Man”: Hair and Identity in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 114; Athalya Brenner, *Colour Terms in the Old Testament* (JSOTSup 21; Sheffield: JSOT Press, 1982), 58-80; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 36-43; Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 90-91; D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 88; Yigal Levin, *Nimrod the Mighty, King of Kish, King of Sumer and Akkad*, VT 52 (2002): 350-366; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 72-86; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 51-54. 74-75. 79-81; SahayaThatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the Frist Chosen Family*, 81-82.

безбожна од куповине истог? Није ли Јаков иницијатор трансакције? У чему се огледа Јаковљево поштовање према првородству? Можда у цени коју је понудио? Чини се да ниједан од браће првородство није ценио превише. Нигде у Постању немамо податак о томе да је Јаков остварио своја првеначка права, те се чини да су она, ипак, припала Исаву.⁸

Ловац живи *од руке до уста*. Једе када му је храна доступна и не мисли о наредном дану, али то не значи да је груб, нецивилизован или суров. Начин на који Исав описује своја осећања пре може да се разуме као интензитет него као журба и нестрпљење, његово обраћање брату префињеношћу одудара од слике *дивљака*. Он почиње молбом која се често изоставља у преводима и која је страна Јаковљевом обраћању. Исав је ванредно уљудан, а његове речи се могу превести као: *молим те, само да њродам теу дивну црвену сују, веома сам уморан*. Разлог његовог олаког одрицања од првородства је можда свест да је изабрао живот испуњен опасностима. Његов поступак није за похвалу али није ни *духовно банкротство*. Он заправо пре *занемарује* првородство него што га *ирезири*. Препознавање семантичке ширине употребљених израза изнова нас води опрезнијој карактеризацији Исава. Чини се да је негативни утисак о Исаву мање оформљен на бази библијског текста, а више на темељу интерпретативног наслеђа. Исав можда јесте кратковид, али не и суров или сиров,⁹ док Јаковљев поступак (и поред сазнања да

⁸) Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 44-49.

⁹) Писац обликује ироничу сцену описујући *вештој ловца* који се враћа празних руку и постаје *ловина* свог брата. Изрази којима се описује Исавово конзумирање хране користе се да укажу на халапливост карактеристичну за животиње, неукроћени и неартикулисани апетит који је праћен неартикулисаним говором (храна се назива *црвено јело*). Исав је представљен као импулсиван човек који глад види као смртну опасност, олако даје реч заклетве, одриче се првородства и одлази не обазирјући се на последице. Ханан напушта због своје напраситости која га, наводно, доводи у сукоб са староседеоцима. Према јудејским предањима, Исав и по помирењу са Јаковом наставља са непријатељствима према брату, због чега га Јаков усмрћује у самоодбрани. У овом сукобу се препознаје корен међунационалне нетрпељивости. Joseph H. Prouser, *Seeing Red: On Translating Esau's Request for Soup*, CJ vol 56 no 2 (2004), 14-17; Brenner, *Colour Terms*, 60; Reuben Ahroni, *Why Did Esau Spurn the Birthright? A Study in Biblical Interpretation*, Judaism vol 29 no 3 (1980), 327-330; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 49-53; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*: 22-23; Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 96; Il-Seung Chung, 44-51. 58. 86-94; B. C. Cresson, *The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism and The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring* (ed. J. M. Efrid; Durham, 1972), 142-143; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 82-84.

он јесте *изабрани* и миленијумске интерпретације која се неретко претвара у *миленијумску айологију йосйуйка*) и даље остаје упитан.¹⁰ Поуздани закључци измичу а они који се обликују у великој мери зависе од избора интерпретативног метода.¹¹ Неизвесност је главна карактеристика ове сцене и припрема читаоце за моралну упитаност са којом их приповедач непосредно суочава у наредној: да ли је превара (и крађа) легитимни начин испуњења пророштва?

Превара један од кључних мотива приповести, а склоност ка њој део самог карактера њеног јунака, Јакова. Остаје нејасно да ли се његов карактер преображава и у ком правцу је усмерен тај евентуални преображај? Да ли одустаје од варања или га усавршава? Како то да Бог прихвата његове поступке? Да ли и Он сам учествује у појединим обманама или је мотив обмане наглашен да би се истакло да је Бог веран својим обећањима упркос проблемима који су последица мешања човека у област божанског делокруга? Да ли су људи у својим деловању (чак и неморалном) оруђа божанског провиђења? Да ли се Бог дистанцира од различитих обмана изабраних јунака, иако њихове поступке користи за извршење сопствених циљева? Може ли се ова напетост објаснити једноставном неусклађеношћу различитих извора? Уколико су ове недоумице последица

¹⁰⁾ Јаков, чини се, припрема мирисно јело очекујући братовљев повратак. Глагол *кува-йи* може да има жаргонско значење у смислу *дариши, йрипремайи „шешу*. “Он не моли, већ захтева и тражи Исавову заклетву. Његов став је хладан и прорачунат. Приповедач, очигледно није направио црно-белу поделу међу браћом. Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 53-55; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 1-3. 10. 19-22. 29-33; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 85-86; SahayaThatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the Frist Chosen Family*, 82-83.

¹¹⁾ Јеврејски тумачи су теденциозно ишчитавали исказ о Исавовој (и едомској) недо-стојности истовремено учитавајући у текст глорификовање Јакова. Хришћански тумачи су их у томе често следили. Приповест је можда цивилизацијско-културолошка рефлексија, цивилизацијски мит о превладавању пастира над ловцем. Цивилизација ловца и сакупљача, некада доминантна у региону, мора се повући. Оба ова метода, међутим, полазе од претпоставке да је Исав представљен као негативац. Уколико се направи отклон у односу на ову претпоставку, тумачења постају неуверљива, а сцена се препознаје као развој претходних, као још један делић који више намеће питања него што пружа одговора. Robert Alter, *Art of Biblical Narrative*, 45; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 55-56; Frank A. Spina, *Esau: The Face of God y The Faith of the Outsider: Exclusion and Inclusion in the Biblical Story* (GrandRapids: Eerdmans, 2005), 14-15; Sharon P. Jeansonne, *The Women of Genesis: From Sarah to Poliphar 's Wife* (Minneapolis: Fortress, 1990); J. Cheryl Exum, *The Mothers of Israel in Approaches to the Bible: The Best of BibleReview* (vol. 2; ed. Harvey Minkoff; Washington: Biblical Archaeology Society, 1995), 273-279; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 116.

различитих текстуалних извора који је разлог што се њихова напетост у завршној редакцији истиче, уместо да се разреши? Да ли је обмањивање заправо животна лекција (ако је жртва претходно била обмањивач)? У каквом односу стоје обмане које у Постању спроводи Божији изабраник (изабраници) са *божанским њреварама* у ширем контексту Писма, па и древног Оријента уопште?¹²

1.3.3. Превара, блајослов, ѡређња – ѡређња сцена наративној ѡролоја

Приповести наративног пролога (Пост 25 и 27), посматране независно једна од друге, несумњиво су етиолошког карактера, али је њихова порука дата на дубљем нивоу. Уводна сцена, којом се најављује могући сукоб, има паралелу има у опису мирног разлаза са краја циклуса. У другој сцени почетна напетост досеже врхунац, а потенцијални сукоб постаје реална опасност братоубиства. Хијастичка паралела овог момента је опис не мање драматичног помирења (Пост 27-28: 9/Пост 33). Није, стога, чудно што је и сцена *крађе блајослова*, као темељна сцена целине, обликована као *мини-хијазам*:

А Исаак и Исав:
отварање сцене

Ревака и Јаков **Б**
слушај ме – савет

В

Јаков и Исак:
превара и благослов
Исав и Исаак:
тужење и благослов

В1

Б1 Ревака и Јаков:
слушај ме – савет

Ревака и Исак: **А1**
затварање сцене

Уочавање хијастичке структуре омогућује нам потпунији увид у библијску композицију и специфичну динамику циклуса. У целини се остварује оно што је претходном сценом најављено. Оквир представљају сцене Ревакиних обмана, а у средиште приповедања смешта се сцена благослова чиме се наглашава кључни драмски мотив

¹²⁾ John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 1-13. 17-19. 25-36; John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History y Essays on the patriarchal Narratives* (eds. , A. R. Millard & D. J. Wiseman, Leicester: IVP, 1980), 19.

текста. Унутар наративне целине јавља се подсиметрија чији оквир чине два Исакова обраћања Исау (ст 3. 4//ст33), а средиште независна обраћања Јакова и Исава о слепелом оцу (ст 19//31). Основно осећање које је доминантан производ целине је страх и то осећање се изнова јавља у хијастичкој паралели целине, сцени братског помирења (Пост 33). Мотив који повезује целине је благослов. Он је у првој сцени (Пост 27) украден а у последњој *враћен*. Паралела је успостављена и на термилошком нивоу.¹³ Пост 27 објашњава корене дожанске наклоности према Јакову и његовим потомцима. Јаков, по савету мајке, вара оца и добија благослов чиме се, у извесном смислу, испуњавала раније пророчанство да ће *већи служити мањем* (Пост 25:23), али уз најаву ослобађања од те *службе*.¹⁴

Јаков и Исав постају носиоци благослова. Но да ли је Исавов благослов истински благослов или се ради о *ућешном благајослову* или чак „*анићидблагајослову*? Како се односити према сличностима првог Јаковљевог благослова и благослова датог Исау. Зашто Исаак оклева у изрицању благослова Исау, а затим по други пут благосиља Јакова? Тумачи који у Исааковим речима препознају *анићидблагајослов*, сугеришу да оне говоре о Исау као неком ко је осуђен на лутање, попут Каина и Исмаила. Благослов повезује Исава са *живоћом од мача*. Да ли је то неизоставно негативна категорија? Зар не постоји и мач правде? Мач, као средство насиља у Постању се, заправо, повезује са Јаковљевим, а не са Исавовим потомством (Пост 31:26; 34:26; 48:22; 49:5). Не постоје текстуални докази да је икада Исав живео од мача, у смислу рата или пљачке, па чак ни кад је наоружан и са оружаном пратњом изашао у сусрет свом брату. Можда израз означава живот са горчином, незадовољством. Значајно је да се и у Јаковљевом и у Исавовом благајослову говори о *небеској роси* и *масноћи (ћлодностћи) земље*. Поредак ових благајослова је другачији, али не постоји разлог да се то схвати као напомена о наводној Јаковљевој окренутости ка небу, а Исавовој ка земљи. Прилог *од (росе, небеске или масноће*

¹³) M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 25-28.

¹⁴) D. K. Listijabudi, *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding*, 90; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 58. 60-66; David Marcus, *Traditional Jewish Responses to the Question of Deceit in Genesis 27 y Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (ed. Alice Ogden Bellis and Joel S. Kaminsky; SBLSymS 8; Atlanta: SBL, 2000), 293-306; David E. Bokovoy, *From the Hand of Jacob: A Ritual Analysis of Genesis 27*, SBAVol 1 (2009), 35; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: JPS, 1954), 1:339-340.

земље) употребљен је тако да се може читати и као *живећеш далеко од...* као *живећеш од*. Обе употребе присутне су у Библији, с тим што је друга (*живећеш од*) често повезана са култом (Лев 8:12; 14:26 уп. Пс 55:22; 104:15, ПрСол 5: 3, Проп 7:1). Значајан број научника Исавов благослов препознаје као истински благослов, премда је инфериорнији од Јаковљевог у смислу изостанка *блајослова надмоћи*. Да ли исказ *живећеш од мача* можда представља песнички исказ који истиче моћ благословеног или је – како се то најчешће схвата – исказ који сугерише насилну природу Исава и његових потомака? Уколико је тако, зашто је за појам *мача* употребљен израз који се на другим местима користи да означи камене култне ножеве или оруђа за обраду камена, дрвета и метала (ИНав 5:2-3; Изл 20:25)? Чак и уколико се односи на оружије, не мора да се схвати као исказ о насилности, већ може да буде препознат као позитивни пандан Јаковљевом *вину и жији*, јер је Исав и раније представљен као ловац на супрот брату земљораднику.¹⁵

Треба направити и разлику како између првенаштва као правног фактора и благослова који представља култни чин, тако и између благослова и изабрања. Наиме, дијахрона методологија историјског критицизма указала је да су *сцена њрвородства* и *сцена блајослова* изворно изведени из различитих предања о Јаковљевој узурпацији Исавових права. Ова два независна предања су спојена у једно и у том процесу благосиљање Јакова је препознато као природна последица његове борбе за првенаштво. То је, даље, водило неоправданом поистовећивању првородства и благослова.¹⁶

¹⁵ Говори се о благослову земље и водама плодности. Указује се да је Исавов благослов безуслован, али и *ојраничен* на материјалне моменте, за разлику од условног благослова Јаковљевог који је садржао и духовни аспект. Има оних који су Исавов благослов тумачили као *анђијблајослов* (или проклетство) и последицу његовог неискреног покајања. Хришћански тумачи нису негирали Исавово благосиљање. Св. Августин сматра да је Исав добио благослов мира, док је његов учитељ св. Амвросије у благослову који је дат Исаву видео Исавову потребу да му Јаков буде старатељ, те сматра да је *сламање јарма Исавово* прелазак са живота *ио слову закона на живој ио блајодатии*. Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 67-77; A. Smith, *Reinstating Isaac: the centrality of Abraham's son in the 'Jacob-Esau' narrative of Genesis 27*, BTBvol 31 no 4 (2001), 130-134; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 25-26. 128-144; Spina, *Esau: The Face of God*, 18. 20; Laurence A. Turner, *Announcements of Plot*, 125-126. 132; Bert Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist*, 119-120; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 87.

¹⁶ Јаков је куповином првородства добио право на двоструки део наследства. Благослов, међутим, не подразумева нужно очигледну корист нити је условљен првород-

Тема самог благослова повезана је са његовим значењем, значајем, садржајем, карактером и испуњењем. У конкретној сцени благослов представља и класичну илустрацију важности ритуализације у библијском приповедању. Ритуализација је начин деловања који је осмишљен као различит од уобичајених активности тј. културолошки специфична стратегија разликовања светог и профаног. Извештај садржи примере намерних извођења културолошки специфичних стратегија, односно различите знаке ритуализације: полагање руку, инкубацијске радње одевања, понуда обеда као ритуалног чина којим се обликује култна тј. жртвена атмосфера обезбеђивања божанске наклоности (Пост 8:20–21 уп 1. Сам 26:19, види и: Лев 1:9. 13; 2:2. 9; 3:5. 11. 16; 21:6. 17. 21–22; Бр 28:2; Јзк 44:16; Млх 1:7. 12). Теолошки конструкти често потичу из *антиројо-мешафоричној* контекста. Људи природно дефинишу компоненте духовног царства у корелацији са својим животним искуством. Верске понуде (жртве и приноси) на древном Оријенту рефлектују давање дара човеку који има супериорни статус (уп. Млх 1:8).¹⁷ Сцена описана у Пост 27 рефлектује древно оријентално повезивање обеда и благослова чији је значај истакнут књижевним понављањима (27:7. 19. 25 уп. Пнз 8:10). У овом контексту значајно је приметити да употреба идиома *ипред Господом* (יהוה לפני, Пост 27:7) обликује храмовну, или макар култну, атмосферу јер је преузет као технички израз богослужбеног речника.

