

Ks. STANISŁAW ŁACH

PROBLEMY W RELACJI BIBLIJNEJ O KAINIE I ABLU

(Rdz 4, 1—17)

Relacja biblijna o Kainie i Ablu zawiera wiele trudności: I. tekstualno-egzegetycznych, II. literackich, III. historycznych.

Trudności tekstualno-egzegetyczne dotyczą nie tylko ustalenia autentycznego tekstu, ale również i ustalenia właściwego sensu niektórych wieloznacznych wyrażen. Trudności krytyki literackiej dotyczą pytania czy aktualne umieszczenie relacji o Kainie i Ablu w Księdze Rodzaju jest należyte. Trudności natomiast historyczne dotyczą jeszcze ważniejszego zagadnienia, a mianowicie wyjaśnienia stosunku relacji biblijnej o Kainie i Ablu do poprzedniej relacji Biblii o stworzeniu i stanie oraz upadku pierwszych ludzi. Od rozwiązania tego zagadnienia zależy czy Kaina i Abła należy uważać za synów pierwszych rodziców, czy tylko za jakichś dalszych ich potomków, jak to mniema wielu współczesnych egzegetów¹.

I

Już początkowe dwa wiersze relacjonujące o narodzeniu się Kaina i Abła nasuwają wiele trudności:

¹ H. G u n k e l, *Genesis* (Göttingen Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen 1910, s. 47. G. v o n R a d, *Das erste Buch Mose Genesis* (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen 1956, s. 88.

„Adam (*ha'adam*) poznał (*jada*) żonę swą Ewę, a ona zaszła w ciążę i zrodziła Kaina, mówiąc: otrzymałam (*qaniti*) mężczyznę od Jahwe ('et Jahweh)' (w. 1).

„Potem znowu zrodziła brata jego Abła (*Hebel*). Abel stał się pasterzem trzód (*so'n*), a Kain uprawiał rolę" (w. 2).

Wielu komentatorów różni się już w przekładzie pierwszego wyrazu pierwszego zdania *ha'adam*. Wielu z nich mając na względzie, że hebrajskie wyrażenia poprzedza przedimek, uważają go za rzeczownik zbiorowy i przekładają: „człowiek”², „mężczyzna”³. Ze względu jednak na ścisłe powiązanie relacji biblijnej o Kainie i Ablu z poprzednią relacją biblijną o Adamie, pierwszym człowieku na ziemi, należy przyjąć za bardzo prawdopodobne, że autor biblijny pisząc *ha'adam* rozumiał przez to słowo pierwszego człowieka na ziemi, to jest Adama. Tak też rozumieli to słowo tłumacze Septuaginty i św. Hieronim w swej Wulgacie. Na to też wskazuje i imię żony „człowieka” — Ewa, które jest imieniem pierwszej niewiasty (Rdz 3, 20)⁴.

Nasuwa się też trudność w należyтым zrozumieniu sensu eufemistycznego wyrażenia biblijnego *jada* = poznał, określającego stosunek płciowy. Czy autor biblijny w naszym miejscu zamierzał określić przez to wyrażenie bezpośrednio przekazanie życia Kainowi przez Adama, czy tylko pośrednie? Jedno i drugie znaczenie jest możliwe. Ustalenie znaczenia w naszej relacji jest zależne od kontekstu, a w szczególności od wyjaśnienia konstrukcji obu tzw. jahwistycznych katalogów genealogicznych Kainitów (Rdz 4, 17—24) i Setytów (4, 25—26).

Szczególniejszą trudność nastęrcza przekład radosnego okrzyku Ewy po narodzeniu Kaina. Najpierw wątpliwy jest tu sens wyrażenia hebrajskiego *qaniti*, gdyż to wyrażenie oznacza

² G. von Rad, op. cit., s. 83. H. Gunkel, op. cit., s. 41. A. Clamer, *Genèse* (La Sainte Bible), Paris 1953, s. 105.

³ Cz. Jakubiec, *Genèsis, Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 89.

⁴ H. Gunkel, op. cit., s. 41 bezpodstawnie uważa wyrażenie Ewa za interpolację.

w Piśmie św. zarówno stworzyć⁵, jak i nabyć⁶, osiąść⁷. W znaczeniu pierwszym, tj. stworzyć, podmiotem tego wyrazu jest zawsze Bóg, zaś w znaczeniu drugim, tj. osiąść, podmiotem jest zwyczajnie człowiek. Przekłady starożytne: Septuaginta, Wulgata i inne dawały wyrażeniu *qaniti* sens „osiąść”. W oparciu o literaturę szumeryjską tłumaczy S. H. Langdon okrzyk Ewy: „stworzyłam człowieka z Jahwe”, utrzymując, że Ewa ma tu być uważana za bóstwo żeńskie, matkę ludzi na podobieństwo bogini Aruru, która razem z Mardukiem współpracowała w stworzeniu człowieka. Nie wydaje się to jednak prawdopodobne i uzasadnione, dlatego sądzimy, że można by co najwyżej dać wyrażeniu *qaniti* znaczenie „stworzyć” w sensie przenośnym, uważając je za synonim wyrażen „osiąść”, „zrodzić”.

W przeciwstawieniu do Septuaginty, Symmacha i Wulgaty Tekst Masorecki zaznacza, że Ewa raduje się z urodzenia (*isz*) mężczyzny, a nie z urodzenia (*'adam*) człowieka. Lekcja Tekstu Masoreckiego wydaje się być bardziej uzasadniona, gdyż zrodzenie mężczyzny niezawodnie mogło wywołać u Ewy szczególnie wielką radość, gdyż mogło napawać ją ufnością, że nowo narodzony mężczyzna przyniesie zbawienie zapowiedziane przez Jahwe w raju (Rdz 3, 15). Na podstawie radosnego okrzyku Ewy można też przypuszczać, że Kain był jej pierworodnym synem. Radość bowiem z urodzenia pierwszego syna była u Hebrajczyków przysłowiowa (Jr 20, 15). Szczególnie cieszyła się matka izraelska, gdy zrodziła mężczyznę (Jb 3, 3; 1 Krl 1; Rdz 16).

Bardzo wiele sprawia trudności przekład ostatnich słów okrzyku Ewy: „otrzymałam mężczyznę (*'et*) Jahwe”. Niektórzy komentatorowie⁸ dawniejsi sądzili, że Ewa w swym pierwszym okrzyku macierzyńskim sądziła, że zrodziła Mesjasza mającego nie tylko ludzką (*'iš*) naturę ale i boską (*Jahwe*). Tłumaczenie to nie ma podstaw w tekście biblijnym. Analogicznej konstrukcji

⁵ Rdz 14, 10; Wj 15, 16; Pwt 32, 6.

⁶ Rdz 23, 10 (pole); Rdz 47, 19; (człowieka); Am 8, 6; Kpł 25, 30 (dom).

⁷ P. Humbert, *Qana en hébreu biblique*, W: *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen 1950, s. 259.

⁸ F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Parisiis 1895, s. 176.

wyrazu *qana* nie spotyka się w tekstach biblijnych. Gdzie indziej bowiem słowo *qana* łączy swój przedmiot z innymi wyrażeniami przy pomocy takich przyimków jak *mijjad*⁹ — z ręki, *min*, tj. z¹⁰, *me' im*, tj. od¹¹ czy *be* — za (cenę)¹². Przekłady starożytne: Wulgata¹³ i Septuaginta¹⁴ tłumaczą *'et Jahweh* jakby było *me'et Jahweh*, tj. od Jahwe¹⁵.

Syna swego nazwała Ewa Kainem uzasadniając nadanie takiego imienia pokrewieństwem tego wyrazu z *qana*. Miałoby wtedy to imię oznaczać właściciela¹⁶. Ogół jednak komentatorów uważa takie tłumaczenie, opierające się na pokrewieństwie dźwięków obu wyrażeń, za tłumaczenie ludowe¹⁷. Wyraz Kain jest użyty w 2 Krl 21, 16 i oznacza dzidę, zaś w językach akkadyjskim, arabskim, nabatejskim oznacza rzemieślnika obrabiającego metale, kowala.

Opis zrodzenia Abla, niezwykle lakoniczny, również nasuwa szereg kwestii. Ze względu na to, że nie jest zaznaczone, że Ewa po narodzeniu Kaina znów obcowała z Adamem i została ciężarna, wielu sądzi, iż Abel był bliźniaczym bratem Kaina, na wzór Jakuba i Ezawa czy Romulusa i Remusa. W tej supozycji bratobójstwo byłoby jeszcze większym występkiem. Supozycja ta jednak nie ma podstaw w tekście. Odmienne niż to było przy Kainie, autor biblijny nie podaje znaczenia tego imienia Abel (hebr. *Hebel*). Być może, że imię to jest identyczne z akkadyjskim wyrazem *aplu* oznaczającym syna. Jest jeszcze więcej prawdopodobne, że imię to jest równoznaczne z biblijnym wyrazem

⁹ Rdz 33, 19.

¹⁰ Kpł 25, 44.

¹¹ 2 Krl 24, 21.

¹² Rdz 47, 19.

¹³ *Concepi hominem per Deum*.

¹⁴ „*δία τοῦ θεοῦ*“.

¹⁵ P. Humbert, l. c., s. 250 uważa bezpodstawnie *me'et Jahwe* za dittoografię wyrażenia *eth Hewwa*.

¹⁶ Por. L. Murillo, *El Genesis*, Roma 1914, s. 328.

¹⁷ F. Hummelauer, op. cit., s. 176.

hebel, który oznacza: proch, nicość, dach¹⁸. Mieściłoby to imię jakby zapowiedź przedwczesnej śmierci Abla.

W związku z imionami obu braci, Kaina i Abla, narzuca się pytanie, czy oba te imiona hebrajskie były faktycznie imionami obu tych braci, czy też mamy tu do czynienia ze zhebraizowaniem inaczej brzmiących imion. W ostatniej możliwości znów wyłania się kwestia, czy autor księgi Rodzaju usiłował oddać pierwotny sens tych imion, czy też tylko wybrał podobnie brzmiące imiona. Jeśliby to ostatnie przypuszczenie miało tu miejsce, to prawdopodobnie od autora biblijnego pochodziłoby wyjaśnienie znaczenia tych imion. Hebrajczycy bowiem lubili obce imiona tłumaczyć na podstawie pozornie brzmiących asonancji.

Mniej nastęrczają trudności trzy następne wiersze (3—5): „I zdarzyło się po pewnym czasie (*miqqes*)¹⁹, że Kain ofiarował dla Jahwe z płodów ziemi (w. 3) a Abel również ofiarował z pierworodnych trzody i ich tłuszcz (w. 4). Jahwe wejrzał na Abla i na jego ofiary (*minchetho*)²⁰, a na Kaina i na jego ofiarę (*minchetho*) nie spojrział (*lo' ša'ah*) dlatego rozgniewał się Kain, a jego twarz pochyliła się (ku ziemi) (w. 5).

Dla Hebrajczyków wydawało się rzeczą samo przez się jasną, że już pierwsi ludzie składali ofiary dla Jahwe. Jak bowiem nie ma ludzi bez religii, tak też nie ma bez ofiary. Było też dla nich rzeczą oczywistą, że dla bóstwa winno się składać w ofierze to, co ktoś posiadał najlepszego: rolnik płody ziemi, a pasterz najlepsze ze swych trzód i zwierząt. Do najlepszych zaś zwierząt (jak zresztą i ludzi) należały zwierzęta pierworodne (pierwsza siła swych rodziców, por. Wj 34, 19). Z rozmaitych zaś części

¹⁸ Iz 57, 13; Ps 62, 16; Jb 7, 16; Ekle 1, 2.

¹⁹ Fr. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, Romae 1950, s. 730 *miqqes* e. gen. inde ab fine = post... elapso temporis spatio.

²⁰ Fr. Zorell, op. cit., *mincha*: 1. donum, munus quoddam. 2. tributum. 3. Oblatio Deo facta a) alicuius speciei cerealium vel animalium, b) in liturgia: oblatio cerealium sive crudium sive in forma farinde vel panis (*Speiseopfer*), tj. ofiara z pokarmów. Ofiara Abla jest nazwana *mincha sensu lato* a Kaina *sensu stricto*.

zwierzęcia do najlepszych należał tłuszcz. Te szczegółowe przepisy o ofiarach zostały tu przeniesione w czasy najdawniejsze ludzkości.

Złożona została ta pierwsza ofiara ludzka dla Jahwe *miqqes jamim*, co Septuaginta przełożyła „μεθ' ἡμεραν” a Wulgata *post dies*. A. Calmet²¹ przełożył hebrajskie wyrażenie *miqqes jamim* przez łacińskie wyrazy: *ad exitus anni* sądząc, że autor biblijny określił dokładnie czas pierwszej ofiary na świecie. Raczej jednak należy przyjąć, że autor biblijny nie zamierzał określić czasu, ale jedynie chciał tylko ogólnie zaznaczyć, że przy końcu jakiegoś czasu obaj bracia złożyli ofiary. Ofiary te w tekście biblijnym nie zostały precyzyjnie określone wyrazami używanymi przez tzw. Kodeks Kapłański²², tj. najpóźniej zredagowaną część Pięcioksięgu. Autor jednak, jak już widzieliśmy, zaznaczył materię użytą przez obu ofiarników. Różnice zajęć obu braci miały tu wpływ na ich ofiary. Kult bowiem jest ściśle złączony z kulturą.

Autor biblijny nie wspomniał ani jednym słowem, gdzie Kain i Abel składali Jahwe ofiary, ani też jak je ofiarowali. O tym zaś, jak dwaj bracia poznali, że Jahwe przyjął ich ofiary, względnie je odrzucił, również nie można na podstawie opisu biblijnego dać uzasadnionej odpowiedzi. Autor bowiem biblijny tylko ogólnie zaznacza, że Jahwe spojrział (*ša'ah*) na ofiarę Abła, a nie spojrział na ofiarę Kaina. Różnie oddawały dawniejsze przekłady hebrajskie słowo *ša ah*. Septuaginta i Wulgata przełożyły je przez „spojrzał” i słusznie. Jeśli bowiem ktoś cieszy się czymś podarunkiem, to mu się przypatruje i ten podarunek ogląda, jeśli zaś nie cieszy się podarunkiem, to mu się nie przypatruje. Mniej jest właściwy przekład Akwili, Symmacha, którzy dają wyrazowi *ša ah* znaczenie: „spodobała się”. Szczególnie zaś dowolny jest przekład tego wyrazu przez Teodocjona, który je tłumaczy przez:

²¹ *Commentarius litteralis in omnes libros VT.*, t. I: *In Genesim et Exodum*, Würzburgi 1789; por. F. de Hummelauer, op. cit., s. 176.

²² Ważniejsze ofiary: *'olah* (ofiara całopalna), *minchah* — ofiara z pokarmu, *neseq* (ofiara płynna), *hatta'ah* (ofiara przebłagalna), *'aszam* (ofiara za-
dośćuczynna), *szelamim* (ofiara pojednania).

„spalił”²³. Jahwe ogniem zsyłanym z nieba cudownie miałby dawać znak o tym, że przyjął ofiarę Abła. To tłumaczenie jest nieuzasadnionym transponowaniem pewnych cudów biblijnych (por. Kpł 9, 24; Sdz 6, 21; 3 Krl 18, 38) w czasy Kaina i Abła. H. Gunkel²⁴ znów sądził, że Jahwe ujawniał swój stosunek do obu ofiar przez sposób wznoszenia się dymu ofiarniczego do góry, jak to miało miejsce przy ofiarach pogańskich. Najprawdopodobniej obaj bracia poznali jak została przyjęta ich spalona dla Jahwe ofiara po doczesnych skutkach ofiary. Jahwe zapewne błogosławił Ablowi w hodowli trzody, zaś odmawiał swego błogosławieństwa Kainowi w uprawie ziemi. Pismo św. Starego Testamentu na wielu miejscach uczy, że upodobanie Boże do narodu czy do poszczególnych ludzi poznaje się przez to, czy narodowi, czy poszczególnemu człowiekowi powodzi się dobrze czy też nie. Psalmista woła do Jahwe:

niech się ukaże sługom twoim twarz twoja,
a chwała twoja synom ich.
I dobroć Jahwe Boga naszego niech będzie nad nami
i poszczęści nam w pracy rąk naszych (Ps 89, 16)

Ale już i Księga Rodzaju niejednokrotnie wskazuje na pomyślność ziemską jako na kryterium „spojrzenia” Jahwe na człowieka (Rdz 24, 21; 40, 42 itp.).