ством. Јакову је благословом дата нејасна и генеричка врста супериорности, али је тај потенцијал остао готово потпуно неостварен током његовог живота. Бити фаворизован благословом значи бити предак Израила, обележити линију кроз коју је народ тражио своје порекло. Исааков поступак и Исавова реакција на Јаковљево превару сугеришу потребу јасног разликовања благослова и првородства (иако у тексту постоји нека врста симбиотске везе међу њима). Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 87–93.

¹⁷ Isaac Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Oldest Son*, BASOR 156 (1959), 38–40; Stanley Gevitz, “Patterns of the Early Poetry of Israel. III: Isaac’s Blessing over Jacob,” SAOC 32 (1963), 35–47; S. Ackerman, *The Deception of Isaac, Jacob’s Dream at Bethel, and Incubation on an Animal Skin y Priesthood and Cult in Ancient Israel* (ed. Gary A. Anderson and Saul M. Olyan, Sheffield, England: JSOT, 1991), 92–120; Wilfred G. Lambert, *Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia y Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (ed. Jan Quaegebeur, Leuven: Peeters, 1993), 191–201; David M. Clemens, *A Study of the Sacrificial Terminology at Ugarit: A Collection and Analysis of the Ugaritic and Akkadian Textual Data* (PhD diss., University of Chicago, 1999), 1–16; David E. Bokovoy, *From the Hand of Jacob: A Ritual Analysis of Genesis 27*, SBA Vol 1 (2009), 35–39; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 82.

Ако се овоме додају сазнања о лову као култној радњи, ритуални аспект сцене је додатно наглашен.¹⁸

Благослови завештања (који су аналогни овери тестамена којим се завештање чини правно обавезујућим и неопозивим) најчешћи су контекст трансмисије породичних благослова. Упоредна анализа благослова у Постању показује да се он састојао од општих мотива (плодност и просперитет) и специфичних мотива божанских обећања изабраној породици Авраамових наследника. Први благослов који Исаак даје Јакову (и доцније Исаву) садржи само ове опште моменте чије се испуњење не препознаје толико у животу Јакова, колико у животу управо *неизабраној Исави*. Нпр. Исав се нигде у Постању не описује као слуга. Супротно томе, Јаков служи ујака, и себе наглашено представља као *Исавовој слују*. Предводећи малобројни клан, он излази пред Исави кога прати вишеструко бројнија чета. Јаковљев први благослов је дужи, али у поређењу са Исавовим има више сличности него разлика. Једина права разлика је у надмоћи Јакова има над Исавом која никад није остварена. Коначно, ту су и речи *благословени су они који ће благосиљају, њроклеји они који њроклију* (Пост 27:29). Да ли је Јаков онај који *њроклиње Исави* кроз крађу благослова и који плаћа цену у оквиру познијих догађаја (уп. Пост 29-31; 32:31-32; 34:2; 35:19; Пост 37; 47:9)? Да ли је Исав онај који проклиње Јакова и који је због тога сам проклет? Можда је заправо благословен, као онај

¹⁸⁾ Предања говоре о Саргону и другим месопотамским царевима који су лов вршили на божанску заповест. Исаак који заповеда Исаву одлазак у лов, на историјском нивоу можда одражава месопотамски поглед на цареve који одлазе у сакрални лов на заповест богова. Исаак благослов изговара пошто је *осејио мирис* (תִּשְׂבֹּחַ) Јаковљеве одеће (Пост 27:27). Употребљена фраза припада жртвеном култу (Пост 8:21). У вези са одећом (односно њеном разменом) постоји већи број сведочанстава који је повезује са инкубацијским (припремним) радњама које се предузимају у циљу задобијања божанских благослова или теофанијског искуства. Можда и у Пост 27 одећа има и симболички значај (уп. 1 Сам 18:3-4). Обеду следи чин физичког контакта (ст 26-27а). Пољубац служи као гест приступа, прелиминарног извођења пре стварног благослова представљеног у ст 28-29. Овај књижевни *inclusio* пружа наставак који ефикасно уоквирује припремне ритуале пре стварног благослова. Благосиљање формално започиње чином полагања руку. Руке оног ко благослов даје представљају одговор на делатност *руке* (יָד) која је припремила ритуални *дар* (תְּנוּחָה) тј. Обед (Пост 27:17 Пост 27:17 уп. Лев 1:1. 4 види и Пост 33:10-11). David E. Bokovoy, *From the Hand of Jacob*, 41-49; Gary N. Knoppers, *The Preferential Status of the Eldest Son Revoked? a Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible, Essays in Honour of John Van Seters*, (eds. Steven L. McKenzie, Thomas Römer, and Hans H. Schmid, Berlin: de Gruyter, 2000), 115-126.

који (невољно) благосиља Јакова? Чини се да први благослов дат Јакову садржи многе ироничне моменте који одају двосмисленост. Пре него што га је послао у Месопотамију, Исаак изнова благосиља Јакова. У чему се други благослов разликује од првог? Да ли је благослов умножавања потомства пре испуњен на Исаву него на Јакову? Зар поред обимног наратива о Јаковљевим синовима, писац Постања не доноси и Исавов родослов који је ванредно обиман у поређењу са другим родословима неизабраних? Која је његова функција и зашто у себи садржи листу едомских царева и то у вези са временом када је икакво комплексније друштвено уређење од Израила било удаљено вековима, а монархија више од пола миленијума (Пост 35:11 уп. 17:6. 16)? Осим истицања да се монархија у Едому уздигла раније него у Израилу, чини се да ова листа указује на миран процес наслеђивања међу едомским царевима, односно на напреднији политички систем и на тај начин упућује критику друштву Израила. Да ли писац Постања, донекле иронично, посредством навођења едомске краљевске лозе, указује да Исав, који није добио такво обећање, више испуњава обећање дато Аврааму него Јаков? Чињеница да је општи благослов дат Јакову, а намењен и испуњен над Исавом, води нас питању да ли му је од самог почетка намењен *специфичан блајослов*, а да је његова крађа беспротредна и контрапродуктивна? Ако је ово тачно, чини се да приповедач сугерише да се благослов не може опозвати, али да то не значи да ће његов садржај неизбежно бити остварен и да изабрање за *специфичне блајослове* не значи изостанак благослова за *неизабраног*.¹⁹

Значајно је споменути *проблем Исавовог брака* који је схватан неприкладним и узроком његове неизабраности. Да ли је такво тумачење изведено из Писма или учитано у њега? Да ли је огорченост Исавових родитеља била повезана са пореклом његових жена или су оне биле непријатне без обзира на њихово порекло? Да ли је незадовољство било последица Исавове егзогамије или је то био општи унутар-породични сукоб? Да ли су Исавове жене постале извор горчине због опште нетрпељивости према Хетитима са којима је

¹⁹ Frank Crüsemann, *Dominion, Guilt, and Reconciliation*, 70; Spina, *Esau: The Face of God*, 20; Laurence A. Turner, *Announcements of Plot*, 58; Diana Edelman, *The Land Theme in Genesis* (Paper Presented at Lausanne-Manchester-Sheffield Colloquium on Law in the Bible; Sheffield, 2005), 2. 14; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 148-170. 257-259. 261-267. 269; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 90-91.

Исак имао више сукоба (Пост 26:12-22)? Да ли постоји родитељска поука, упозорење или опомена у вези са Исавовим браком и да ли га такав брак чини неподобним за *носиоца обећања*? Како се та неподобност не односи на Јаковљеве синове и да ли је Јаковљев брак *узориј*? Не треба заборавити ни то да Јаковљеве конкубине нису биле део предачке породице, као и то да је Исав својим браком са Исмаилћанкама покушао да удовољи родитељима.²⁰

Наратив у завршној сцени досеже врхунац. Дисонатност породице је истакнута посредно. Целина одише књижевном умешношћу која побуђује имагинацију читаоца. Писац указује да Исаак позива Исава и саопштава му намеру о благосиљању. Изостављање млађег сина је неоубичајено и неконвенционално. Опис Ревеке која прислушкује њихов разговор додатно истиче постојање пукотина у породици. Јаков се, са својестране, не противи мајчиној идеји о превари, већ доводи у питање изводљивост плана. Занимљиво је да је Исав означен као Исааков син, док Ревека о Јакову говори као о свом сину (27:5-6. 8. 13. 15. 17. 42-43). Исаак и Јакова означава као свог сина, али само зато што је уверен да пред њим стоји Исав (27:18. 20-22. 24-27).²¹

Неки аутори сматрају да су у овој сцени сви ликови приказани негативно, а најнегативније Јаков.²² Овакав закључак је споран, али јасно је да се описује дисфункционална породица. Врхунац породичне дисонатности се показује не само у јасно израженој Исавовој братоубичакој намери, већ и томе што Ревека у жељи да осујети ту намеру не наступа непосредно, већ тражи изговор да млађег сина пошаље ван домаћаја освете његовог старијег брата (Пост 27:45-46). Дакле, борба између браће започиње у утроби док рођење открива намеру *грујої* да постане *їрви*. Она карактерише одрастање и

²⁰) Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 83-86; William J. Urbrock, *Blessings and Curses*, ABD 1:755; Laurence A. Turner, *Announcements of Plot*, 121. 124; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 5. 24. 36-38. 96-118; Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 105-106.

²¹) John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 87-90.

²²) Исаак се противи богооткривеној вољи (пророштву). Исав је већ показао своју недостојност. Исаак је свестан, али му ипак намењује благослов очекујући задовољење посредством хране као да свој апетит цени више од божанске воље. Ревека је приказана као она која нема веру да ће Бог испунити своје пророштво и спремна је да манипулише користећи полуистине и отворене обмане. Јаков је приказан као богохулни варалица. Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 84-85. 88-89; Frank Crüsemann, *Dominion, Guilt, and Reconciliation*, 75.

сазревање и, са подељеним симпатијама родитеља, поставља основу за завршну сцену којом њихов сукоб достеже врхунац (Пост 25:22. 25-26. 28-34). Врхунац је обликован тако да читаоца наводи да се поистовети са оштећеним братом и превареним оцем, али је његово саосећање ипак *ограничено* кроз суочавање са јасним братоубилачким намерама Исава. Амбивалентна осећања додатно компликује знање о пророштву које у овом тренутку почиње да се остварује. Међутим, то остваривање је неизвесно јер остаје отворено питање божанске реакције на Јаковљев чин. Пажљивије читање Исааковог другог благосиљања Јакова показује да га он *прејоручује* Богу за наследника авраамовског савеза. Он дакле, не преноси обећања на Јакова, већ изражава жељу да то Господ учини. Јаковљева позиција још увек није извесна и то ствара напетост која се делимично разрешава у Ветилу, а у потпуности на Јавоку у Фануилу.²³ Ако се недоречености и двосмислености сагледају на овај начин јасно је да оне нису последица неумешности наратора. Напротив, двосмисленост поседује књижевно-естетски квалитет и део је свесно обликованог приповедног поступка чији је циљ стварање и појачавање напетости у процесу стварања заплета приповести.

1.4 Бинарности „минималних наративних јединица“

Под утицајем В. Пропа (В. Я. Пропп), М. Фишбеин (М. Fishbane) је одређивао *минималне јединице народних предања* које се могу сматрати секвенцом радње тј. имају своју функцију (назив и мотив) у библијским наративима. Секвенца је *стабилна целина* која се јавља (самостално или у комбинацијама) у широком спектру прича, иако се специфични тон радње и ликови могу разликовати. Такве секвенце или структуре композиције (мотиви) остају константне, иако се одређени *аломотиви* разликују. Овакав мотив је пророштво којим се наговештава рођење јунака и које има пролептичку функцију у широј целини (уп. Пост 12:1-3 Изл 3:7; Суд 13). У свим случајевима наратив се помера пратећи тешкоће у остварењу пророштва. Тако налазимо формалну структуру композиције различитог садржаја. Пророштво је обликовано око мотива неплодне жене која се жали

²³) Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 183. 199; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 86-88; Bradford A. Anderson, *Brotherhood and Inheritance*, 57-68; Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 100; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 176-182.

супругу и моли Богу. Мотив је познат из Пост 18, а поновљен у Пост 30:1-2. Јавља се и у Суд 13. Елементи се могу препознати и у опису Самуиловог рођења. Основна структура библијске приповедне композиције (мотив) је иста, иако њен специфични тон (аломотив) варира. Мотиву може да се приступи из перспективе К. Леви-Страсовог (С. Lévi-Strauss) уочавања бинарне структуре народних предања којима се обликују бинарни поларитети као основни културни обрасци и динамике. Први поларитет препознаје се у бинарној напетости *нейлогноси-йлогности*. Овај поларитет је веома значајан због неопходности континуитета лозе и то преко вољене супруге. Тај фактор игра значајну улогу у Јаков-циклусу у који је уграђен као примарни елемент и мотивациони фактор у Ревекином *ирику* којим удећује Исака да Јакова пошаље у Харан (27:46; уп. 26:34).²⁴

Мотив трансмисије благослова посредством изабраног, млађег, сина јавља се у благосиљању Исаака, Јакова, Јосифа, Јосифових синова, али и Јуде. У њему се одражава ранија приповест о Каину и Авељу. Благослов који Јаков добија у Пост 27 потврђује још најмање у две прилике, односно у Ветилу и Фануилу (Пост 28 и Пост 32). Целине у којима је то представљено представљају структуралну паралелу и деле исти мотив (сусрет јунака са божанским), мотив који се потом јавља у доцнијим описма библијских јунака (нпр. Изл 4:24-26). Овакви мотиви често имају етиолошку функцију. Мотив благослова се открива посредством бинарног пара: не-благослов-благослов која укључује породичне напетости и борбу за благослов као израз примарне покретачке снаге кроз жељу за благословом. Бинарност може да се формира и кроз поларитет благослов/проклетство (уп. Пост 27:12. 29; 30:27. 30).²⁵

Благослов је повезан са мотивом наследства обећане земље што открива бинарност профаног простора (изгнанства) и сакралне домовине. Динамика циклуса може се зацртати дуж просторне осе. Јаков бежи из Ханана. Доживљава теофанију у пограничном светишту (28:10). Остаје у Харану до позива да се врати у Ханан (31:4). По повратку, поново има теофанијски сусрет у пограничном

²⁴) Интересовања за етнички континуитет и чистоћу такође уводи бинарност. Дијалектика се не огледа само у бинаритету плодност/неплодност, већ и у страху од брачних веза са необрезаним Филистејцима и Сихемљанима (Пост 26 и Пост 34). Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 32-34.

²⁵) M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 34-36.

светишту (Пост 32). Светишта означавају прелаз из сакралног у профани простор и обрнуто.²⁶

1.5 Зајадно ка Едему – теографија као нарајивно средство

Географија има значајну улогу у циклусу приповести о Јакову. Ово је препознатљиво у бројним наративима који припадају категорији топонимске етиологије. Значајно је приметити и учестало спомињање граничних места и оних која ће у временима будућих генерацијама имати значај (нпр. Сихем). Праотац Јаков својим путовањима исцртава границе Обећане земље. Наратор, у времену свог обликовања Јаков-циклуса у догађајима које описује препознаје не само сећање на прошлост о праоцима, већ и најаву догађаја који ће се одиграти у животу њихових потомака, догађаја којима он сведочи. Праотац Јаков је приказан као човек који често путује. Кључна путовања су му обележена теофанијама које су описане у форми топонимских етиологија. Прва је теофанија у Лузу, месту које је Јаков преименовао у Ветил пошто је ту, бежећи од гнева свог брата Исава, заноћио на путовању које га је водило изван Обећане земље, натраг у Месопотамију. Наративна паралела овог догађаја препознатљива је у две сцене на Јавоку, речној граници Месопотамије (прецизније Зајорданије) и Ханана. Овде су присутне две подцеле. Обе описују теофаније (анђеоски логор и Јаковљево борбу). Прва, ветилска теофанија обележила Јаковљево напуштање Обећане земље, друге обележавају његов повратак у њу. И ветилска и Јавок-фануилска теофанија имају *пријремни карактер* и служе да оснаже Јакова за будуће догађаје. У првом случају то је сурет са Лаваном и странствовање у Харану обележено бројним проблемима и тегобама које су представљале важне животне лекције за праоца. У другом, пак, то је сусрет са братом Исавом, последњом претњом Јакову. У оба случаја у фокусу су земља и потомство, мотиви повезани са савезним обећањима датим праоцу Аврааму. Занимљиво

²⁶ У Едему, сакралном средишту, било је свакојаког благослова и живота. Примарне животне вредности плодне материце и плодне земље, живота и благослова, изгубљене су грехом: и материца и земља су проклете, а човек прогнан из светог простора. Благослови се, ипак, понављају у вези са Нојем (Пост 9) и доцније праоцима. Њихов досег је увек предмет наде, страха и свађе. S. E. Loewenstamm, *The Deaths of the Patriarchs in the Book of Genesis y The Bible and the History of Israel* [Jerusalem, 1972] 104-122; M. Eliade, *Cosmogonic Myth and 'Sacred History'* *The Quest, History and Meaning in Religion* (Chicago, 1968); M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 35-37.

је да се у вези са Исавом, такође, спомињу географске одреднице које место његовог обитавања (Сеир) повезују са његовим другим именом *Едом*. Исав се назива Јаковљевим братом чиме нас приповедач изнова враћа теми братства и породичних несугласица, али нас истовремено и обавештава да је Исав је већ напустио Ханан. Из перспективе географије, Јаков не мора да се сусретне са Исавом. Неопходност Јаковљевог сусрета са братом који сада живи у Сеиру није географска, већ егзистенцијална. Значајно је да је немогуће зацртати положаје места поменутих на овом путовању, а да се не дође до тачке *non sequitur* са Јаковом или на *иоирешној* страни Јавока којег мора два пута прећи или са праоцем који мора да се врати унатраг када приповетка каже да наставља у истом правцу. Покушај буквалног схватања пута је немогућ чиме наратор открива да говори у категоријама *моралне географије*.²⁷

Ова *морална географија* део је шире географске слике коју поставља писац Постања обликујући географију Јаков-циклуса кроз ослањање на приповести библијске праисторије и проповести о праоцу Аврааму чији је сусрет са Хананом описан речима: „... *иада иодиге очи своје и сагледа сву равницу јорданску, како целу наишаиаше река, беше као врш Господњи (ишј. врш Едема)*“ (Пост 13:10). Овим упечатљивим речима библијски писац преноси импресије и асоцијације које је будила плодна равница Ханана.

Да ли је могућа чак и нека дубља порука? Да ли, у богословском смислу, путовање праотаца у потрази за *Одећаном земљом*, може да се схвати као ходочашће у потрази за изгубљеним Едемом?

Да бисмо одговорили треба да имамо на уму да је опис Едема у Постању кратак, али ефектан. Језекил и Исаија његово богатство супротстављају пустињи, добро познатој житељима древног Израила. Занимљиво, да географски положај Едема није преокупирао пажњу рабина. Заправо само три равинска списа говоре о томе и смештају га у централну Африку или истичу да су његове капије биле на планини Морији.²⁸

²⁷ John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History*, 19; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, RQ vol. 42 no 3 (2000), 172; Jeremy M. Hutton, *Jacob's 'two Camps' and Transjordanian Geography*, ZAT vol 122 no 1 (2010), 21-27; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, JETS vol 30 no 2 (1987), 132-133.

²⁸ Sandrar R. Shimoff, *Gardens: From Eden to Jerusalem*, JSJPHRP Vol. 26, No. 2 (1995), 145.

У масоретском тексту ИНав 14:14–15 Хеврон је идентификован са древним градом Кириатх-Арба. Значење древнијег назива града се различито тумачи. Израз може да значи *ірад (човека) Арбе*, али и *ірад великої човека* или *чейворице великих људи*. Јероним у свом преводу под *великим човеком* препознаје Адама који је ту сахрањен. Ту се налазила и гробница праотаца. Овим предањем се они, стога, доводе у везу са праоцем људског рода. Јероним понавља ове идеје у 108 посланици Римљанки Паули, али признаје да према неким схватањима праоци нису сахрањени на месту Адамовог гроба, већ да је у њихову гробницу доцније сахрањен Халев, као четврти *велики човек*. Ове тврдње могу потврдити и јеврејским изворима из 8-9. в. хр. ере који су утемељени на ранијим предањима из 3. и 5. (Bereshit Rabba 58:4), па чак и Талмудом (Talmud, b. Eruv. 53a). Зашто ово предање није постало доминантно? Постојала су и друга јеврејска предања. У спису *Живої Адама и Еве* (познат и као *Мојсијева айокалийса*) читамо да су Адам и Ева покопани на месту у земаљском рају одакле је Бог узео прашину како би обликовао Адамово тело (Мој Ап 40:6–7; 43:1–2). У Јубилејима 4:29 храмовна гора се препознаје као место Адамовог гроба (доцније хришћани Адамов гроб повезују Моријом-Голготом).²⁹ Не чуди, стога, што у мисли древног Израила Соломонов храм, храмовна гора и Јерусалим функционишу на историјској, али и на симболичкој равни, односно и као митопејско остварење *ірводиної койна*, *космичке йланине*, *Едемскої врїа...* У библијској поезији се Јерусалим и његов храм повезују са животодавним водама Едема (Пс 36:8-9).

Повезивање храмовних и царских вртова са *изїубљеним рајем*, свакако није оригинално израилско веровање, али јесте оригинална рецепција општих древнооријенталних мотива. У древнооријенталном контексту, прва поглавља Постања сведоче о Божијем стварању сакралног простора непосредне и хармоничне заједнице са човеком као свештеником и царским (божанским) намесником на земљи. Бог је представљен као космички градитељ храма, своје палате (као и у месопотамским и угаритским митовима). Едем није само врт плодног земљишта, већ архетипско светиште. Реплике

²⁹ Pieter W. van der Horst, *The Site of Adam's Tom*, SHLJCvol 12 (ed. Reinier Munk and Martin J. F. Baasten, Amsterdam: Springer, 2007), 252-255; Lawrence Stager, *Jerusalem as Eden*, BAR vol 26 no 3 (2000), 36.

овог светишта су препознатљиве и у Скинји и у јерусалимском храму, а паралеле између Едема и доцнијих храмовних простора су значајне (Пост 3:8; уп. Лев 26:12; Пнз 23:15; 2Сам 7:6–7; Пост 3:24 уп. Изл 25:18–22; 26:31; 1 Цар 6:23–29; Пост 2:9; 3:22 уп. Изл. 25: 31–35; Пост 2:10 уп. Јзк 47:1–12; Пост 2:11–12 уп. Изл 25:7. 11. 17. 31).³⁰

Задатак човека у Едему је представљен глаголима *радиџи* (обрађивати, служити) и *чуваџи*. Употребљени глаголи, када се користе независно један од другог, имају широко секуларно значење, а када се употребљавају заједно најчешће означавају свештену службу леви-та (уп. Бр 3:7–8; 8:26; 18:5–6). Човек је створен по слици и обличју Божијем као господар над земљом и њеним становницима. Израз *слика Божија* у Египту и Месопотамији је повезивана са владарима. Цар је био *жива слика Божија* као што се види из речи молитве Рамзеса II богу Ра у којој каже *ја сам њвој син којеј си њосџавио на свој њресџо. Ти си ми дао царсџиво своје, обликовао си ме њо своме обличју и слици које си ми доделио и сџворио*. Човек, дакле, функционише као цар-свештеник праобразног сакралног (едемског) града. Не чуди, стога, што је широм древног Оријента веза *рајских врџова* и престоничких (царских или храмовних вртова) била део

³⁰⁾ Сион је сакрално средиште у којем је Јахве саздао дом свом имену и представља једну од космичких гора споменутих у Писму. Она фигурира као спона земље и неба (*осамунди*), а богослужбени поредак који је на њој успостављен има за циљ непрекидно обнављање космичког поретка успостављеног стварањем. Гора се напаја водом гихонског извора, чиме се повезује са именом једне од четири едемске реке. Овај мотив разрађен је у пророчким и новозаветним описима Новог Јерусалима и његовог храма (Јзк 47:1–6. 12 уп. Јл 3:18; Зах 14:8, види и: Отк 22:1–2). Соломонов храм је у својој топографији, хидрологији, архитектури, иконографији и вртним комплексима био осмишљен као реплика Едема, што је истакнуто флоралном иконографијом и херувимима. У храмовном комплексу Јерусалима било је палми, ливанских кедрова, чемпреса, маслина и платана... (Пс 52:8; 92:13–14; Јзк 31:8–9). Комплекс се налазио, попут других грађевина *леванџској сџили*, на узвишењу (симболу космичке горе, односно примодијалног копна које је изронило из водених бездана омогућивши појаву живота и преображај хаоса у космос) и усред вртова. Тиме је наглашена митопејска порука, препознатљива и ванбиблијским изворима који сведоче да је из града Асура свечаност *акиџту*-празника у 7. в. пре Хр. измештена у *врџо-биља* (*kiriĒ nuhēsūi*) што је семантички еквивалет *Едемском врџу* (*gan ḫuċen*). Археолози су поред Асура открили храм повезан са поменутом светковином, а у његовом дворишту богате дрвореде. Сличне свечаности су вероватно постојале и у Јерусалиму, граду који су Израилци сматрали космичким средиштем, местом сусрета неба и земље. Маргарет Беркер, *Помирење – обред исцељења*, Библијске студије 2-3 (2018), 127–123; Lawrence Stager, *Jerusalem as Eden*, 36–47; T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land: an Introduction to the Pentateuch* (Michigan: Grand Rapids-Baker Academic, 2015), 119–120. 122–125; J. H. Breasted, *ARE: The Nineteenth Dynasty*, vol. 3 (Chicago:University of Chicago Press, 1906), 181.

царске идеологије.³¹ Писани извори, ликовне представе и археолошки налази потврђују да је хортикултура била значаја делатност древнооријенталних владара, укључујући и Соломона.³²

Грех је резултирао губљењем цар-свештеник позиције, а човекову улогу преузимају херувими. Губитак Едемског врта, стога, није губитак безбрижности, већ могућности непосредног општења са Богом, излазак из сакралног простора, удаљавање из свештеног

³¹) Веза врта, храма и палате коришћена је као подсећање на митопејску прошлост и на њено обнављање посредством царског уређења. Често је наглашавана у владарској идеологији као што показује пример иконографије Мари-палате (почетак 2. миленија пре Хр). Ту је осликан раскошни врт који стоји у паралели са престолом двораном. У дворани богиња Иштар пред божанским сведоцима предаје царске инсигније новом владару, док две богиње у рукама држе вазе из којих теку четири реке омогућујући бујање вегетације. Оне сипају живот који даје живот. Међутим, оне не точе само воду већ и њену нуминозну снагу представљену таласима изрезбареним у њиховим хаљинама и рибама које ту пливају. У неким представама планинско божанство се представља као божанство воде или сама вода. Када је то мотив осликан на вазама, вода се обично грана у четири реке (Асусур, 13. в. пре Хр). Позната је јахвистичка верзија реке која тече из Едема делећи се на четири крака. Мари је саграђена крај једне гране, Еуфрата, а Јерусалим је воду добијао из друге, Гихона. Може се, дакле, рећи да је древнооријентална митологија са својом идејом космичких вода које оживљавају бујни врт сваког егзотичног биља, у јеврејској мисли нашла израз у поистовећивању са јерусалимским вртова каскадно уздигнутим од Гихона, преко Кедронске долине ка сионским врховима. Lawrence Stager, *Jerusalem as Eden*, 36-40; T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*, 125-127.

³²) *Висећи вртови Вавилона* су можда легенда или историјска грешка, али писана сведочанства говоре и о вртovima асирског цара Ашурнасиपालа II (9. в. пре Хр). Он истиче значај аквадукта који је изградио од далеких планина до престолог Асура како би тамошње вртове учинио *вртовима насладе* чије су стазе *ћуне мириса*. Током 8. в. пре Хр. и Саргон II и његов син Сенахериб направили су вртове са ретким дрвећем и биљем. Зидни рељефи приказују слуге које доносе саксије са младикама за свете царске вртове. Сенахериб је изградио систем канала и аквадуката како би доводио воду са планина 50 километара до вртова Ниниве. На представи Асурбанипалове палате приказан је велики аквадукт и неколико канала за наводњавање који прелазе преко брда са четинарима и воћем. На врху брда насликана је величанствена зграда, а лево од њега споменик који приказује цара. Усред вртне стазе која води до зграде с тремом налази се олтар. Сви елементи Едема су овде: храм на брду, олтар, цар, разнолико дрвеће, чак и потоци воде. Егзотична ботаника донесена из свих делова његовог царства у владарске вртове означавала је васељенски суверенитет владара. Иста идеологија и митско сећање стоји и у позадини вртова које су садили египатски владари, нпр. Екхатон и Хатчепсут. У раним равинским легендама Едем је представљен као трансцендентна стварност, али су ипак древни овоземаљски вртови били асоцијативно повезани са њим и то пре свега персијски и грчки вртови чији су мотиви тумечењем повезивани са храмовном у расном архитектуром. Не треба, међутим, занемарити ни хортикултуралну делатност Соломона (1 Цар 4: 32-33), која свој израз има и у знаменитој љубавној поеми која се повезује са његовим именом. У њој се вољена жена пореди са закључаним (рајским?) вртом (Пнп 4:12-16). Lawrence Stager, *Jerusalem as Eden*, 40-43; Sandrar R. Shimoff, *Gardens: From Eden to Jerusalem*, 145-147.