Jeszcze trudniej jest dać odpowiedź, dlaczego Jahwe różnie się odniósł do ofiar obu braci, gdyż tekst biblijny nic na ten temat się nie wypowiada. Jedni, jak św. Efre²⁵, sądzili, że przyczyna tego znajdowała się w rodzaju ofiar — Kaina ofiara została odrzucona, gdyż miał składać nędzne ofiary; zaś drudzy, jak św. Grzegorz Wielki²⁶, dopatrywali się powodu przyjęcia czy nieprzyjęcia ofiary w różnej dyspozycji obu ofiarujących *non offerens a muneribus sed munera ab offerente placuerunt*. H. Gun-

²³ ἐνέπρισεν.

²⁴ Op. cit., s. 43.

²⁵ E f r e m, *Syr. Opera Omnia...* rec. Petrus Benedictus t. I, 1—115.

²⁶ Ep. 122; PL. 77, 1053. Por. św. A m b r o ż y, *De Incarn. sac.*; PL. 16, 819: *nihil invenio quod in specie munerum reprehendam... Culpa est non in oblatione muneris sed in oblatoris affectu.*

kel²⁷ w myśl zasady założonej przez siebie szkoły nadaje opisom biblijnym o Kainie i Ablu znaczenie etiologiczne, mające rzekomo w czasach późniejszych uzasadnić Izraelitom wyższość ofiar krwawych nad ofiary bezkrwawe. Wszystkie te tłumaczenia są jednak nieuzasadnione, gdyż Pismo św. nic nie mówi o dobrych, doskonałych, względnie niedobrych, niedoskonałych ofiarach obu ofiarników. Również nie wspomina o braku u Kaina należytej dyspozycji. Wspomina wprawdzie autor listu do Hebrajczyków (11, 4), że „przez wiarę otrzymał Abel świadectwo swej sprawiedliwości”, to jednak i Kain musiał posiadać wiarę, gdyż inaczej nie składałby ofiar i nie smuciłby się z ich odrzucenia. Hebrajczycy zaś na wzór innych Semitów zawsze, a przynajmniej od czasu swego osiedlenia się w Kanaan, składali obie ofiary zarówno ze zwierząt, jak i z pokarmów i oba rodzaje tych ofiar miały swe miejsce w izraelskim rytuale ofiarniczym.

Słuszność mają tacy najnowsi egzegeci²⁸, którzy dopatrują się jedynej przyczyny przyjęcia względnie odrzucenia ofiar obu braci w wolnej woli Jahwe. Idea ta jest silnie wyrażona w Księdze Wyjścia (33, 19) w słowach Jahwe skierowanych do Mojżesza: „Okazuję łaskę komu jestem łaskawy i czynię miłosierdzie, komu chcę je okazać”. W Liście do Rzymian (9, 15) cytuje te słowa św. Paweł, aby na przykładzie Jakuba i Ezawa okazać wolność Bożą w rozdawnictwie swych łask.

Kain zaczął zazdrościć Ablowi przyjaznego oblicza Jahwe i zapłonął do niego tak wielką zazdrością, że uległo zmianie jego oblicze. Jahwe widząc na jakie niebezpieczeństwo przez trawiącą go zazdrość wystawiony jest Kain, przemawia doń ostrzegawczo. Ojcowska ta przestroga miała na celu zagrożonemu Kainowi wskazać drogę powrotu. Widać tedy z tego, że Kain mimo odrzucenia jego ofiary przez Jahwe sam nie byłby odrzucony. Znamienny jest ten apel Jahwe do rozsądku Kaina, który jednak w wielu miejscach jest niezrozumiały. Oto jego przypuszczalne

²⁷ Op. cit., s. 44.

²⁸ J. B. Bauer, *Kain und Abel*, „Theologische Praktische Quartalschrift”, 103 (1955) 126—133.

brzmienie: „I zapytał Jahwe Kaina: czemu się smucisz i czemu pochyliła się twarz twoja (ku ziemi) (w. 6). Jeżeli dobrze będziesz postępował (*tetib*), czyż nie wzniesiesz (*se'et*) (twarzy twojej). Jeśli zaś źle będziesz postępował, to grzech (*chatta'at*) jako demon (*robes*²⁹) przy bramie (*lappetach*)³⁰, a jego skłonność (*teszugatho*)³¹ będzie przeciw tobie (*we'eleka*), ale ty winienesz panować (*timszal*) nad nim (*bo*) (w. 7).

Na podstawie wiersza 6 nie ulega wątpliwości, że słowa Boże skierowane do Kaina (ww. 6—7) zawierają przestrożę dla niego, aby się pozbył rozgoryczenia z powodu wybraństwa Abla, gdyż w tym rozgoryczeniu kryje się dla niego niebezpieczeństwo. Ustalenie jednak sensu poszczególnych wyrażań w wierszu 7 jest rzeczą niezmiernie trudną i wciąż jeszcze żywo dyskutowaną. Najpierw różni komentatorowie wyjaśniają sens wyrazu hebrajskiego *tetib*, które jest drugą osobą rodzaju męskiego *imperfectum Qal* od słowa *jatab*. Wielu³² za Wulgatą³³ nadaje temu wyrazowi sens działania zewnętrznego. Inni³⁴ sądzą, że chodzi tu raczej o staranie się o należyte wewnętrzne usposobienie Kaina dla jego brata Abla. W takim bowiem znaczeniu przychodzi słowo *jatab* na wielu miejscach Pisma św. Jeremiasz ganiąc usposobienie Izraelitów tak się wyraża: „Oni umieją tylko złe działać, a nie umieją dobrze działać” (4, 24; por. 7, 3. 5; 18, 11; 26, 13). Do Dawida zamierzającego wybudować świątynię w ten sposób przemawia Jahwe: „ponieważ pragniesz zbudować świątynię dla

²⁹ Septuaginta brała imiesłów *robes* za formę rozkaznika, inaczej te słowa wokalizując i tłumacząc przez ἡσύχασον.

³⁰ Brak odpowiednika hebrajskiego *lappetach* w greckiej Septuagincie. Może grecki wyraz διέλγος jest próbą jego przekładu. Świadcami autentyczności tego wyraz jest Symmach, u którego czytamy παραθύραν ἀμαρτία ἐγκάθηται i Teodocjon, u którego mamy ἐπιθύρα. Por. Field, *Hexapla*, Oxonii 1875, s. 18.

³¹ Septuaginta czytała prawdopodobnie *teszubatho*, gdyż ma ἀποστροφή.

³² A. Clamer, op. cit., s. 157.

³³ *Nonne si bene egeris*.

³⁴ C. F. Keil, *Biblische Kommentar über die Bücher Moses*, Leipzig 1878, s. 73: *bedeutet hier nicht das Gute Handeln, das Vollbringen des Guten in Tat und Werk, sondern das Gutmachen der Gesinnung, d. h. die Richtung des Innern auf das Gute*. Por. G. von Rad, op. cit., s. 84.

mnie, dlatego dobrze czynisz"³⁵, Kain będzie wtedy dobrze czynił, jeżeli zachowa braterskie usposobienie względem Abla.

Jeszcze więcej dyskutowany jest właściwy sens bezokolicznika *se'eth*. B. Kautzsch³⁶, A. Clamer³⁷ przekładają ten wyraz, że chodzi tu o wzniesienie do góry głowy, zaś E. König³⁸ sądzi, że chodzi tu o przyjęcie ofiary przez Jahwe z rąk Kaina. Raczej pierwsze tłumaczenie jest tu właściwe. Lepiej odpowiada ono kontekstowi. Zasmuconego Kaina, który z przygnębienia opuścił głowę swoją ku ziemi, zachęca Jahwe do dobrego i przyrzeka, że znikną powody jego smutku i wzniesie głowę radośnie ku niebu.

Najtrudniejsze jest należyte przełożenie drugiej części w. 7 b. Trudność polega na tym, że nie wiadomo, w jakim stosunku pozostają do siebie dwa wyrazy hebrajskie *chatta'at* i *robes*. Św. Hieronim a jeszcze przed nim św. Efrem uważają wyraz *robes* za orzeczenie imiesłowowe rzeczownika *chatta'at*, tłumacząc: *peccatum statim... aderit*. Jednak tłumaczenie to należy odrzucić, gdyż imiesłów *robes* jest rodzaju męskiego, a *chatta'at* jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego. G. von Rad³⁹ uważa tekst *chatta'at robes* za zepsuty i poprawia go w ten sposób, że odłącza od wyrazu *chatta'at* końcowe *t* i dołącza do słowa *r-b-s* i w ten sposób powstanie lekcja poprawna: *chet tirbos*. Jednakże ta poprawka nie wyjaśnia faktu dziwnego, dlaczego dwa następujące sufiksy (zaimki) są także rodzaju męskiego.

Lepiej już przełożyła to słowo *robes* Septuaginta, uważając je za rozkaznik, odpowiednio go punktując i nadając mu znaczenie „spocząć”. Byłby tu taki sens słów Jahwe: „jeśli zaś źle będziesz postępował to (nie będziesz) bez grzechu, (dlatego) spocznij (tj.

³⁵ 2 Krn 6, 8; por. Pwt 5, 25 (28); 18, 17; Ps 35 (36), 2—5.

³⁶ *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I, Tübingen 1909, s. 13: *Wenn du rechts handelst, so kannst du (dein Anlitz frei) erheben*.

³⁷ *Op. cit.*, s. 157.

³⁸ *Die Genesis 2—3*, Gütersloh 1925, s. 284: *Nicht wahr, wenn die Gutes tust, dann gibt es Aufnahme, Annahme bei Gott*.

³⁹ *Op. cit.*, s. 85.

pozbądź się smutku i zazdrości). G. Clozen⁴⁰ za wielu innymi komentatorami⁴¹ sądzi, że grzech jest w naszym wierszu porównany zgodnie z Rdz 3, 15 do dzikiego zwierzęcia, leżącego (*robes*) u bram ludzkiego serca i czyhającego, aby się wdrzeć do ludzkiego serca (por. 1P 5, 8). Zwierzę to miałoby symbolizować demona na podobieństwo węża rajskiego. Ma na to wskazywać podobieństwo hebrajskiego wyrazu *robes* z akkadyjskim demonom *utug-rabiszu*. Proponuje on taki przekład omawianej części w. 7 b: „Jeśli źle działać będziesz, to grzech demon, przy bramie i jego skłonność będzie przeciw tobie, ale ty musisz nad nim panować”. Wspomniany G. Clozen⁴² przytacza cały szereg tekstów klasycznych z Mezopotamii, gdzie jest także mowa o demonie *utug rabiszu* przy bramie. Okazać mają one możliwą zależność biblijnego wyrażenia *robes lappetach* od tych tekstów.

W tym ujęciu autor biblijny zapożyczyłby obraz z akkadyjskiego *utug rabiszu* w bramie, aby określić grożące niebezpieczeństwo. Mielibyśmy tu przykład głębokiej teologicznej przemiany znaczenia mezopotamskiej wiary w demony w duchu nauki objawionej o Bogu, człowieku i grzechu. Przy pomocy tego obrazu o demonie *rabiszu* autor biblijny przedstawiłby naukę o grzechu. Grzech jest prawdziwym *utug rabiszu*, który usiłuje napaść człowieka, by go podbić pod swą władzę. Człowiek winien jednak panować nad grzechem przy pomocy *tetib*, tj. dobrego działania, starania się o dobrą wewnętrzną dyspozycję. Ta obrona przed grzechem jest wybawieniem człowieka — co ma być zawarte w słowie: *se et*. To tłumaczenie okazuje jak znakomitą ideę grzechu zawiera wiersz 7 naszego opisu. Równocześnie w tym porównaniu grzechu do *utug rabiszu* zawiera się pasterska przestroga przed grzechem, a zarazem i pouczenie o takiej drodze do dobrego, że o lepszej trudno pomyśleć.

⁴⁰ *Die Sünde der „Sohne Gottes“*, Roma 1937, s. 247.

⁴¹ C. F. Keil, op. cit., s. 85. E. König, op. cit., s. 285. H. Kaupfel, *Die Dämonen im AT.*, Augsburg 1930, s. 77; O. Procksch, *Die Genesis* (Kommentar zum AT), Leipzig 1924, s. 47.

⁴² Op. cit., s. 247 ns. Por. Smit, *Serpens aut daemonium (Gen 4, 7)*, Romae 1951.

Kain nie skorzystał z pouczenia Jahwe, toteż dopuścił się przerażającego występku bratobójstwa, zasługując na ciężką karę Bożą. Oto jak to opisał autor biblijny:

„I rzekł Kain do (’el) Abła brata swego: „wyjdźmy w pole”⁴³. A gdy byli w polu, Kain rzucił się na Abła, brata swego, i zabił go (w. 8). Wtedy zapytał Jahwe Kaina: „Gdzie jest brat twój, Abel?” I odpowiedział: „Nie wiem, czyż jestem stróżem brata mego?” (w. 9). I rzekł do niego (Bóg): „Co uczyniłeś? Krew brata twego głośno woła do mnie z ziemi (w. 10). Przeklęty będziesz na ziemi, która otwarła swe wnętrze, aby wchłonąć krew brata twego, (przelaną twoją ręką) (w. 11). Gdy uprawiać będziesz tę ziemię, nie da tobie plonu. Tułaczem będziesz i zbiegiem na ziemi” (w. 12). Kain powiedział do Jahwe: „mój grzech jest zbyt ciężki do zniesienia (w. 13). Oto wypędzasz mnie dzisiaj z tej ziemi daleko od twego oblicza. Tułaczem i zbiegiem będę na ziemi i ktokolwiek mnie spotka, odbierze mi życie” (w. 14). A Jahwe powiedział mu: „O nie, (*laken*), ktokolwiek zabiłby Kaina, poniesie siedmiokrotną karę”. Dał też Jahwe znak Kainowi, aby ktoś, kto go spotka, nie zabijał go (w. 15). Kain odszedł sprzed oblicza Jahwe i zamieszkał ziemię Nod, na wschód od Edenu (w. 16).

Na ogół komentatorowie uzupełniają brakujące w w. 8 Tekstu Masoreckiego słowa Kaina i Abła: „wyjdźmy w pole” ze starożytnych przekładów. I wydaje się to słuszne, gdyż inaczej wiersz omawiany byłby przerwany w swej kompozycji. Usiłuje wprawdzie przywrócić temu wierszowi ciągłość H. Gunkel⁴⁴, czytając w miejsce słowa: *wajjo’mer* — *wajjamer*, które to słowo jest trzecią osobą męską *imperfectum* zwrotnego Hifil od czasownika *marah*, zaczął zatarg. Trzeba by jednak przełożyć w. 8: „I rozpoczął kłótnię Kain z Ablem, a gdy byli na polu, Kain rzucił się na brata swego i zabił go”. Korekturę tę należy odrzucić, gdyż słowo

⁴³ Tekst Masorecki nie posiada tych słów: „wyjdźmy w pole”. Mają je: Septuaginta i Peszitto, Pięcioksiąg Samarytański i Wulgata zaś mają: *egrediemus foras*.

⁴⁴ Op. cit., s. 44.

marah — kłócić się, łączy się z przedimkiem *'im*, tj. „z” lub z *be*, tj. „o co”, a nigdy z *'el*.

Po dokonanym bratobójstwie Jahwe interweniuje, jak to było po grzechu popełnionym w raju. Jahwe przesłuchuje Kaina, a Kain w prostacki żart obraca pytanie Jahwe: „Gdzie jest brat twój Abel?” (w. 8). Abel był stróżem owiec, dlatego Kain żartobliwie mówi: „Czy ja jestem stróżem brata mego?” Przez to zapytanie Jahwe chciał Kaina skłonić do wyznania swej winy. Kain nie tylko w żart obrócił bożą łaskę, ale skłamał, że nie wie, gdzie jest jego brat Abel. Rewolta przeciw Bogu czyni postępy. Jeszcze Adam i Ewa starali się po grzechu w raju usprawiedliwić, a Kain zaprzecza zuchwale swej winy, jest nie tylko głuchy, ale zatwardziały na głos Bożego miłosierdzia. Wszystkowiedzącego Boga nie może jednak grzesznik oszukać: Toteż Bóg już nie przesłuchuje Kaina, ale wydaje nań wyrok, za jego zbrodniczy czyn, którego złości Najświętszy Bóg nie może pojąć, mówiąc: „Co uczyniłeś?” Słowa te wyrażają w ludzki sposób przerażenie Boże. Teraz dowiedział się Kain o tym, o czym przedtem nie wiedział. Trup zabitego Abla wprawdzie został pogrzebany, ale krew rozlana, siedziba życia krzyczy do Jahwe⁴⁵ i woła do nieba o karę dla Kaina. Kaina dotyka przekleństwo Boże, pierwsze przekleństwo, jakie Bóg wypowiedział do ludzi. Kain zasłużył przez swój czyn na śmierć, jednak nie śmierć będzie jego losem, ale nędzne życie. Kain uprawiał rolę, a teraz został przepędzony daleko od ziemi. Ziemia-matka odmówi pokarmów Kainowi. Już nie tylko ciernie i osty rodzić będzie, ale nie będzie chciała dostarczyć bratobójcy żadnego pożywienia. Co więcej, nie będzie chciała dłużej nosić tego, który jej dał napić się krwi braterskiej⁴⁶. Kain będzie bez ziemi, bez ojczyzny „tułaczem i zbiegiem” (w. 12).