града у негостољубиви свет у којем човек покушава да изгради алтернативу изгубљеном сакралном простору, како то убедљиво показује наратив о изградњи Вавилонa, архетипског града који стоји насупрот Јерусалиму (реплике Едема) кроз читаву доцнију библијску приповест. Његов градитељ је Неврод који као први силник на земљи представља архетипску антитезу ономе што је човек требало да буде.³³ Грех се приказује и као кретање. Адам и Ева су изгнани из Едема и настањени *источно* од њега (Пост 3:24a). Каин по свом греху *оде испред Госјода и насели се... (даље) на исток од Едема* (Пост 4:16), да би градитељи Вавилонске куле отишли још *источније* (Пост 11:2). Упоредно са удаљавањем од Едема, човек се отуђује и од саме земље која му, оскрнављења, ускраћује плодове. То кулминира потопом као антиподом стварања, који је, истовремено, средство очишћења земље и обнове живота на њој.³⁴ На тако припремљену позорницу ступа Авраам који се смешта у Ур Халдејски, готово *најисточнију* тачку Месопотамије. Његово путовање уз поменуте области је део познатих социо-историјских процеса, номадског начина живота и миграција (тзв. арамејске сеобе), али је на вишој равни паралелно са *живојним њутовањима* митских јунака која описују њихове процесе сазревања и преображаја (Гилгамеш, Одисеј, Херкул...). Авраамово путовање представља и више од тога. Оно је одговор на Божији позив и наставак *хода са и њред Бојом* који се повезује са Енохом и Нојем (Пост 5: 22–24; 6:9).³⁵ Тај његов ход је пут према Обећаној земљи (Пост 12:1-2), Ханану (Пост 12:5-7; 13:14-17; 15:7-21) чији се житељи (са изузетком Мелхиседека) приказују недостојним њених благослова (13:13; 14: 21–24; 15:16, 18:20-21; 19:1-5) јер настављају грехе људи из времена библијске праисторије.³⁶

Постање се завршава описом одласка Јакова у Египат, његовим сусретом са Јосифом и њиховом смрћу. Завршне приповести су

³³) T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*, 128-131.

³⁴) У Пост 11 се сусрећемо са изразом *מִלְכָּדָן* који се преводи *од истока*, али и *на исток*. Новији енгл. преводи (JPS, NAS, NIV) следе другу варијанту превода (*источније, даље на исток*) која је логичнија уколико се има на уму да је Сенарска долина (Вавилонија) са својим средиштем Вавилоном *источније* од последњег географског одредишта које је раније споменуто у тексту Постања, односно планинског венца Апарата.

³⁵) Thomas L. Brodie, *Genesis as Dialogue - A Literary, Historical, & Theological Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 117-118.

³⁶) T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*, 160. 163-167.

обликоване тако да читаоца упућују ка будућем повратку њихових потомака у Обећану земљу (Пост 49:29–50:14. 24-25). Човеков однос са земљом је наглашен. Тај однос, иако нарушен грехом, почиње да се обнавља посредством Авраамовог сусрета са земљом сличном Едемском врту тј. земљом у којој ће његови потомци уживати у нарочитој заједници са Богом, окружени знацима Божијег благослова на земљи. Треба уочити да је смер кретања праоца Авраама *исток-запад*. То кретање, дакле, географски стоји насупрот смеру у којем су се кретали људи удаљујући се од Едема. То је заправо путовање које за циљ има враћање Едему. Не чуди, стога, што га води у земљу *сличну врту Господњем*. Употребљено поређење, сагледано из ове перспективе, открива много више од простог уочавања плодности земље. Авраамовим путовањем започиње дуг процес преокретања, *удаљавања човечанства „источно од Едема*. “ Пут повратка га води ка Ханану, а његове потомке ка изградњи храма у Јерусалиму, знамењу истинског (новог) Јерусалима, храма и Едема (Јевр 11: 8–10. 13–16 уп. 12:22; 13:14; Отк 21:1–2; 22:2. 5 уп. Пост 2:9). Живот праоца Јакова понавља кључне догађаје живота праоца Авраама. И он је позван из Месопотамије. Географске одреднице које доноси Постање нису пуке чињенице. Оне су у служби богословске поруке која Ханан повезује са Едемом као прото-сакралном локацијом и метафором заједнице са Богом нарушене грехом. На том дугом путовању одлучујући догађај је повезан са Јаковљевим повратком у Ханан и његово вишеструко прелажење Јакова (Пост 32:21) у којем *географско дојословље Постања* досеже врхунац.³⁷

³⁷ Препознавање Едема као архетипа сакралног простора у којем храм има свој празор често је у новијој библистици. Постојећа истраживања показују да ова типологија није била повезана само са библијским идејама, већ је била део општеоријенталног поимања света, космоса и култа. Т. D. Alexander, *Beyond Borders: The Wider Dimensions of Land and The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*, ed. P. Johnston and P. Walker (Leicester: Apollos, 2000), 35–50; Т. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*, 169–170; J. A. H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 72–86; J. R. Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 59. 81; R. P. Gordon, *The Week That Made the World: Reflections on the First Pages of the Bible*, у *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham* (eds. J. A. G. McConville and Karl Moller, LHB/OTS 461, Edinburgh: T&T Clark, 2007), 234–237; G. J. Wenham, *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, PWCJS 9 (1986): 19–25; G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Leicester: Apollos, 2004), 70; Middleton, *Liberating Image*, 59; Thomas Desmond Alexander, *From paradise to the promised land: an introduction to the Penta-*

Мотив преласка преко воде значајан је за библијску мисао. Постоје три одлучујућа преласка воде. Најзапаженији су они описани у епским приповестима о Мојсеју и Исусу Навину. Њима је, међутим, претходио ранији и судбоноснији, *прелазак* праоца Авраама. Вероисповедни текстови Старог завета о Аврааму (и праоцима израилског народа уопштено) говоре као *сиромашу* Сирину (припаднику сиро-аморејских народа) наглашавајући: *са оне сйране реке живљаше некада оци ваши, Тара, оѿац Авраамов и оѿац Нахоров и служиаше друѿим боѿовима, али ѿреведох оца вашеѿ Авраама ѿреко реке...* (ИНав 24:1-2 уп. Пнз 26:5). Библијски текст не прецизира о којој реци се ради, тако да остаје отворена могућност да истовремено говори о преласку Еуфрата (као симболичком напуштању Месопотамије), и о преласку Јордана као симболичком уласку у Ханан. Јаковљев прелазак Јавока понавља и потврђује Авраамов прелазак. Њему је, међутим, претходило много проблема који су врхунац досегли у Јаковљевом преласку Јордана у смеру супротном од Авраамовог, о чему сведочи његова молитва: *Боже оца моѿ Авраама и Боже ова моѿ Исаака, Госѿоде који си ми казао: 'враѿи се у земљу своју и у род свој и ја ћу ѿи диѿи доброѿвор!' нисам вредан*

teuch (Michigan: Grand Rapids-Baker Academic, 2015), 131-133; Annette Y. Reed, *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*” *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography* (eds. Charles Burnett and Jill Kraye, London: Warburg Institute Colloquia, 2016), 67-94; Richard Davidson, *Earth's First Sanctuary: Genesis 1-3 and Parallel Creation Accounts*, AUSS Vol 53, No. 1 (2015), 65-89; Donald W. Parry, *Garden of Eden as Prorotype of SanactuaryyTeples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (ed. Donald W. Parry, Lake Sity: Deseret Book Company, 1994), 126-151; Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple inJerusalem* (London: SPCK, 1991), 57-103; Erik Elnes, *Creation and Tabernacle: The Priestly Writer's 'Environmentalism*, HBTvol 16 no 1 (1994), 144-155;Martha Himmelfarb, *The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Sira yBetween Temple and Torah*(eds. Peter Schäfer, Annette Y. Reed, Seth Schwartz, and AzzanYadin-Israel, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 11-26; Robert Hinckley, *Adam, Aaron, and the Garden Sanctuary*, Logia vol22 no 4 (2013), 5-12; Raymond van Leeuwen, *Cosmos, Temple, House y From the Foundations to theCrenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and HebrewBible* (eds. Mark Boda and Jamie Novotny, Münster: Ugarit-Verlag, 2010), 399-421; Dan Lioy, *The Garden of Eden as a Primordial Temple or Sacred Space forHumankind*, Conspetus10 (2010), 25-57; Lifsa Schachter, *The Garden of Eden as God's First Sanctuary*, JBQvol 41 no 2 (2013), 73-77; Izak Cornelius, *The Garden in the Iconography of the Ancient Near East y JS 1* (1989), 206-212; John Lundquist, *The Common Temple Ideology of the Ancient Near East y Cult andCosmos* (ed L. Michael Morales, Leuven: Peeters, 2014), 49-67; John Lundquist, *What Is a Temple? A Preliminary Typology y Temples of the Ancient World* (ed. Donald Parry, Salt Lake City: Deseret Book, 2004), 83-118; Bryon Shafer, *Temples, Priests, and Rituals: An Overview y Temples of AncientEgypt* (ed. Bryon Shafer, Ithaca: Cornell University Press, 1997), 1-30.

ишоліке милосїи ишоліке вере ишїо си учинио служи свом; јер само са ишїайом својим ипређох ипреко Јордана, а сада сам иосїодар од две чейше. Издави ме из руке драїи мої, из руке Исавове, јер се дојим да не дође и убије мене и маїшер са децом“ (Пост 32:9-11).

Први прелазак о којем Јаков говори у молитви је прелазак напуштања Ханана, прелазак који је последица његове преваре и који, на симболичкој, географско-богословској равни, прети да угрози испуњење савезних обећања датих Аврааму. Јаковљево колебљиво прелажење Јавока је прелазак последње препреке пре повратничког преласка Јордана и повратка и Обећану земљу и, стога, представља преузимање одговорности за испуњење дожанских обећања, његов повратак савезу који је Бог склопио са Авраамом и потврдио са Јаковом у Ветилу. Јаковљево ипреварно иосезање за блаиословом донекле је аналогно ирародиїиельском иреху и за последицу има изинансїиво исїиочно од земље која је ииойиїи врїиа егемскої. Насупрот томе, његов прелазак Јавока понавља Авраамов повратак у земљу сличној врїиу Госїодњем. Наратор вешто користи географске одренице као приповедно средство за развијање мотива доиословско-ходочасничке ииїираїе за Егомом кроз коју посматра не само живот праотаца, већ и историјски ход њихових потомака. Јаковљев прелазак Јавока било је колебљив. Простор тог колебања – Зајорданија, територија која не припада у потпуности Обећаној земљи – у пророчној мисли схваћен је као одговарајући симбол верског колебања Јаковљевих потомака. Овим се поставља и основа за разумевање могућих историјских контекста формирања циклуса који свој врхунац има, из богословско-географске перспективе, у приповести о Јаковљевом рвању на Јавоку. То је приповест која је, заједно са циклусом у који је смештена, имала велики потенцијал реактуелизовања у различитим контекстима бурне историје јудео-израилских племена, народа и држава. Разумевање могућих историјских контекста, стога, доприноси разумевању саме приповести и препознавању потенцијалних чииїања у различитим друштвено-историјским и политичким околностима.

Пре него се окренемо истраживању тих околности можемо да закључимо да је у књижевним карактеристикама циклуса препознатљива софистицираност чије уочавање пружа суптилне, али изузетно ефикасне трагове за тумачење текста. Понављање речи

открива нагласак одељка и повезује га са сродним одељцима. Реторичке особине пружају *емпиријски клин за тумачење садржаја*. Интерпретативни трагови ове врсте су посебно важни и јављају се као саставни део интерпретативног контекста у којем се догађаји извештавају. То је препознатљиво у једној од најтајанственијих сцена читавог Писма - Јаковљевом рвању и његовим последицама.³⁸

2. Могући историјски контекст(и) обликовања приповести

Циклус приповести о праоцу Јакову функционише као мост између библијске праисторије и девтерономистичке историје. Које је место Јаков-циклуса и целини наратива о праоцима и у девтерономистичкој историји, а које место имају мање целине из којих је тај циклус формиран? Теми историјске контекстуализације можемо да приступимо из најмање две перспективе. Дешавања описана у Постању смештена су у прву половину 2. миленијума пре Хр. Прецизније датирање није поуздано, иако се описи обичаја, култа и културне интеракције са околним народима и државама уклапају у атмосферу и начин живота карактеристичан за ово поднебље у наведеном периоду (како их можемо реконструисати на темељу ванбиблијских извора).

Питање историјског контекста приповести о праоцима није повезано само са временом праотаца, већ и са временом у којима те приповести добијају свој рани, прелазни и коначни усмени, а затим и писани, облик. Приповести, наиме, нису биле само део историје већ и поука, *формативни мит* о националним коренима и путоказ за будући живот заједнице. Ово нарочито важи за етиолошке приповести које су, сигурно, биле актуелизоване у различитим временима и околностима. Препознавање тих околности и тренутака актуелизације може да буде драгоцено за разумевање самих приповести.

Трагајући за могућим контекстима враћамо се (нео)документарној хипотези која и даље има своје место иако је суочена са бројним критикама. Према уобичајеном схватању заговорника хипотезе, завршни облик Постања обликовао је свештенички редактор (Р) допуњујући предсвештеничка (Е и Ј) предања. Питање које се јавља

³⁸) Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as Key to Interpreting Jacob's Encounter at Paniel*, JETS vol 30 no 2 (1987), 129-130.

у новијим студијама јесте: да ли је високо стилизована структура циклуса приповести о Јакову случајна? У којој мери се то може приписати завршном редактору и колико су поуздани критеријуми разликовања предсвештеничких слојева у постојећем тексту? Заговорници документарне хипотезе за сада не могу да понуде задовољавајуће одговоре на ова питања нити да објасне разлог због којег су мање целине укључене у коначни облик укључене, али могу да помогну у препознавању могућих историјских околности у којима је коначна форма обликована.³⁹

Уколико је Јаков-циклус део шире целине наратива о праоцима и још шире наратије која се протеже од Постања преко Царева до датума расејања, може се поставити питање историјског контекста у којем је ова целина обликована и историјских околности које су утицале на то обликовање. Која је, дакле, спољашња историјска позадина наратије о праоцима?