Teraz Kain uświadomił sobie ciężkość swego czynu, wołając: „mój grzech (*'awoni*) jest zbyt ciężki do (odpuszczenia) zniesie-

⁴⁵ *So aqim* użyte w liczbie mnogiej, aby wyrazić, że poszczególne krople rozlanej krwi Abla (*domé*) wołają w braku ludzkiej pomocy do Jahwe, aby sam zadośćuczynił prawu zemsty. Por. analogiczną historię Nabota: 3 Krl 21.

⁴⁶ Por. Lb 35, 33; Kpł 18, 25.

nia (*menes'o*)". Wielu komentatorów⁴⁷ usiłuje wyrazowi *awoni* w naszym wierszu nadać znaczenie kary. Kain miałby wołać do Boga: „Moja kara, jaką mi wymierzyłeś, jest zanadto ciężka". Z wielu racji musimy ten przekład odrzucić, mimo że harmonizuje ono z późniejszym narzekaniem Kaina na swój los. Najpierw niezgodny taki przekład byłby z Wulgatą mającą *iniquitas* oraz z Septuagintą, która przełożyła wyraz *awoni* przez *αῖτία*. A. Eberharder⁴⁸ wykazał zaś, że *αῖτία* w Septuagincie oznacza zawsze winę. Tak też rozumieli ten wyraz starochrześcijańscy egzegeci, jak Orygenes⁴⁹, św. Jan Chryzostom⁵⁰, Prokopius⁵¹, Beda⁵², Alkuin⁵³, Rabanus Maurus⁵⁴, Hugo a s. Victore⁵⁵, P. Pereirius⁵⁶, A. Calmet⁵⁷ oraz współcześni: A. Clamer⁵⁸, J. Chainé⁵⁹.

Tłumaczenie wyrazu *awoni* przez karę, a wyrazu *menes'o* przez „unieść, znieść ją" dałoby słowom Kaina charakter żalu za swój czyn. Żałowałby za swój czyn z pobudek mniej doskonałych, że przezeń zasłużył na kary trudne do zniesienia. To zaś byłoby niezgodne nie tylko z poprzednim zachowaniem się Kaina, ale też z jego późniejszymi narzekaniami na wymierzoną mu karę przez Jahwe (por. w. 14). Żali się na to, że Jahwe wyrzucił go z tej ziemi, którą dotąd uprawiał. Żyjąc bowiem z dala odeń bę-

⁴⁷ R. Kimchi, cyt. za F. Hummelauerem, op. cit., s. 182. H. Gunkel, op. cit., s. 45. R. de Vaux, *La Genèse*, s. 17.

⁴⁸ *Das Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Vorschlag (Gen 4, 8—16)*, „Theologische Quartalschrift", 98 (1916) 67—76; 355—365.

⁴⁹ PG. 12, 102.

⁵⁰ PG. 58, 16.

⁵¹ PG. 87, 248.

⁵² PL. 91, 218.

⁵³ PL. 100, 500.

⁵⁴ PL. 107, 506.

⁵⁵ PL. 175, 44.

⁵⁶ *Commentariorum et disputationum in Genesim*, Romae 1589, t. 1, s. 240.

⁵⁷ *Commentarius litteralis in omnes libro VT*, t. I: *In Genesim et Exodum*, Würzburgi 1789, s. 46.

⁵⁸ Op. cit., s. 158.

⁵⁹ *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, s. 15.

dzie narażony na liczne niebezpieczeństwa, z którymi się spotyka na drodze swych tułaczych wędrówek.

W słowach Kaina, że Jahwe odrzuca go od swego oblicza (w. 14), mieści się powszechne u Izraelitów przekonanie, że Jahwe mieszka w szczególniejszy sposób na pewnych miejscach (por. 1 Krl 26, 19; Jn 1, 8; 4 Krl 5, 17) i jest przede wszystkim Panem Kanaanu, jak demon Azazel jest panem pustyni (Kpł 16, 7—10).

Przerażonego Kaina obawą czekającej go zemsty na pustyni uspokaja Jahwe (w. 15). Mimo przelanej niewinnie krwi braterskiej nie zostanie Kain ukarany śmiercią, gdyż sam Jahwe ukarałby mordercę. Co więcej, przyrzeka Jahwe ukarać „siedmioraką karą” tego, kto by odważył się zabić Kaina. W Tekście Masoreckim mamy na początku tej Bożej obietnicy wyrażenie *laken*, tj. „dlatego”. Gdyby ta lekcja była autentyczna, wynikałoby, że Jahwe sam dał obietnicę ze względu na prośbę Kaina. Septuaginta, Symmach, Teodocjon, Wulgata, Peszitto czytają *lo' ken*, tj. „o nie”, co wprowadzałoby słowa Jahwe litującego się nad Kainem, choć ten nie prosił go o opiekę. Wydaje się, że to tłumaczenie lepiej odpowiada dotychczasowemu usposobieniu Kaina. Wyrażenia Jahwe grożącego „siedmioraką karą” mordercy Kaina nie należy rozumieć ściśle jakoby siedmiu z rodziny tego, który by ośmielił się zabić Kaina, poniosło śmierć za zabicie Kaina. Jest to jedynie wyrażenie przenośne dla wypowiedzenia surowej kary. Liczba siedem jest tu liczbą pełności, całkowitości.

Dla uchronienia Kaina przed zemstą dał mu Jahwe znak, który miał go bronić przed napastnikiem. Różne przypuszczenia⁶⁰ snuje się w bliższym wyjaśnianiu natury tego znaku, które jednak są bezpodstawne ze względu na ogólnikowe brzmienie biblijnego tekstu. Najprawdopodobniej Jahwe wycisnął na ciele Kaina jakiś znak. Tatuowanie należało do religii innych ludów, a także Semitów⁶¹. Wspominają o tym na wielu miejscach księgi biblijne (Ez 9,

⁶⁰ B. St a d e, *Das Kainszeichen*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft”, 14 (1894) 250—318.

⁶¹ H. G u n k e l, op. cit., s. 46.

4; Iz 44, 5; Kpł 19, 28; Pwt 14, 1; Obj 13, 16; 14, 9; Gał 6, 13). Z kontekstu naszego opisu to tylko jest pewne, że znak dany Kainowi był znakiem łaski, a nie znakiem przekleństwa. Miał on na celu chronić Kaina przed słuszną zemstą. Znak ten to jakby zapowiedź Mojżeszowego prawa azylu. Chroniony tym znakiem Kain wycofał się sprzed oblicza Jahwe i opuścił krainę Eden i sąsiadujące z nią okolice, gdzie Jahwe ukazał mu swą obecność, i zamieszkał (*wajjaszeb*) na wschód od Edenu (w. 16). Te słowa opisu biblijnego nie stoją w sprzeczności ze słowami Jahwe skazującego Kaina na życie tułaczce. Nowa bowiem ojczyzna Kaina, ziemia Nod, ma nazwę symboliczną (*nod* — błędzić) i oznacza ogólnie kraj, zamieszkanie tych, którzy wędrują i błędzą. Św. Hieronim zbytecznie przełożył tę nazwę przez wyraz *profugus*, tj. zbieg i odniósł to słowo do Kaina.