2.1. Контекст уједињене монархије

Описи односа Јакова и Исава и Јакова и Лавана до недавно су сматрани целинама које не говоре толико о праоцу, колико о народу који је изводио своје порекло од њега. Приповести о Јаковљевом заузимању Ханана по повратку из Харана препознате су као начин да се представи уздизање ране израилске монархије или евентуално првог дела уједињене монархије, када Давид сурово потчињава Едом (2Сам 8:13; 1Цар 11:15-16; 1Дн 18:12). Давид је приказан као испуњење обећања датих праоцима, док се описи неких од његових противника могу препознати у негативним ликовима Јаков циклуса (Навал/Лаван). Уколико би се приповести циклуса повезале са овим историјским периодом, оне би неминовно морале да се схвате не само као величање давидистичког испуњења савезних обећања, већ и као критика *Давидовој нарушавања граница* у односу према месопотамским областима и (много више) према братском Едому.⁴⁰

³⁹) David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 206-207; John Van Seters, *Prologue to History: Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 292-205; Erhard Blum, *The Jacob Tradition and Jacob Tradition of Genesis: Composition, Reception and Interpretation* (eds. Craig A Joel N. Lohr David L. Petersen, Leiden-Boston: Brill, 2005), 199-203.

⁴⁰) Неки аутори су приметили да у јахвистичком предању постоји веза између Авраамовог благослова и Давидовог благослова. Није, међутим, занемарљиво то што је Давид био прилично суров према Едомцима (Пс60:2; 2Сам 8:13; 1Дн18:12; 1Цар11:15-16) што је корен доцнијег

2.2. Контекст подељеног царства

Примећено је да у приповестима Јаков-циклуса доминирају култна средишта повезана са северним, израилским, царством (Ветил, Сихем, Фануил...) што води закључку да је време обликовања приповести доба подељене монархије, односно време када Јеровоам ревитализује значај ових верских центара и вероватно посеже за древним предањима о њиховом оснивачу у циљу легитимисања сопствене династије. Јаков-циклус представља *hieros logos* приповести за изграђу ветилског и сихемског храма. Ту су и етимолошка објашњења топонима (Гилеад, Миспа, Маханаим, Фануил и Сукот) и сл. Овим се наставља сличан тренд познат из приповести о Аврааму (Пост 16:11. 13–14; 18:12–15; 19:20–23; 20:1; 37–38; 21:5–6. 9; 28–31) и Исааку (Пост 26:17–23. 32–33). Авраам је описан како подиже олтаре Сихему, Ветилу и Хеврону, али не постоји наговештај да је приносио жртве на њима (Пост 12:7–8; 13:4. 18). Једино место жртвоприношења Авраамовог је Морија (Пост 22:14), доцније повезивана са Јерусалимом. Овај концепт одражава верски централизам (Пнз12:11; 14:23; 16:2. 6. 11; 26:2) и идентификовање *акведах-ипредања* са јерусалимским храмом. Прве и последње приповести циклуса смештене су у Јудеју. Уколико је завршни облик циклусу подарио израилски редактор, зашто прича о Јаковљевим синовима почиње са рођењем родоначетника јужних племена (Пост 29:31–30:24)? Да ли је у томе препознатљива рука јудејског редактора?⁴¹

едомског непријатељства према Јудеји. Да ли је едомитски владарски родослов који је дат на крају овог циклуса заправо родослов владара чију је власт окончао Давид (Пост 36) и да ли је његово навођење део историографског материјала (можда сачуваног у давидовској администрацији) или део израилског интересовања за Едома као брата близанца? Неки сугеришу да је ранија приповест преобликована за публику Соломоновог времена у којем се озбиљно постављало питање о наслеђу цара Давида. Претенденти на престо су имали ослонац у јаким верским фигурама, али ниједан није могао да се позове на *божански суд* све до тренутка када је божанско провиђење било препознато (1Цар 3:6–7). Наша прича тако одражава израилско искуство у годинама непосредно пре писања и чини се да служи циљу потврђивања да је, упркос томе што изгледа другачије, Бог и даље са Израилом. Steve McKenzie, “You Have Prevailed”, *The Function of Jacob’s Encounter at Peniel in the Jacob Cycle*, *Restoration Quarterly* 23 (1980), 230–231; SahayaThatheusThomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 78; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 27–28. 259–263; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 31. 55. 75; Richard D. Weis, *Lessons On Wrestling With The Unseen: Jacob At The Jabbok*, WTS vol 42 no2 (1988), 106; Nadav Na’man, *The Jacob Story and Formation Biblical Israel*, TEL AVIV Vol. 41 (2014), 113; M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19–35:22)*, 15–17.

⁴¹⁾ У вези са позним датирањем завршног обликовања приповести о праоцима и, нарочито, Јаков циклуса, постоје бројне и различите хипотезе. Према неким, свештенички

2.3. Контекст времена националних криза

Неки научници сматрају да је време националног слабљења и пропасти природније окружење за обликовање Јаков циклуса, од времена националног (или династијског) уздицања. Према овом схватању циклус представља *књижевност кризе* који настаје од старијих, неретко предмонархистичких, предања крајем 8. и у првој четвртини 7. в. пре Хр. Приповести у том случају представљају отклон у односу на ранија предања која су изражавала уверење у могућност мирне коегзистенције са арамејском и едомитском

уредници су епским (Ј и Е) изворима дали ново значење актуелно за Израил њиховог времена. Р школа је уређивала епске изворе у 6. в. пре Хр. , током вавилонског изгнанства. За њих је израилски народ био отелотворен у патријарху Јакову, а главни значај приче о праоцу је његов повратак у Ханан. Ту је садржана нада да ће се и прогнани Израил вратити у земљу свог наслеђа и поново превагнути над противницима. Ипак, било је аутора који су само делове циклуса датирали у позни период. Нпр. *несвештенички додаци циклусу* (Пост 34-35:7) се препознају као етиолошка предања која објашњавају нарочити статус конкретних племена и уздицање племена Јуде (49:8-12), одражавајући прилично позну пројудаистичку (продавидовску) нит. У циклусу доминирају Миспа/Гилеад, Маханаим, Фануил, Сукот, Сихем, Ветил. Дакле, средишта повезана са северноизраилском границом и тамошњим светиштима. Нема рефлексije на јужноизраилску границу са Едомом која је, очигледно, била прилично пропусна. Пропусност ове границе потврђују епиграфски текстови из раног 8. в. пре Хр. на подручју Синаја и Едома јер садрже бројне *јахвистичке* натписе (Јахве самарјански, Јахве темански, Јахве југа (уп. Ам 1:11-12; Суд 5:4-5) и јудејска имена. Снажан нагласак на Ветилу као праотачком светишту и изостанак икакве референце о његовом значају у постсамарјанском периоду можда говори да је редактор желео да реалну нефункционалност светишта у свом времену надомести древним предањима. Таква намера сугерише да је време разарања Северног царства (722-720. год. преХр) *terminus antequet* циклуса. Чини се, ипак, да у својој завршној форми циклус излази изван оквира коегзистенције подељених монархија Израила и Јуде, те да заједно са пророчком и реинтерпретацијом из Ос 12 представља базични документ јеврејског идентитета и религије коју су јудејски редактори са краја предегзилног периода (или током егзила) подарили постегзилној заједници. На тај начин, изнова испричана прича постала је њен значајни богословски коректив. George W. Coats, *Strife without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Traditions* у *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag* (ed. Rainer Albertz et al. , Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 82-106; J. A. Emerton, *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, VT 32 (1982), 14-32; Israel Finkelstein and Lily Singer-Avitz, *Reevaluating Bethel*, ZDPV 125 (2009), 33-48; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 192-193. 204-205. 208-209; Ernest Alex Knauf, *Bethel: The Israelite Impact on Judean language and Literature у Judah and the Judeas in the Persian Period* (ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming; Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns, 2006), 291-349; Steve McKenzie, "You Have Prevailed", 230-231; Albert de Pury, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch у A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Scholarship* (ed. Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid; SBLSymS 34, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 64-65.

популацијом. Коректив је обликован у складу са историјским искуством и пророчким осудама асиро-вавилонско-едомитске окупације. Ипак, идеја о могућем мирном разрешењу насталих проблема није потпуно напуштена. Приповести одражавају страхове и невоље повезане са ширењем Едома, али и наду на помирење и обнову status-quo, па и обнову граница из времена монархије. Постоји претпоставка да је коначна редакција приповести дело постегзилног свештеничког богослова који је имао жељу не само да наговести уверење о могућој националној обнови Јудеје, већ и идеалног Израила у који би били укључени расејани сународници са севера. У приповестима о праоцима арамејски сродници из земље источних народа (אֲרָם נֶכֶדָן, Пост 29:1) представљени су као пожељни партнери за склапање бракова или, у најмању руку, преци и савезници праотаца (Пост 26:5). На који начин се такво описивање аморејских народа може повезати са добом подељење монархије у којем су аморејске (асиро-вавилонске) снаге најљући непријатељи? Полазећи од овог питања, неки аутори сугеришу да Аморејци из праотачких приповести нису етнички Аморејци који представљају истинске или наводне претке праотаца, већ принудно расељене становнике Израила који су депортирани у област северне (горње) Месопотамије са административним и култним средиштем у Харану, управо оном граду који се спомиње у приповестима о праоцима. То је град који на значају добија у последњим годинама асирског и у првим годинама нововавилонског царства. Тај податак може да нам помогне у датирању Јаков-циклуса и шире приповести о праоцима. Овај период асиро-вавилонске доминације је време истинске угрожености Израила и време када обећања дата израилским родозачетницима добијају на значају. У овом периоду долази до повезивања предања о Јаков/Израилу (који је раније схватан као епонимски предак северних племена) и предања о другим праоцима (Авраамом, Исааком у епонимским родозачетницима јужних племена). Два изворно одвојена предања, спајају се у једно и постају средство стварања књижевно-богословске идеологије новог Израила који у себе укључује и расељену браћу са севера. Овако схваћен Јаковљев-циклус представља приповест о егзилу из Ханана, мучном странствовању у Харану и повратку у Обећану земљу, односно постаје слика националне историје.

Сукоб браће наговештава сукоб нација. Јаков, Лаван и Исав су корпоративне личности и представници народа (Израила, Арамејаца и Едомаца). Циклус говори о борби израилске нације, оваплоћене у епонимском претку, са Аморејцима и Едомцима. Описује се начин на који Јаков/Израил надвладава противнике и стиче контролу над земљом.

Коначна редакција овакве композиције би могла да се повеже са периодом који наступа недуго по разорењу храма, а пре обнове под Персијом. То је период када Јудеји постепено прихватају израилски идентитет који је раније повезиван, пре свега, са северним племенима. Обликовање приповести о праоцима служи као основ за утемељење заједничке историје и идентитета две заједнице и најзначајнији идеолошки концепт њихових писара. Зачетак овог процеса се вероватно може повезати са Ветилем, северним кулtnим средиштем које је од почетка Јосијине владавине укључено у јудејску царевину. Писари Ветила су баштиници предања севера и у овом периоду се интезивно упознају са предањима сродника са југа. Тај сусрет омогућује интеграцију предања и њихово спајање у јединствену наративну целину, а у циљу обраћања публици коју су чинили елита и шира заједница „новог Израила“ - становници бивших царстава Израила и Јудеје. Ово дело, образовано од усмених предања, неколицине писаних извора и везивних додатака формираних пре свега на различитим књижевно-идеолошким (богословским) елементима стваралачке маште било је главно средство стварања осећаја јединства изгнаника (и повратника) и *народа земље*.⁴²

⁴²) Приповест о Аврааму и приповест о Јакову говоре да је патријарх оставио род у Вавилонији и мигрирао у Ханан чиме се изражава нада да ће депортовани Израилци следити њихов пример. Писана сведочанства потврђују да су Асирци депортовали велики број Израилаца који су се стопили са арамејском популацијом (уп. 2Цар 17:6) иако су, макар у трговима, задржали сећање на свој израилски идентитет све до времена нововавилонског царства, што потврђују не само налази из Харана већ и из DürKatlimmu-a (Tell Sheikh ĩamad). Израилска и јудејска елита задржала је сећање на депортоване и гајила је наде у њихов повратак (види: Ис 11:16; 27:13; Јер 30:3; 31:6-10. 19-20; 50:4-5; Јзк 16:50-53; Мих 2:12; Нм 2:3). Писац приповести о праоцима можда је описао и њихову будућу реинтеграцију као одрживу опцију кроз приче о праоцима залажући се за одржавање блиских контаката са арамеизованим расељеницима. Тесне и брачне везе праотаца са Арамејцима представљају, заправо, наду у реинтеграцију *израело-арамејских сродника у нови Израил*. Они су, попут праоца, принуђени да напусте Ханан, да странствују и служе у Харану, али као што је он измакао из руку свог господара (Лавана), тако ће се и они вратити. Пре него што је прешао Јордан и вратио се у домовину, борио се са божанским бићем што

Представљена историјска контекстуализација времена формирања приповести о прецима изгледа примамљиво, али не треба заборавити да јудејски повратници нису били склони интеграцији са својим

је симбол обреда преласка у Обећану земљу у којој му је претио представник локалних народа (Исав/Едом). Након постигнутог помирења успео је да се врати кући. Занимљиво је да неки елементи из Јаков циклуса стилски зависе од вавилонске књижевности. Она је библијским писцима постала доступна тек у егзилу, што намеће (пост)егзилно датирање циклуса у коначној форми. У приповестима о праоцима *Јаков-циклус* је последњи обликован, као карика која ранија предања повезује са епонимским родозачетницима дванаест израилских племена. Пре тога, Јаков је био *само* родозачетник северних племена. Његова интеграција међу праоце била је одлучујући корак у обликовању библијске историграфије и развоја концепта јединственог израилског народа. Приповести одражавају страхове и надања људи под влашћу Вавилона, невоље повезане са ширењем едомских суседа ка југу, али и наду на помирење и обнову status-quo и граница из времена монархије. Пророчка осуда Едома повезана је са едомским покушајем да заузме јудео-израилску земљу кршећи *божанску расподелу* територије народима. Израилци су позвани да поштују територијални интегритет едомског наслеђа земље (Пнз 2:1-8; ИНав 24:4 уп. Пнз 2:4; 23:7), што је било гарант да ће њихов територијални интегритет бити поштован. На неки начин, Сеир је био *Обећана земља* Едома, али едомским покушајем заузимања Јудеје богоустановљени поредак је нарушен, а брат Едом је посегао за местом Израила, и то не само у територијалном смислу, већ и покушавајући да се домогне изабрања. Међутим, зар пророци нису знали за терор који је Израил, предвођен Давидом, извршио над *својим браћом*? Да ли је пророчка осуда можда показатељ страха да Едом са правом посеже за местом Израила? Наратив Постања је можда позив на редефинисање односа у складу са идејом братства и уверењем да Божија обећања (и благослови) нису ограничени само на *изабране* и да надилазе *савезни народ*. Није занемарљиво да се Сеир неретко повезује са Јахвеом (Пнз 33:2; Суд 5:4). Ова перспектива открива могућност обликовања пре-свештеничке приче недуго по уништењу храма, а пре успона које је донела Персија. Овај наративни слој био је нада у обнављање славних дана два царства обликован јединственоу и кохерентну композицију у Јуди око 6. в. пре Хр. Она је постала део већег књижевно-историјског дела које је приповедало историју тројице израилских предака и одражавало стварност у земљи након што су Вавилоњани освојили Јерусалим и анексирали јудео-израилске територије. Дело је било намењено публици коју су чинили елита и шира заједница *Новой Израила*. Представљало је главни корак ка стварању осећаја јединства изгнаника (и повратника) и *народа земље*. Основа циклуса су усмена предања (чији се обим и детаљи не могу утврдити) надограђена на темељу писаних извора уз додаток различитих књижевних и идеолошких елемената сопствене стваралачке маште. Једном када су се приче успоставиле и објединиле у широко писано дело, постале су темељне приче за каснија дела о раној историји Израила и обликовале су слику најраније историје Израила за будуће нараштаје. Nadav Na'man, *The Jacob Story and Formation Biblical Israel*, 105-110. 114-119; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 196; Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 78-79. 116-119; Anderson, *Brotherhood and Inheritance*, 156-176. 229; Bert Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist*, 141-181; Israel Finkelstein and Thomas Römer, *Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis*, ZAW126 (2014), 331-337; Mary Douglas, *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation* (New York: Oxford University Press, 2004), 55; Il-Seung Chung, *Liberating Esau*, 239-255; Heather A. McKay, *Jacob Makes it Across the Jabbok: An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel's Self-consciousness*, JSOT38(1987), 10.