II

Krytyka literacka uważa relację biblijną o Kainie i Ablu (Rdz 4, 1—16) za dzieło literackie opracowane przez tego samego autora, od którego pochodzi obrazowy opis stworzenia, stanu i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2, 4b—3, 24). W obu bowiem opisach mamy to samo użycie imienia Jahwe, ten sam styl ⁶², to samo lubowanie się w antropomorfizmach, a zwłaszcza to samo przedstawianie w obrazach pewnych idei. Obraz bratobójczego czynu Kaina mordującego swego młodszego brata Abła, to obraz namalowany tą samą ręką, która tak wyraziście namalowała grzech w raję popełniony przez pierwszych ludzi na ziemi. Ta sama też ręka po wyliczeniu potomków Kaina (4, 16—24) zakończy tę suchą genealogię zaczerpniętą ze starych tradycji, obrazem potwornego Lamecha, siódmego z rzędu Kainity, u którego upadek religijno-moralny święci swe tryumfy. A uczynił to pisarz przez włożenie w usta Lamecha, pierwszego bigamisty na świecie, okrutnej „pieśni miecza”, w której Lamech zapowiada krwawą

⁶² Mamy tu ulubione wyrazy źródła jahwistycznego, np. *lebilti* w wierszu 15, *ani* w wierszu 11, *jalad* w wierszu 18 i *haj a* być czymś w wierszu 20, 21. Por. K. B u d d e, *Urgeschichte*, Tübingen 1883, s. 216.

zemstę za najmniejsze naruszenie jego praw. I tej ręki należy się dopatrywać w krótkiej genealogii Seta, drugiego syna Adama (4, 25—26). Autor nie może kończyć ponurym obrazem Lamecha, rzuca szkicowy ale jasny obraz bogobojnego syna Seta, Enosa, „który zaczął wzywać imienia Jahwe”. Ten katalog Setytów był początkowo zupełnie niezależnie przekazywany od katalogu Kainitów i dopiero później został dołączony do katalogu Kainitów. Wówczas to dodano pewne wyrazy (jak *'ad*, czy *'ahar tachat, Hebel ki haragono Qain*).

Ma jednak omawiany opis pewne odrębności, które trudno przypisać temu samemu autorowi. Przede wszystkim uderza nas w tym opisie różne stanowisko tego opisu do dwóch znanych rodzajów życia ludzkiego na ziemi, do życia rolniczego (osiadłego) i do życia pasterskiego (koczowniczego). Początek opowiadania zdaje się uważać życie na roli za życie mniej miłe Bogu, zgodnie z przekleństwem ziemi po upadku pierwszych ludzi w raju (Rdz 3, 17), gdyż Kain był rolnikiem, a Abel pasterzem (Rdz 4, 2). Później znów opis nasz wyraża inne zapatrywanie, gdyż Kain za grzech bratobójstwa jest ukarany przez Boga skazaniem na życie koczownicze (Rdz 4, 11). Znamiennie jest też, że autor uważał koczowniczych Kainitów za twórców cywilizacji na świecie. Najprawdopodobniej autor biblijny znalazł te urywki o różnym zapatrywaniu się na życie osiadłe i koczownicze w tradycji i przejął je stamtąd do swego opisu, a sam nie zajął żadnego stanowiska w tym względzie. Chciał bowiem, jak widzieliśmy, pouczyć o tym, że przyjęcie ofiary zależy od łaskawości Bożej, nie zaś od stanowiska ofiarującego.

Inną trudność stanowi w opowiadaniu biblijnym o Kainie wzmianka autora katalogu Kainitów w opowiadaniu biblijnym o Kainie, że „poznał Kain swą żonę i zaszła w ciążę, urodziła Henocha i zbudował miasto dając mu nazwę swego syna” (Rdz 4, 17). Jak bowiem pogodzić ten fakt z poprzednią relacją tego samego autora, że Kain został ukarany za grzech bratobójstwa i skazany na życie tułacze na pustyni (Rdz 4, 16). Kain w katalogu Kainitów jest człowiekiem osiadłym, gdyż buduje

miasto. Co ciekawsze, katalog Kainitów wylicza wśród potomków Kaina siódmego z rzędu patriarchę przedpotopowego⁶³, który miał być dopiero wynalazcą i twórcą życia pasterskiego (por. Rdz 4, 20), a biblijny opis o Kainie i Ablu zaraz na początku zaznacza (por. Rdz 4, 2), że już Abel był pasterzem.

Różnie próbowano wyjaśnić te rozbieżności. E. König⁶⁴ sądził, że Kain zbudował miasto jeszcze przed zabójstwem Abła, wielu nowoczesnych⁶⁵ komentatorów przypuszcza, że przez wyraz „miasto” w genealogii Kainitów (Rdz 4, 17) należy rozumieć jedynie obwarowanie jakiegoś miejsca na pustyni, które dawało schronienie członkom rodziny Kaina mieszkającym razem, gdyż sam Kain był strzeżony przez specjalny znak przed zemstą swych krewnych. Nie posiadali zaś takiego znaku jego potomkowie, który by ich chronił przed zemstą za występki ich ojca Kaina.

Najprawdopodobniej wyjaśnienia tej trudności należy szukać w korekturze obecnego tekstu biblijnego, gdyż mogły nastąpić różne przesunięcia i skażenia. Być może, że budowniczym pierwszego miasta na świecie był nie sam Kain, ale jakiś późniejszy jego potomek, którego katalog Kainitów nazywa Henochem. Ciekawe jest, że pierwsze miasto (*ir*) nosi nazwę syna założyciela i budowniczego miasta. Henoch zaś zrodził Irada, którego imię pozostaje w związku prawdopodobnie z powstawaniem na ziemi pierwszego miasta⁶⁶.

⁶³ Kain, Henoch (Chanok), Irad (Irada), Mawiael (Mechujael), Matusael (Matuszael), Lamech (Lamek) i Jabal (Jabel) zrodzony z Ada (Adah) a miał brata rodzzonego Jubala oraz przyrodniego Tubalkaina oraz siostrę Noema (Naama) zrodzonych z drugiej nieprawej żony Lamecha, imieniem Sella (Zillah).

⁶⁴ *Die Genesis 2—3*, Leipzig 1924, s. 54.

⁶⁵ P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Die Heilige Schrift des AT), Bonn 1930, s. 147; Por. L. Köhler, *Lexicon in VT. Libros*, Leiden 1953, s. 701, uważa *ir* za stałe osiedla, a E. König, *Hebraisches und Aramaisches Wörterbuch*, Leipzig 1936, s. 326 za *Alarmplatz für die Nomaden als Zufluchtsort gegenüber den Feinden*. Fr. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, VT., Romae 1946, s. 593 za *arx, castrum, castellum*. Trzeba by tu dodać, że w Judei było 124 „miast”.

⁶⁶ W. Schlögl, *Die Heilige Schriften des AT Bundes*, Wien 1911, t. I,

Przypisanie zbudowania pierwszego miasta Kainowi w obecnym tekście nie dokonało się przypadkowo. Miasta, twory cywilizacji, uważali często Izraelici pobożni za wrogów jahwizmu. Miasta przecież kananejskie najdłużej broniły się i zamykały swe bramy przed przybyłymi spod Synaju Izraelitami. W miastach życie moralne było zazwyczaj niskie, gdyż łatwiej tam może się ukryć wszelkie zło niż w namiotach, gdzie przebywający jest na oczach wszystkich. Sodoma i Gomora są tego wymownym przykładem.

Jeszcze jest inna trudność w obu opisach biblijnych. W poznanej perykopie Abel jest przedstawiony jako pierwszy pasterz na ziemi (por. Rdz 4, 2), zaś w drugiej perykopie Jubal, jeden z trzech synów Lamecha, jest przedstawiony jako wynalazca życia pasterskiego (por. Rdz 4, 2). Trudność jednak znika, gdy się bliżej zanalizuje zawody Abla i Jubala. Abel był *ro'eh son*, tj. pasterzem drobnego bydła (owiec i kóz), czym zajmowali się Izraelici w Kanaan, obok uprawy roli. Jubal zaś „był ojcem tych, którzy mieszkają (z) trzodami (*miqneh*)”. Hebrajski wyraz *miqneh* oznaczał początkowo wszelkie posiadanie, później posiadanie bydła, a wreszcie na wielu miejscach Pisma św. posiadanie wielbłądów i osłów.⁶⁷ Właściciel *miqneh* to nie zwykły pasterz palestyński, ale to bogaty człowiek pustyni, na wpół koczowniczy, który oprócz pasterstwa oddaje się na wielką skalę handlowi zwierząt.

Ale znów i w samym katalogu Kainitów nasuwa się trudność. Jak dopiero widzieliśmy, siódmy z rzędu Kainita był bogatym nomadą-kupcem, a poprzednio było wspomianane, że Kain, względnie syn jego Henoch, zbudował pierwsze miasto na ziemi. Historia rozwoju kultury ludzkości wskazuje na inną kolejność w tym względzie. Te i inne rozbieżności zdają się wskazywać, że autor biblijny był zależny od tradycji ludowych, w których wiele szcze-

s. 12. Por. B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, s. 148; J. Gabriel, *Die Kainitengenealogie (Gn 4, 17—24)*, „Biblicum”, 40 (1959) 409—427.