рођацима. Остаје, стога, отворено питање зашто би изражавали једно такво надање, а у пракси водили радикалну антиинтеграциону политику. Вероватније је да се у случају приповедања о праоцима сучавамо са дугим процесом у смене и писане трансмисије предања која је започета у времену ране монархије, а која је завршена у (пост)егзилном периоду. То значи да су предања на бази којих су настале приповести, и саме приповести, увек и изнова читане (или причане) у покољењима јудео-израилских племена која су из њих изводила не само своје порекло, већ и препознавала поуку и поруку за сопствену животну ситуацију. Разумевање вишеслојности приповести као личног и архетипског наратива, о сазревању и преображају појединца, као и исказа о националним изавовима, успесима, падовима и надањима помаже нам да уочимо њене бројне нијансе, психолошке, архетипске, културолошко-историјске и политичке димензије.

3. Књижевни контекст и карактер Јаков-циклуса

Препознавање књижевног контекста циклуса и његовог карактера омогућује уочавање значајних мотива и начина на који они функционишу у широј целини библијске књиге или чак низа библијских књига.

3.1. Књижевни контекст Јаков-циклуса

У ширем контексту наративи о праоцу Јакову тематски су повезани са приповестима о праоцима уопште. Тематска повезаност омогућује препознавање кључних тема и сагледавање опште перспективе. Кључни мотиви приповести су обећање и благослов. Са њима се, у веома наглашеној стилско-граматичкој форми, сусрећемо на почетку и доцнијим моментима приповести о праоцу Авраму (Пост 12:2-3. 5б-9; 13:14-17; 14:18-20; 15:2-6. 7-21; 16:11; 17:2-8. 16. 20; 18:17-19; 24:1-8. 35). Испуњењу овог обећања на путу стоје бројне препреке (Ханан је већ насељен, Сара је нероткиња...) којима се праотац ставља на искушења посредством којих наратив досеже свој врхунац (Пост 22:1-12. 15-18). Исти мотив се јавља и у потцелини посвећеној праоцу Исааку (Пост 25:1-11. 12-18. 19-26; 26:2-5. 29; 27:4. 7. 10-12. 19. 23-27. 29-31. 33-36. 38-41).

Тема благослова, ванредно значајна за приповест о праоцима је заправо наставак Постања 1-11. Бог благосиља човека и обећава

му потомство које ће наследити (настанити) земљу (Пост 1:28). Благослов стварања основа је праотачког благослова (упр. нарочито 17:20; 28:3-4; 35:11-12; 48:3-4). Насупрот том благослову стоји грех чије се последице, коначно, препознају у потоку (8:21). Акт суда (потопа), ипак, није коначан и следи му благослов плодности и насељавања земље дат у савезном контексту (9:1-7). Он се понавља у приповестима о праоцима. Дијалектика благослов-проклетство добија националну димензију, а њено одређење повезано је са односом народа према праоцима и њиховим потомцима (12:3; Пост 27:29б). Тај мотив нам открива амбивалентност благослова у односу на мотив изабрања. Постање 1-11 има, за средишњу тему, благослов целог света, али ни ни Пост 12:3 нема у средишту уско-национални благослов. Приповедач открива да је Божија намера, у изабрању, позивању и обећању праотаца обнављање универзалног благослова стварања. Благосиљање Авраама је реafirмисање благослова стварања.⁴³

Грађа Постања је завршена и кохерентна форма, али је јасно да је она у садашњем облику формирана тако да најави догађаје који ће уследити у Изласку, који се пак наставља у Левитском закону и Бројевима (прописи из Изл 25-31 имају делимично испуњење у Изл 35-40, а делимично у Лев 8 - 9). Приповедање се, ипак, не завршава Бројевима, па чак ни Пнз. Ту добијамо крај приче о Мојсеју, али је то тек почетак националне историје. Књига Исуса Навина даје делимичан завршетак описом театаралног испуњења обећања датих праоцима (види Пост 12:1-3; ИНав 23:14). Син Навинов пружа ретроспективу (ИНав 24:2-13), али указује и на могуће невоље

⁴³ Тема благослова и претњи његовом остварењу почиње са Авраамом (Пост 12:10-13:4). Она доминира чак и у *рајничким сценама* из његовог живота (Пост 14:18-20). Са благословом су повезана божанска обећања која Авраамову и Авраамов одговор Богу. Тиме се обликује засебна тема, једна од најзначајнијих у Писму, тема савеза. Тема благослова присутна је у приповестима о праоцу Исааку и свом силином се изнова уздиже у приповестима о његовим синовима. И овде постоје мотиви изабрања и послања којима се ствара динамичан однос ексклузивности и универзалности благослова. Занимљиво је да писац Постања даје мало података на бази којих бисмо могли да реконструишемо њихове богослужбене активности. Ми немамо детаље о начину на који су се они молили, приношењу жртава исл. Па ипак, чини се да на бази упоредног материјала може да буде реконструисано доста тога. Исто важи и за благослов, односно за начин његовог преношења (благосиљање). John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History*, 13-20. 27; Gordon J. Wenham, *The Religion of the Patriarchy Essays on the patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman; Leicester: IVP, 1980), 160-161; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 196.

(ИНав 23:15-16), тако да крај приче о Израилу представља опомену о проблемима који ће бити изазов долазећим покољењима (24:14-27). Књига о Судијама говори више о најављеним проблемима и даје другу перспективу приче о израилском заузимању земље (Суд 1). Стил и богословска окупираност Суд слична је Пнз и ИНав 1 и 23-24. Судије сунаставак ИНав, док књиге Самуилове и Царева развијају тему показујући да су страшна упозорења Пнз испуњена. Проклетство и расејање, ипак, нису крајња стварност. Израил није неповратно изгубљен. Они су враћени у Месопотамију (Вавилонију) земљу из које су праоци Авраам и Јаков (после свог изгнанства) кренули ка Ханану. То је тачка новог могућег почетка. Приповест о праоцима представља мост између девтероканонске историје и библијске праисторије формиран тако да истакне управо оно што су јудео-израилска племена током те историје заборавила и запоставила - свест да обећања благослова откривају да је тај благослов и селективан и универзалан. *Неизабрани* и *сијоредни*, услед тога, постају неизоставни део судбине Израила. Исмаил и Исав, и њихови потомци, нису занемарени и одбачени. Они су део шире породице човечанства и створеног универзума уопште, и према томе и примаоци обећања и благослова. Породице у Постању не постоје изоловано. Писац није усредсређен на породични нуклеус већ на ширу перспективу, што најбољи начин илуструју приповести о браћи (укључујући и приповест о Јакову и Исаву). Тако сагледана прва библијска књига постаје *књиџа о браћи* и књига која учи братству, а важна лекција у тој поуци је и приповест о Исаву и Јакову. Она почиње речју *браћо*, а наставља се речју *мајћерица*. То је нешто што се не сме заборавити без обзира који приступ библијском тексту примењујемо.⁴⁴

⁴⁴) Постоји мноштво приступа приповестима о Јакову почев од оних најранијих који су представљали промишљања о моралним и историјским односима, преко алегориских читања која су тежила откривању националне димензије циклуса, до савремених које карактерише упоредна религиологија или примена читања из перспективе синхроних приступа *нове лиџерарне кријишке*. Приступи су различити колико због пристрасности, толико и због различитих интересовања која су водила истраживаче библијског текста. Међутим, који год од њих био примењен не сме се изгубити из вида лична и тиме дубински архетипска приповест ових наратива. John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History*, 25-27; David Petersen, *Genesis and Family Values*, JBL vol 124 no 1 (2005), 18; Шири дискусија на тему доступна је у: R. Christopher Heard, *Dynamics of Dissection: Ambiguity in Genesis 12-36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (Semeia St; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 25-

3.2 Етиолошки карактер нарајива

Препознатљиво присуство етиолошких приповести у Постању, у Јаков-циклусу постаје толико изражено да се циклус може схватити као велика етиологија. Етиолошка приповест се тиче почетак, било да су они праисконски или историјски. Укључује дожанство које се објављује актеру приповести или открива неку истину, знање, вештину (практичну или културну) или заповест. Неретко укључује неке препознатљиве уредничке исказе којима се приповест закључује (нпр. Формулација *све до данас*, ИНав 4:6-9 уп. Пост 9:13, 17:11; Изл 2:22; 15:23). Етиолошка приповест је неретко обликована у нарочитим жанровским облицима који садрже елементе легендарног, па чак и митског карактера (тзв. *култне легенде*). Овакве приповести обично преносе више генерацијска сећања неке заједнице за коју догађај који је описан има формативан карактер.

Етиолошка приповест функционише као трансгенерацијски приповедни мост између удаљених покољења. Млађе генерације, којима припада и библијски писац, затичу или наилазе на извесна имена и обичаје. У жељи да их објасне, они посежу за историјским искуством старијих генерација које се нараштајима преносило усменим путем. Знаменити библисти су сматрали да је уз сагу и легенду, етиологија један од најзначајнијих наративних типова библијског предања. Ипак, препознавање неке библијске приповести као етиолошке и даље покреће дугу расправу о томе да ли такво категоризовање библијских наратива поткопава њихову историчност како су то тврдили конзервативнији библисти, или захтева шире разумевање концепта историчности како су то предлагали други. Други предлог постаје све прихваћенији нарочито у светлости новијих сазнања која сугеришу да се библијске приповести, иако за њих немамо писане потврде у ванбиблијским документима, потпуно уклапају у амбијент који нам ти ванбиблијски извори откривају. Иако их не стављају у ранг историографских приповести, оваква открића подижу историјски углед старозаветних наратива.⁴⁵

45; Keith N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*, BZAW 332 (Berlin: de Gruyter, 2003), 84. 171-185, 242-243, R. W. L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis* (Old Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 142-148; John E. Anderson, *Jacob and the Divine Trickster*, 43-45; M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 15-17. -

⁴⁵⁾ Конзервативнији библисти су одбацивали Норт-Алт схватање о (не)историчности

Етиолошке приповести обично повезују са елохистичким извором, а древна сага библијске праисторије (Пост 2-11) функционише као јахвистички пролог историји праотаца и другим предањима Петокњижја. Постање је, заправо, књига прото- или архе- типа. Оригинални чин стварања прототип је нових почетака и слика плодности и изобиља којој се супротставља приповест о паду као прототип људских посрнућа. Приповест о потопу уједињује ове мотиве тако да представља прототипски наратив катаклизмичких догађаја уништења света и његове обнове. Исконске саге обликују позорницу приповести о Аврааму. Јахвиста, наиме, стварање човека препознаје као чин божанског призивања човека и створеног света у близак однос са самим собом. Та блискост нарушена је грехом и његовим умножавањем што досеже врхунац у потопу те се поставља питање: *ишџа ће Бої сага учинишџи?* Одговор на ово питање редактор Постања наслућује у саги о Аврааму будући да је

етиологије (утемељено на ранијем Гункеловом схватању да библијски наративи чувају само *историјско сећање*, али су ближи легендама него историграфији). Научници попут Брајта и Олбрајта су тврдили да се етиолошким приповестима не може одузети историчност јер се не може објаснити на који начин је нека потпуно неисторијска приповест могла да постане етиолошка стваралачка снага предања. Заправо, основни проблем можда није у *историчности догађаја* на којем је утемељена етиолошка приповест, већ одређењу *иојма историчности*. Етиологија је легитимни мотив наратива и она претпоставља, а не узрокује, (историјско) предање. Заговорници *кришџике форме* нису успели да докажу развој наратива из малих целина у постојеће приповести. Њихова хипотеза да су познате библијске приповести у формама које су нам доступне производ постегзилне редакције тешко се може одржати у сусрету са предегзилним рефлексјама нараније библијске наративе. Указивање на паралеле између библијске и древнооријенталне књижевности (уз употребу жанровских категорија као што су сага, новела, легенда, прича, басна) увек треба допунити подсетником на виши степен историчности библијских наратива. Значајно је приметити и да наратив нпр. приповест о Јаковљевој борби показује управо комплексност па и немоћ у покушају одвајања легендарног (и према Гункелу - личног) и историографског (друштвеног) будући да је ово истински лична приповест, од највишег друштвеног значаја, при чему приповест не садржи култни аспект који је Гункел сматрао једним од кључних момената легендарно-етиолошких наратива. John Bright, *Early Israel in Recent History Writing* [London: SCM, 1956], 90; A. P. Ross, *Creation and blessing: A guide to the study and exposition of Genesis* (MI:Grand Rapids, Baker Books, 1998), 54-55; B. Childs, *The Etiological Tale Re-examined*, VT 24 (1974), 393-396; K. J. Vanhoozer, C. G. Bartholomew, D. J. Treier, & N. T. Wright, *Dictionary for theological interpretation of the Bible* (London-Michigan: Grand Rapids-SPCK; Baker Academic, 2005), 235; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York: Harper and Row, 1963), 3; J. Maxwell Miller and John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986), 62-63; Roland de Vaux, *The Early History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1978), 298-299; E. H. Merrill, *An historical survey of the Old Testament* (2nd ed. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1991), 75; J. J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible: An inductive reading of the Old Testament* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1988), 86.