⁶⁷ S. W. Gesenius, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch*, Leipzig 1921, s. 458.

głów było pomieszanych. Mając jedynie ideę religijną na oku wcale nie miał zamiaru naukowo osądzać te różne tradycje. Sądzymy przeto, że rozbieżności te nie mogą być dowodem opracowania tych tradycji przez różnych autorów.

To samo należy odnieść i do genealogii Setytów zaczynającej się od w. 25: „I poznał jeszcze Adam żonę swoją i porodziła syna i dała mu imię Set, gdyż (jak mówiła), dał mi Bóg (Elohim) potomstwo zamiast Abla, którego zabił Kain” Odmienne od swego dotychczasowego sposobu pisania autor biblijny, używający zawsze na oznaczenie Boga imienia Jahwe, w przytoczonym wierszu używa imienia Elohim. Mógł bowiem tu autor być uzależniony od ustalonej tradycji. Nie jest wykluczone, że to jakiś późniejszy redaktor zmienił w omawianym wierszu imię Jahwe na Elohim, gdyż tego wymagało użycie zwrotu: „wzywać imienia Jahwe” w następnym wierszu: „A Setowi zrodził się syn i nadał mu imię Enos, wtedy to zaczęto⁶⁸ wzywać imienia Jahwe (Rdz 4, 26).

Ale znów inna nasuwa się trudność. Wyrażenie „wzywać imienia Jahwe” zachodzi często w Księdze Rodzaju (12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25) i oznacza oddawanie kultu Jahwe, składanie ofiar. Jak wobec tego pogodzić to zdanie biblijne z tym, co autor biblijny już poprzednio napisał, że Kain i Abel składali Jahwe ofiary (Rdz 4, 2), Septuaginta celem uniknięcia sprzeczności przełożyła omawiany wiersz: „i ufał Enos imieniu Jahwe”, przypisując Enosowi rozwinięcie kultu dotychczasowej religii.

W końcu i na to trzeba zwrócić uwagę, że nie ma sprzeczności między treścią tego wiersza a opisem Księgi Wyjścia (3, 14), gdzie jest mowa o objawieniu imienia Jahwe Mojżeszowi pod górą Synaj. Autorowi bowiem naszego wiersza nie chodziło o objawienie imienia Jahwe, ale o oddawanie stałe czci prawdziwemu Bogu, podczas gdy poprzednio kult ten oddawany był dorywczo i nie stale.

⁶⁸ Septuaginta i Wulgata uważają Enosa za podmiot tego zwrotu: *iste coepit invocare nomen Domini*. Tekst Masorecki ma lekcję nieosobową.

III

Nasuwa się teraz z kolei jeszcze jedno pytanie, czy biblijne opowiadanie o Kainie dotyczy w ścisłym znaczeniu potomka Adama, czy też odnosi się raczej do potomka w szerszym znaczeniu, żyjącego znacznie później od czasów Adama.

Pytanie to narzuca samo obecne brzmienie opisu biblijnego. Najpierw tło samego opowiadania wskazywałoby na czasy nowe. Znane są w czasach Kaina dwa różne rodzaje życia ludzi: życie rolnicze, jakiemu się oddaje Kain i życie pasterskie, jakie prowadzi Abel. Te dwa rodzaje życia były wynikiem, jak świadczy historia Izraela, długiego rozwoju kulturalnego. Izraelici oddają się życiu pasterskiemu (koczowniczemu) w Egipcie, na pustyni, a życiu rolniczemu (osiadłemu) po zdobyciu przez Jozuego Kanaanu. Wówczas to Izraelici za wzorem Kananejczyków zaczynają uprawiać ziemię, a nierzadko naśladować też i ich życie religijno-moralne, czcząc w sposób rozwiązyły ich bóstwa: Baale, Astarty, mające udzielać ziemi żywności, a bydłu miały dawać płodność. Nic dziwnego, że w takich warunkach życie pasterskie było uznawane przez gorliwych czcicieli Jahwe, proroków, za życie miłsze Bogu, co da później początek Rehabitom (Jr 35, 17), usiłującym powrócić do życia koczowniczego.

Czasy Kaina to czasy miast i wsi. Kain chcąc zamordować Abła, mówi do niego: „Wyjdźmy w pole” (Rdz 4, 8), gdyż nie chce mieć świadków swego morderstwa, lęka się, aby morderowany Abel krzykiem swoim nie mógł przywołać obrońców. Ziemia tedy w czasach Kaina wydaje się być już zamieszkała.

Na to też wskazują słowa Kaina wypowiedziane do Jahwe po swym skazaniu za morderstwo brata na życie tułacze: „tułaczem i zbiegiem będę na ziemi. Ktokolwiek mnie spotka, odbierze mi życie” (Rdz 4, 14). Próbowano wprowadzić te słowa Kaina odnieść nie do ludzi, ale do zwierząt, jednak trzeba to wykluczyć ze względu na wiersz następny, gdzie jest mowa o tym, że Kain otrzymał od Jahwe znak, którym by wstrzymywał napastnika przed ukaraniem Kaina. Również nas dziwi wzmianka Księgi Rodzaju o małżeństwie Kaina w ziemi Nod, dokąd się udał po za-

bójstwie Abła (por. Rdz 4, 17). Z dotychczasowej bowiem relacji biblijnej zda się wynikać, że Kain i Abel to jedyne potomstwo Adama i Ewy.

Różne rozwiązania dawano na te wysunięte trudności. Jedni myślą o innych potomkach Adama⁶⁹, a jeszcze inni o preadami-tach⁷⁰, co jednak należy wykluczyć. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie te trudności wyżej wyliczone można wyjaśnić wystarczająco. Kain i Abel mogli posiadać liczne rodzeństwo, gdyż Bóg zaraz po stworzeniu polecił pierwszym rodzicom rozmnażać się i napełniać ziemię (Rdz 1, 28). Bez wątplenia ten Boży nakaz spełniali pierwsi rodzice. Jeżeli zaś Księga Rodzaju nie wspomina o innych potomkach Adama i Ewy, to tylko z racji zamie-rzeń autora biblijnego, który wciąż ogranicza swe opowiadanie do typowych postaci.

Jest tedy bardzo możliwe, że Kain wyprowadza Abła poza miejsce, gdzie mieszkali inni ich bracia, aby go niepostrzeżenie zabić. Można też przyjąć, że Kain lęka się po dokonaniu mordu zemsty ze strony swych braci. Jest też możliwe, że Kain przed zamordowaniem Abła ożenił się ze swą siostrą. Małżeństwa po-sród własnego rodzeństwa były wtedy koniecznością. Jeszcze w starożytnych czasach izraelskich małżeństwa z siostrą stry-jeczną były w zwyczaju i nie budziły zgorszenia. Dość, by wspo-mnieć Abrahama i Sarę. Razem z Kainem poszła żona jego na wygnanie.

H. Gunkel⁷¹ zaś mniema, że Kain i Abel to personifikacja dwu szczepów, koczowniczego i rolniczego, żyjących w czasach póź-niejszych, a przez pisarza biblijnego przeniesionych w początko-we dzieje ludzkości. Opinia ta nie ma podstaw w relacji biblijnej. Cała relacja o Kainie i Ablu nosi znamiona osób indywidualnych i w wielu miejscach byłaby niezrozumiała, gdyby się tym osobom nadało charakter eponimów. Powoływanie się jako na dowód prawdziwości tej hipotezy na analogiczny charakter Jakuba

⁶⁹ Zob. F. de Hummelauer, op. cit., s. 183.

⁷⁰ E. König, op. cit., s. 284.

⁷¹ Op. cit., s. 49.

i Ezawa jest udowadnianiem czegoś takimi faktami, których istnienie nie jest udowodnione. Nie większą powagą cieszy się opinia J. Welhausena⁷², za którą ostatnio opowiada się R. de Vaux⁷³, która widzi w Kainie protoplastę szczepu Kenitów przebywającego na pustyni synajskiej, spowinowaczonego z Izraelitami. Wielu Kenitów dołączyło się do Izraelitów i przybyło wraz z nimi do Kanaanu, gdzie kontynuowali życie koczownicze (Lb 10, 29; Sędz 4, 11. 17 i 3 Krl 15, 6). Według R. de Vaux⁷⁴ tradycja jahwistyczna pozbawiłaby historię Kaina wszelkich cech historycznych i złączyłaby ją z początkami ludzkości, aby jej nadać wartość wieczną. Po rewolcie w raju człowieka przeciwko Bogu byłoby opowiadanie o Kainie i Ablu, które uczy o rewolcie człowieka przeciw człowiekowi. Tej rewolcie położyło kres prawo przez przykazanie miłości Boga i bliźniego (Por. Mt 22, 40).