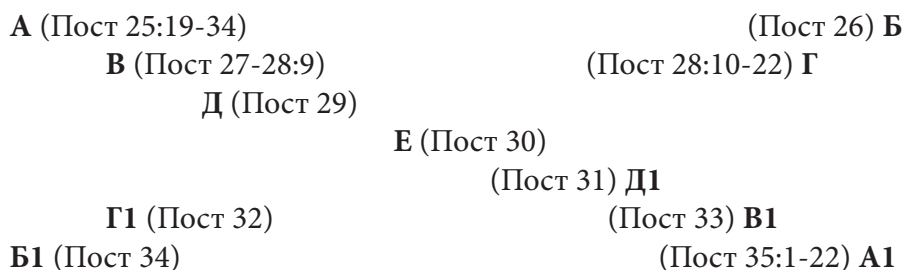
средишњи мотив првог божанског савезног обећања датог праоцу *блајосиљање свих народа* посредством његовог потомства. Ово подсећа на *блајослов Егема* дат првим људима и древна сага библијске праисторије се, како примећује Г. Вон Рад, препознаје као богословска етиологија за приповести о рађању Израиља. Пажња читаоца није толико усредсређена на благослов у његовој свеукупности, колико на унутарпородичну драму у којој учествује широк спектар архетипских карактера: хероја и хероина, непослушне деце, родоначетника и прамајки, луталица и варалица, супротстављене браће, вођа и обичних људи (пастира, земљорадника, ратника...). Нарочит квалитет Постања представљају реалистични ликови који су у њему представљени захваљујући којима се пред нама појављује породица, најчешће дисфункционална, испуњена трвењима која угрожавају испуњење благослова који се, ипак, постепено остварује. Нарушено јединство Авраамове породице није исцељено, али се спис завршава тако што се поглед читалаца усмерава ка будућности која нуди наду. У овом смислу етиолошке приповести Јаков-циклуса имају нарочит значај. Најчешће су топонимске приповести. Такве приповести немају за циљ само да објасне порекло неког места или да дају утемељење постојању локалних светишта, већ представљају причу о *йосегу земље* као испуњењу Божијег благослова.⁴⁶

4. Књижевна структура Јаков циклуса

Разматрање књижевне структуре неке шире целине често је условљено избором методологије и приступа. У конкретном случају сихрони приступи истичу крајњу јединственост и уоквиреност циклуса, док дијахрони приступи пружа драгоцене увиде омогућим начинима повезивања мањих целина (ЈРЕ документарних извора) у већу приповест. Дијахрони приступи да ли су значајне резултате и њихов допринос је озбиљан, али њихова примена може да превиди морфолошко јединство и структуралну кохеретност циклуса

⁴⁶ G. L. Archer, *A survey of Old Testament introduction* (Chicago: Moody Press, 1988), 132; L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman, C. Duriez, D. Penney & D. G. Reid, *Dictionary of biblical imagery* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), ed.; George W. Coats, *Another Form/Critical Problem of the Hexateuch in MiriAmihai y Narrative Research on the Hebrew Bible* (eds. George W. Coats and Anne M. Solomon, Semeia 46, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989), 68.

и да пренебрегне питање веште намере која стоји иза уређивања и импликација уредничког поступка. Дијахрони приступ остаје у сфери недоказивих спекулација, али заједно са синхроним који је усредсређен на текст приповести какав је до нас дошао омогућује нам препознавање циклуса као величанственог примера наратива који истовремено показује и упечатљиву сложеност и књижевно јединство прожето богатим богословским идејама.⁴⁷ Јаковљев циклус представља добро интегрисану целину која има хијастичку структуру како је то представио М. Фишбеин (М. Fishbane) у свом класичном делу (чланку) *Композиција и структура у Јаковљевом циклусу* (Composition and Structure in the Jacob Cycle Gen. 25:19-35:22):⁴⁸



Циклус почиње пророштвом, темом рођења и првородства, а закључује се смрћу Исаака по испуњењу пророштва (А-А1). У унутрашњости циклуса доминирају мотиви преваре, страха и благослова (*крађе и враћања*, В-В1), ноћних сусрета са божанским и анђеоским бићима (Г-Г1) и подциклуса који говори о Јаковљевом странствовању у Харану које је обележено преварама, надмудривањем и позивом на повратак у земљу обећања (Д-Е-Д1). Између оквира циклуса (А-А1) и његовог унутрашњег дела (В-Г-Д-Е-Д1-Г1-В1) уметнуте су целине које служе као *йрелазни нарајиви* унутар којих се понављају кључни мотиви (раздор, превара, благослов, савез), али у односу према странцима (Б-Б1).⁴⁹ У познијим

⁴⁷ Stanley D. Walters, *Jacob Narrative*, ABD 3:599-608; M. Fishbane, *Biblical Text and Texture*, 40-62; Terence E. Fretheim, *The Jacob Traditions: Theology and Hermeneutic*, Int26:4 (1972), 419-436; Bradford A. Anderson, *Election, Brotherhood and Inheritance*, 2-3, 15.

⁴⁸ M. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 15-38; Edward M. Curtis, *Structure, Style and Context as Key to Interpreting Jacob's Encounter at Paneil*, JETS 30/2 (1987), 130.

⁴⁹ Фишбеин сматра да су ове целине аномалија у Јаков циклусу тј. да прекидају приповедање о догађајима. Део су независних предања која су инкорпорирана у Јаков-циклус, али са јасном функцијом да чине наративни међупростор између почетних тензија и њиховог

разматрањима хијастичког обрасца и структуралне целовитости циклуса, прелазни наративи су препознати као слабије повезани додаци у причи која је, иначе, интегрисана с обзиром на заплет, тему и наративну уметност. Без ових *dogai* Јаков-циклус је схватан као препознатљива троделна структура хијастичког обрасца. Циклус има симетричну кохерентност која се остварује понављањем тематског садржаја и кључних вербалних основа. Понављање кључних вербалних основа је најзначајнији траг како различитим уређивачким захватима и композиционалне намере и представља унутрашњи коментар основних интересовања текста којим се пружа кључ за тумачење садржаја. Приповест је изграђена од мањих епизода које карактерише јединство ликова, места и препознатљива линија напетости. Може се, стога, говорити не само о *циклусу њириовесии*, већ и о великој интегрисаној приповести. Занимљиво је да су композицијску јединственост циклуса библисти препознали под утицајем откривања сличне јединствености у ван-библијској књижевности (Илијаде, Атрахазиса и других значајних дела древног басена Средоземља).⁵⁰

развоја или разрешења. Пост 25 и 27, са једне стране и Пост 33 и 35 са друге, без ових додатака би имали бољу емоционалну кохерентност. Додаци, ипак, доприносе стварању и одржавању напетости. Пост 26 повећава напетост у развоју акције, док Пост 34 одлаже завршетак циклуса. Иако функционишу као *међуиростор*, поглавља су суптилно интегрисана у ширу тематику циклуса употребом теме и кључне речи. У Пост 26 лајтмотив је обмана. Најпре, Исаак вара Авимелека у вези са Ревеком (ст 7), а у наставку оптужује за превару Филистеје (ст 27). У целинама се јавља мотив савеза унутар којег се савезни партнери називају браћом. Оба поглавља се баве темом странаца и кореспондирају у смислу тема и кључних речи. Редактор је, дакле, успео да предања која су дошла до њега уметне у постојећи наратив тако да не нанесе наративну штету целини, већ да појача генеративну снагу наратије. М. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 18-20. 23-25.

⁵⁰ Erhard Blum је представио ову ужу верзију хијазма Јаковљевог циклуса:

А) Јаков и Исав у Ханану (Пост 25 и 27)

Б) Јаковљев сусрет са Богом при одласку из Ханана (Пост 28)

В) Јаков и Лаван у Харану (Пост 29-32:1)

Б') Јаковљев сусрет са Богом

А') Јаков и Исав у Ханану (Пост 33)
приликом повратка у Ханан (Пост 32)

Структура Јаковљевог циклуса је значајна за разумевање теме и сврхе циклуса у целини. Она служи важної функцији – представљању преовлађујућих тема: свађа, обмана и благослова. Предложена структура се појављује у разним варијацијама које не утичу битније на основне претпоставке и закључке. Steve McKenzie, "You Have Prevailed" *The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle*, RQ 23 (1980), 228; Erhard Blum, *The Jacob Tradition*, 181-182 М. Fishbane, *Composition and Structure in the Jacob Cycle*, 15-38; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 113-115; George W. Coats, *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 183-184; Bradford A. Anderson,

Наративни пролог води ка заплету приповести представљеном у сукобу браће. Са друге стране, у завршним сценама циклуса се указује на ефекте разрешења поменутог сукоба. Наративне целине које припадају првом делу оквира (наративном прологу), обликоване су као увод у каснија дешавања која свој врхунац имају у сцени Јаковљевог рвања и доцнијег сусрета са Исавом. Сцена *Јаковљевог рвања*, стога, представља кључни моменат циклуса ка којем су водили сви претходни наративи. То је сцена у којој напетост достиже свој врхунац и која, истовремено, представља кључну тачку која води разрешењу. Ова приповест, стога, има *мајнејни карактер* тако да се у њој јављају не само битни мотиви и кључни изрази циклуса, већ се у њеним сценама и дијалозима сажимају и рекапитулирају раније кључне сцене циклуса. Она, на неки начин, постаје циклус у малом и њој је стога могуће препознати бројне књижевне, па чак и структуралне, карактеристике читавог циклуса. У жанровском смислу, она припада категорији *дорбе (јобде) херојског родозачејника (ејонимског ирејка)*. Жанр *дорбе ејонимског ирејка* садржи, дакле, етиолошки елемент промене личног имена у име које постаје национално. Тиме се потврђује да се ради о идентитетској приповести националне историје. Међутим, то је тек један од етиолошких момената са којима се сусрећемо у наративу, будући да се из њега изводи и топонимска етиологија која објашњава порекло имена конкретне локације (Пост 32:30 уп. 31:44–53). Сусрећемо се и са елементом обредне етиологије који говори о пракси уздржања конзумирања одређене хране, при чему је занимљиво да је ова пракса непозната доцнијем Мојсејевом законодавству. То можда говори да је била повезана са неким локалним обичајем или да је сезала ванредно далеко у прошлост.

Ова приповест је, дакле, јединствена и по томе што обухвата три етиолошке категорије: *ејонимско-етиолошку ириповест* (порекло

Election, Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions, 20. 22; Mark D. Wessner, *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“*, 169–172; Jonathan Terino, *A Text Linguistic Study of the Jacob Narrative*, VE 18 (1988), 48; Paul Vawter, *An Exposition of Jacob's Experience at Jabbok: Genesis 32:22–32*, <https://www.mbu.edu/seminary/an-exposition-of-jacobs-experience-at-jabbok-genesis-3222-32/>, Nov. 20, 2013; K. U. Leuven, *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17)*, ETL vol 83 no 1 (2007), 123; Nadav Na'aman, *The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel*, 109.

имена родозачетника и народа), *тйойонимско-етйиолошку йрийовесї* (порекло имена места) и *етйно-етйиолошке* или *култй-етйиолошке йрийовесї* (порекло обичаја, заповести или забране тј. *релиїјскої тшадуа*). Приповест Пост 32:21-32, стога, представља једну од формативних приповести Старог завета која изабраном народу није подарила само име, већ је одредила његов карактер и историју (име, место, обред).⁵¹ Она је средишња приповест породичне историје која нас враћа натраг, на прве странице Постања, на први и трагични братски сукоб. И док је приповест о Каину и Авељу, у правом смислу *йрийовесї која се йонавља* у свим људским генерацијама, наратив о Јакову и његовом брату је у правом смислу њен ехо, једно од њених *йонављања*. Тај мотив братског сукоба чини управо окосницу *нейосредної литйерарної конїтекстѡа* наратива који због свог значаја, књижевног карактера и богословске дубине захтева да буде представљен у независној студији.⁵²

⁵¹⁾ Док је нпр. Гункел сматра да су етиолошке приповести једна од шест форми присутних у Постању, неки познији аутори су износили претпоставку да је сама Књига Постања велика етиолошка приповест обликована од низа мањих етиолошких целина које објашњавају почетке универзума, цивилизација, народа или културних правила. Према овом схватању, она је једно својеврсно етиолошко предање, а не низ различитих приповести које садрже разбациане етиолошке мотиве, критичари оваквог схватања сматрају да овакав поглед на Постање угрожава његову историјску веродостојност. A. G. Patzia, & A. J. Petrotta, *Pocket dictionary of biblical studies* (Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2002), el. ed; B. O. Long, *Kings: With an Introduction to Historical Literature* (The Forms of the Old Testament Literature, Vol. 9:1, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 248; G. W. Coats, *Genesis: With an Introduction to Narrative Literature*, 10. 230; D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996, c1992)el. ed.

⁵²⁾ Приповест о Јакову и Исаву снажно комуницира са приповешћу о Каину и Авељу. Мотив благослова, имплицитно присутан, понавља се потоњој приповести и у њој добија свој експлицитни израз. На неки начин, приповест о Исаву и Јакову се препознаје као понављање приповести о Каину и Авељу којим се на сцену враћа мотив (потенцијалног) братоубиства. Сличност постоји и са Исак/Исмаило приповешћу, али и са приповестима о Јосифу и његовој браћи. У свим приповестима, млађи синови постају носиоци нарочитог благослова. Јаковљева приповест започиње борбом између Јакова и Исаву у самој мајчиној утроби и та борба се наставља како одрастају све до тренутка драматичног помирења. Јаковљев циклус садржи *приче* у *причама*. Између прича о сукобу и помирењу Јакова и Исаву уметнуте су приче о сукобу и помирењу између Јакова и Лавана, а унутар прича о Јакову-Лавану прича се о сукобу сестара Рахиле и Лије. Јаковљев циклус није поучна прича у уобичајеном смислу речи, али јесте реална животна прича пуна обмана, издаје, распада породице... Понекад се чини да је Бог *ојрао руке* од Јакова, али како се прича развија, види се да су Божије руке веома присутне у животу овог човека. Оне га исправљају и обликују у особу достојну да носи божански завет. Јаков, стога, остаје илустрација Израиловог односа према Богу и Бога у односу према савезном народу, али постаје и илустрација развоја и сазревања сваког човека, нарочито оног који се налази

Литература:

- Ackerman, S. *The Deception of Isaac, Jacob's Dream at Bethel, and Incubation on an Animal Skin y Priesthood and Cult in Ancient Israel* (ed. Gary A. Anderson and Saul M. Olyan, Sheffield, England: JSOT, 1991).
- Ahroni, Reuben. *Why Did Esau Spurn the Birthright? A Study in Biblical Interpretation*, Judaism vol 29 no 3 (1980).
- Albright, W. F. *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York: Harper and Row, 1963).
- Alexander, T. D. *Beyond Borders: The Wider Dimensions of Land y The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*, ed. P. Johnston and P. Walker (Leicester: Apollos, 2000).
- _____. *From Paradise to the Promised Land: an Introduction to the Pentateuch* (Michigan: Grand Rapids-Baker Academic, 2015).
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981).
- Anderson, A. Bradford. *Election, Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions* (Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy Department of Theology and Religion Durham University 2010).
- Anderson, E. John. *Jacob and the Divine Trickster: A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Ph. D. Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010).
- Archer, G. L. *A survey of Old Testament introduction* (Chicago: Moody Press, 1988).
- Assis, Elie. *From Adam to Esau and Israel: An Anti-Edomite Ideology in I Chronicles I*, VT56 (2006).
- _____. *Why Edom? On the Hostility towards Jacob's Brother in Prophetic Sources*, VT56 (2006).
- Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991).
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17 (Leicester: Apollos, 2004).
- Blum, Erhard. *The Jacob Tradition y The Book of Genesis Composition, Reception, and Interpretation* (eds. Craig A. Evans Joel N. Lohr David L. Petersen, Boston: Leiden, Brill, 2012).
- Bokovoy, E. David. *From the Hand of Jacob: A Ritual Analysis of Genesis 27*, SBA, Vol 1 (2009).
- Breasted, J. H. *ARE: The Nineteenth Dynasty*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1906).

у дубоким идентитетским и религијским превирањима. Sahaya Thatheus Thomas, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family*, 77; Јован Благојевић, *Пријовест која се йона-вља – йокушај алытернайивной чийања нарайива о Каину и Авељу у: Видослов бр. 80* (2020), 126-127; John Goldingay, *The Patriarchs in Scripture and History*, 20.

- Brenner, Athalya. *Colour Terms in the Old Testament* (JSOTSup 21; Sheffield: JSOT Press, 1982).
- Bright, John. *Early Israel in Recent History Writing* [London: SCM, 1956].
- Brodie, L. Thomas. *Genesis as Dialogue - A Literary, Historical, & Theological Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Carr, M. David. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox, 1996).
- Childs, B. *The Etiological Tale Re-examined* yVT 24 (1974).
- Chung, Il-Seung. *Liberating Esau: A Corrective Reading of the Esau-Jacob Narrative in Genesis 25-36* (A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Biblical Studies Faculty of Arts The University of Sheffield, Sheffield, 2008).
- Clemens, M. David. *A Study of the Sacrificial Terminology at Ugarit: A Collection and Analysis of the Ugaritic and Akkadian Textual Data* (PhD diss. , University of Chicago, 1999).
- Coats, W. George. *Another Form/Critical Problem of the Hexateuch* in: *Narrative Research on the Hebrew Bible* (eds. MiriAmihai, George W. Coats and Anne M. Solomon, Semeia 46, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989).
- _____. *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- _____. *Strife without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Traditions* y *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag* (ed. Rainer Albertz et al. , Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).
- Collins, J. J. *Introduction to the Hebrew Bible: An inductive reading of the Old Testament* (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1988).
- Cornelius, Izak. *The Garden in the Iconography of the Ancient Near East*, JS 1 (1989).
- Cresson, B. C. *The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism* y *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring* (ed. J. M. Efrid; Durham, 1972).
- Crüsemann, Frank. *Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics*, Semeia, 66 (1994).
- Curtis, M. Edward. *Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel*, JETS vol 30 no 2 (1987)
- Curtis, M. Edward. *Structure, Style and Context as Key to Interpreting Jacob's Encounter at Paneil*, JETS vol 30 no 2 (1987).
- Davidson, Richard. *Earth's First Sanctuary: Genesis 1-3 and Parallel Creation Accounts*, AUSS Vol. 53, No. 1 (2015).
- de Pury, Albert. *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch* y *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Scholarship* (ed. Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid; SBLSymS 34, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006).

- de Vaux, Roland. *The Early History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1978).
- Dicou, Bert. *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (England: Sheffield Academic Press, 1994).
- Douglas, Mary *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Edelman, Diana. *The Land Theme in Genesis* (Paper Presented at Lausanne-Manchester-Sheffield Colloquium on Law in the Bible; Sheffield, 2005).
- Elnes, Erik. *Creation and Tabernacle: The Priestly Writer's 'Environmentalism'*, HBT vol 16 no 1 (1994).
- Emerton, J. A. *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, VT32 (1982).
- Exum, J. Cheryl. *The Mothers of Israel in Approaches to the Bible: The Best of Bible Review* (vol. 2; ed. Harvey Minkoff; Washington: Biblical Archaeology Society, 1995).
- Finkelstein, Israel and Römer, Thomas. *Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis*, ZAW 126 (2014).
- Finkelstein, Israel and Singer-Avitz, Lily. *Reevaluating Bethel*, ZDPV 125 (2009).
- Fishbane, M. *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts* (Oxford: Oneworld, 1979).
- _____. *Composition and Structure in the Jacob Cycle* Gen. 25:19-35:22, JJSvol 26 (1975).
- _____. *The Sacred Center: The Symbolic Structure of the Bible y Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer* (eds. M. Fishbane and P. Flohredd, Leiden, 1975).
- Fokkelman, Jan. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Assen: Van Gorcum: 1975).
- Freedman, D. N. *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996, c1992), el. ed.
- Fretheim, E. Terence. *The Jacob Traditions: Theology and Hermeneutic*, Int vol26 no 4 (1972).
- Gevirtz, Stanley. *Patterns of the Early Poetry of Israel. III: Isaac's Blessing over Jacob*, SAOC32 (1963).
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews* (Philadelphia: JPS, 1954).
- Goldingay, John *The Patriarchs in Scripture and History* y *Essays on the patriarchal Narratives* (eds. , A. R. Millard & D. J. Wiseman, Leicester: IVP, 1980).
- Gordon, R. P. *The Week That Made the World: Reflections on the First Pages of the Bible, y Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham* (eds. J. A. G. McConville and Karl Moller, LHB/OTS 461, Edinburgh: T&T Clark, 2007).
- Grüneberg, N. Keith. *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*, BZAW 332 (Berlin: de Gruyter, 2003).

- Heard, R. Christopher. *Dynamics of Diselection: Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (SemeiaSt; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001).
- Himmelfarb, Martha. *The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Siray Between Temple and Torah* (eds. Peter Schäfer, Annette Y. Reed, Seth Schwartz, and Azzan Yadin-Israel, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Hinckley, Robert. *Adam, Aaron, and the Garden Sanctuary*, Logia vol22 no 4 (2013).
- Humphreys, W. Lee. *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).
- Hutton, M. Jeremy. *Jacob's 'two Camps' and Transjordanian Geography*, ZAT vol 122 no 1 (2010).
- Jeansonne, P. Sharon. *The Women of Genesis: From Sarah to Poliphar's Wife* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Jonathan Terino, *A Text Linguistic Study of the Jacob Narrative*, VE 18 (1988).
- Knoppers, N. Gary. *The Preferential Status of the Eldest Son Revoked? y Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible, Essays in Honour of John Van Seters* (eds. Steven L. McKenzie, Thomas Römer, and Hans H. Schmid, Berlin: de Gruyter, 2000).
- Kraft, A. Robert. *A Note on the Oracle of Rebecca (Gen. xxv. 23)*, JTS 13 (1962).
- Lambert, G. Wilfred. *Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia y Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (ed. Jan Quaegebeur, Leuven: Peeters, 1993).
- Leuven, K. U. *When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17)*, ETL vol 83 no 1 (2007).
- Levin, Yigal. *Nimrod the Mighty, King of Kish, King of Sumer and Akkad*, VT 52 (2002).
- Lioy, Dan. *The Garden of Eden as a Primordial Temple or Sacred Space for Human kind*, Conspectus 10 (2010).
- Listijabudi, D. K. *The Mystical Quest as a Path to Peacebuilding: A Cross-textual Reading of the Stories of Dewa Ruci and Jacob at the Jabbok as a Contribution to Asian Multi-faith Hermeneutics* (Amsterdam, Vrije Universiteit, 2016).
- Long, B. O. *1 Kings: With an Introduction to Historical Literature (The Forms of the Old Testament Literature, vol 9*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), el. ed.
- Lundquist, John. *The Common Temple Ideology of the Ancient Near East y Cult and Cosmos* (ed. L. Michael Morales, Leuven: Peeters, 2014).
- _____. *What Is a Temple? A Preliminary Typology y Temples of the Ancient World* (ed. Donald Parry, Salt Lake City: Deseret Book, 2004).

- Knauf, Ernst Axel. *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature y Judah and the Judeans in the Persian Period* (ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming; Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns 2006).
- Marcus, David. *Traditional Jewish Responses to the Question of Deceit in Genesis 27 y Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (ed. Alice Ogden Bellis and Joel S. Kaminsky; SBLSymS 8; Atlanta: SBL, 2000).
- Matthews, Victor and Mims, Frances. *Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation*, PRSt 12 (1985).
- McKay, A. Heather. JACOB MAKES IT ACROSS THE JABBOK: An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel's Self-consciousness, JSOT 38 (1987).
- McKenzie, Steve. "You Have Prevailed": The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle, RQ 23 (1980).
- Mendelsohn, Isaac. *On the Preferential Status of the Oldest Son*, BASOR 156 (1959).
- Merrill, E. H. *An historical survey of the Old Testament* (2nd ed. Grand Rapids, Mich. : Baker Book House, 1991).
- Middleton, J. R. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005).
- Miller, J. Maxwell and Hayes, H. John. *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986).
- Moberly, R. W. L. *The Theology of the Book of Genesis* (Old Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Na'aman, Nadav. *The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel*, TEL AVIV Vol. 41 (2014).
- Niditch, Susan. "My Brother Esau Is a Hairy Man": Hair and Identity in Ancient Israel (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Parry, W. Donald. *Garden of Eden as Prorotype of Sanactuary y Teples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (ed. Donald W. Parry, Lake Sity: Deseret Book Company, 1994).
- Patzia, A. G. & Petrotta, A. J. *Pocket dictionary of biblical studies* (Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2002), el. ed.
- Petersen, David. *Genesis and Family Values*, JBL vol 124 no 1 (2005).
- Prouser, H. Joseph. *Seeing Red: On Translating Esau's Request for Soup*, CJ vol 56 no 2 (2004).
- Reed, Y Annette. *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography" y Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography* (eds. Charles Burnett and Jill Kraye, London: Warburg Institute Colloquia, 2016).
- Ross, A. P. *Creation and blessing: A guide to the study and exposition of Genesis* (MI: Grand Rapids, Baker Books, 1998).
- Ryken, L. , Wilhoit, J. , Longman, T. , Duriez, Penney, C. & Reid, D. G. *Dictionary of biblical imagery* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), el. ed.

- Schachter, Lifsa. *The Garden of Eden as God's First Sanctuary*, JBQ vol 41 no 2 (2013).
- Shafer, Bryon. *Temples, Priests, and Rituals: An Overview y Temples of Ancient Egypt* (ed. Bryon Shafer, Ithaca: Cornell University Press, 1997).
- Shimoff, R. Sandrar. *Gardens: From Eden to Jerusalem*, JSJPHRP Vol. 26, No. 2 (1995).
- Smith, A. *Reinstating Isaac: the centrality of Abraham's son in the 'Jacob-Esau' narrative of Genesis 27*, BTB vol 31 no 4 (2001).
- Spina, A. Frank. *Esau: The Face of God y The Faith of the Outsider: Exclusion and Inclusion in the Biblical Story* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
- Stager, Lawrence. *Jerusalem as Eden y BAR* vol 26 no 3 (2000).
- Steinberg, Naomi. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1993).
- Syrén, Roger. *The Forsaken First-Born: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives* (JSOTSup 133; Sheffield: JSOT Press, 1993).
- Thomas, T. Sahaya, *Conflict and Reconciliation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12-50* (Titel der Dissertation/Title of the Doctoral Thesis, Vieana, 2016).
- Thompson, L. Thomas. *Conflict Themes in the Jacob Narratives*, Semeia 15 (1979).
- Turner, A. Laurence. *Announcements of Plot* (Eugene OR: Wipf & Stock Publishers; Reprint edition, 2008).
- Urbrock, J. William. *Blessings and Curses*, ABD1:175.
- van der Horst, W. Pieter. *The Site of Adam's Tomb*, SHLJC vol 12 (ed. Reinier Munk and Martin J. F. Baasten, Amsterdam: Springer, 2007).
- van Leeuwen, Raymond. *Cosmos, Temple, House y From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (eds. Mark Boda and Jamie Novotny, Münster: Ugarit-Verlag, 2010).
- van Seters, John. *Prologue to History: Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster John Knox, 1992).
- Vanhoozer, K. J. , Bartholomew, C. G. , Treier, D. J. & Wright, N. T. *Dictionary for theological interpretation of the Bible* (London-Michigan: Grand Rapids-SPCK; Baker Academic, 2005).
- Walters, D. Stanley. *Jacob Narrative*, ABD 3:599-608.
- Walton, J. A. H. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009).
- Walton, Kevin. *Thou Traveller Unknown: The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative* (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2003).
- Weis, D. Richard. *Lessons On Wrestling With The Unseen: Jacob At The Jabbok*, WTS vol 42 no2 (1988).
- Wenham, G. J. *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, PWCJS 9 (1986).

- _____, *The Religion of the Patriarchy Essays on the patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman; Leicester: IVP, 1980).
- Wessner, D. Mark. *Toward Literary Understanding of „Faceto Face“ in Genesis 32:23-32*, RQ vol 42 no 3 (2000).
- Westermann, Claus. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).
- Zakovitch, Yair. *Explicit and Implicit Name Derivations*, HAR 4 (1980).
- Zakovitch, Yair. *Implied Synonymy and Antonyms. Textual Criticism vs Literary Approach in Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emmanuel Tov* (ed. Shalom M. Paul et al. ; VTSup 94; Leiden: Boston: Leiden, Boston, Brill, 2003).
- Благојевић, Јован. *Пријовеси која се јоваља – јокушај алијернативној читања нарајива о Каину и Авељу*, Видослов бр. 80 (2020).
- Маргарет Беркер, *Помирење – обред исцељења*, Библијске студије 2-3 (2018).
- <https://www.mbu.edu/seminary/an-exposition-of-jacobs-experience-at-jabbok-genesis-3222-32/>