Jednak zapatrywanie to wydaje się być nieuzasadnione. Autor biblijny, umieszczając opowiadanie o Kainie w bezpośrednim sąsiedztwie opowiadania o pierwszych rodzicach, chciał zaznaczyć, że Kain należy do najstarszych potomków Adama. Ponadto autor biblijny umieścił Kaina na czele listy genealogicznej (4, 17—24) tzw. jahwistycznej, która jest paralełą do kapłańskiej listy genealogicznej z Setem na czele (5, 1—22). Lista zaś z genealogią Setytów miała na celu, jak słusznie zaznacza i sam R. de Vaux⁷⁵, wypełnić czas, jaki oddzielił stworzonych ludzi od potopu, jak znów kapłańska lista potomków Sema (11, 10—32) miała na celu wypełnić czas między potopem a Abrahamem.

Kaina tedy na równi z Setem należy zaliczyć zdaniem autora biblijnego do najstarszych potomków Adama. Można co najwyżej zastanawiać się, czy Kain jest bezpośrednim potomkiem Adama, czy tylko pośrednim.

Tekst biblijny dopuszcza obie możliwości. Za opinią tą, że Kain jest bezpośrednim synem Adama, wskazuje przede wszyst-

⁷² *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT.*, Berlin 1899, s. 307.

⁷³ Op. cit., s. 49.

⁷⁴ Op. cit., s. 49—50.

⁷⁵ Op. cit., s. 53.

kim wiersz 1 naszego opisu: „Adam poznał Ewę, swą żonę, a ona poczęła i zrodziła Kaina...” Za opinią zaś tą, że Kain jest tylko pośrednim potomkiem Adama, świadczyć się zdaje tło i kontekst opowiadania o Kainie. Tło tego opowiadania — jak już widzieliśmy — przez wiele szczegółów przemawiać się zdaje, że Kain żył na ziemi w czasach o wiele późniejszych od Adama. Zaraz po opowiadaniu o Kainie znajduje się genealogia potomków Kaina (4, 17—24), zawierająca siedem imion oraz genealogia potomków młodszego jego brata Seta (4, 25—26). Nikt dziś nie wątpi, że obie te genealogie nie są zupełne i mimo formuły: „zrodził” nie oznaczają bezpośredniego potomka. Wszak przecież już liczba siedem jako liczba doskonała nasuwa takie przypuszczenie. Ponadto liczba potomków Seta w naszym opowiadaniu zwanym jahwistycznym liczy tylko trzech potomków, podczas gdy w rozdziale następnym zamieszcza aż 10 potomków. Tę samą metodę pomijania pewnych mniej ważnych potomków stosują autorzy biblijni w innych genealogiach biblijnych, czy to dotyczących się patriarchów popotopowych (Rdz 11, 10—24), czy też w genealogiach Chrystusa (Mt 1, 8), gdzie jest powiedziane, że Jozjasz zrodził Ozjasza, podczas gdy Ozjasz był wnukiem Jozjasza. Syn oznacza tu potomka, a wyrazu „zrodził” używa się tu też w znaczeniu pośredniego ojcostwa.

Można by tedy przyjąć, że Kain i Abel są synami Adama w znaczeniu szerszym. Nie stoi temu na przeszkodzie uwaga tzw. autora kapłańskiego przy wyliczaniu potomków Seta, że „gdy Adam miał 130 lat, zrodził na podobieństwo i obraz swój i nazwał imię jego Set” (Rdz 5, 3). Jednak liczby w tej genealogii nie należą do elementów istotnych, gdyby bowiem tak było rzeczywiście, to Opatrzność Boża nie dopuściłaby do ich różnego przekazania w starożytnych przekładach.

Mimo problemów, jakie nasuwa zarówno tekst, jak i konstrukcja literacka i historyczna relacji biblijnej o Kainie i Ablu, relacja ta posiada w historii Objawienia pierwszorzędne znaczenie. Jest tu przedstawiony żywo i obrazowo wstręt Jahwe do grzechu, ujawniający się w ukaraniu występku Kaina. Obok sprawiedli-

wości Jahwe ujawnia się również w tym opisie biblijnym i miłosierdzie Jahwe, który pragnie Kaina ustrzec przed grzechem i doprowadzić go do szlachetnych uczuć.

Z różnego ustosunkowania się Jahwe do ofiar obu braci wynika, że same ofiary i dary nie są zdolne zjednać Jahwe i pozyskać jego życzliwość. Nie zależy też ona i od samych dyspozycji serca człowieka, gdyż Jahwe jest wolny i niczym nie skrepowany w rozdawnictwie swoich łask. Dobre jednak dyspozycje mają moc uproszenia sobie miłosierdzia Jahwe.

Słowem mamy w historii Kaina i Abla tę samą naukę o Bogu, człowieku i grzechu, jaka przewija się w pismach proroków zwalczających u Izraelitów zewnętrzność kultu bez starania się o życie sprawiedliwe i szczerzy żal.

PROBLÈMES SOULEVÉS PAR LA RELATION BIBLIQUE DE CAIN ET D'ABEL (Gen. 4, 1—16)

La relation biblique de Caïn et d'Abel soulève de nombreuses difficultés: 1^o d'ordre exégétique et textuaire, 2^o littéraires, 3^o historiques.

1^o L'auteur étudie la traduction et le sens des mots *ha'dam*, *jadac*, 'et *Jahweh*, *qaniti*. Il se demande également pourquoi Jahwe avait traité différemment les offrandes des deux frères. En suivant Exode, 33, 19, l'auteur croit qu'il a simplement plu à Dieu d'agir de la sorte. La cause de ce traitement différent ne serait donc à chercher ni dans le caractère différent de ces offrandes ni dans l'attitude différente de ceux qui les présentaient. D'après leur prospérité et leurs malheurs, ceux qui présentaient les offrandes reconnaissaient l'accueil que celles-ci avaient trouvé. Dans la traduction de l'expression hébraïque *tetib* du septième vers l'auteur croit apercevoir une invitation à chasser du coeur la répugnance qu'Abel inspirait à son frère; car non dominée, la passion peut aboutir au fratricide. Le péché qui guette Caïn, rappelle en quelque sorte le démon mésopotamien *rabishou*.

2^o L'auteur fait valoir plusieurs arguments qui permettent de prouver que le caractère littéraire de Gen. 4, 1—16 est identique à celui de la péricope Gen. 2, 4b—3, 24. Il montre également que le même auteur avait aussi écrit Gen. 4, 17—24 (c'est-à-dire la généalogie des Caïnites) ainsi que Gen. 4, 25—26 (c'est-à-dire la généalogie des Sethites). L'attitude différente de ces relations à l'égard de la vie pastorale et rurale s'explique, selon l'auteur, par le fait que l'auteur biblique s'était servi de différentes traditions sans préciser sa propre opinion. La contradiction entre le fait que Caïn avait été condamné à une vie errante, et la remarque biblique postérieure (Gen. 4, 17) selon laquelle Caïn

avait bâti une ville, pourrait s'expliquer par une altération du texte. Le bâtisseur de la ville ne serait donc pas Caïn, mais son fils Hénoch. A la fin l'auteur explique, au moyen de l'analyse du texte hébreu, la contradiction apparente entre le texte biblique Gen. 4, 2, selon lequel Abel était pasteur de troupeaux, et Gen. 4, 20 où il est dit que Jabel, fils de Lamech, était à l'origine de la vie pastorale. Abel était pasteur de troupeaux, c'est-à-dire de moutons et de chèvres (son), tandis que Jabel paissait les ânes et les chameaux (miqneh).

3^o Le contexte de la relation concernant Caïn et Abel impose la question de savoir si Caïn et Abel sont des éponymes de deux tribus (H. Gunkel) ou des souches des Caïnites et des Israélites (de Vaux), s'ils appartiennent aux coadumites (E. König) ou s'ils sont les fils des premiers parents (F. de Hummelauer). Vu la parenté littéraire entre Gen. 4. 1—16 et Gen. 2, 4b—3, 24, l'auteur est d'avis que Caïn et Abel sont les plus anciens descendants d'Adam et d'Eve, mais non pas nécessairement leurs descendants directs.