

МЕЛХИСЕДЕК

У ИНТЕРТЕСТАМЕНТАРНОМ ПРЕДАЊУ

– ПРИЛОГ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈИ ПОСЛАНИЦЕ ЈЕВРЕЈИМА 7 –

Јован Благојевић*
Библијски културни
ценитар, Београд

Апстракт: Мелхиседек је једна од најзагонетнијих старозавешних личности Светог Писма. У Новом Завету, Мелхиседек се представља као син и праслика Господа Исуса Христа. У периоду између Старог и Новог Завета ова личност је ушкана у јудејско интертестаментарно предање. У савременој науци се полемише да ли то предање (и у којој мери) може да осветли позадину Мелхиседек-христологије Посланице Јеврејима, као и неких других месијанских одељака Новог Завета. То је разлог због којег аутор овог чланка у разматрању шеме креће од савремених дискусија повезаних са овим проблемом. Он, зајим, указује на сведочанство јудеојелинстичке литературе о Мелхиседеку да би се пошом усредредио на учење о Мелхиседеку у предању палестинског јудаизма, и то: равинско-тарјумском и апокалиптичком. Аутор нарочито јајну посвећује знаменитом кумранском шексту 11QMelch. Поменути шексти се користи и у циљу осветљавања есхатолошких очекивања са почетка хришћанске ере и ућућавања на моћу контекстуализацију новозавешне христологије, пре свега христологије присушне у Лк. 4 и Јевр. 7.

Кључне речи: Мелхиседек, интертестаментарно предање, јудео-јелинстичко предање, јудео-палестинско предање, 11QMelch, ангели, Велијар, праведници, прешници, суд, помазаник, позадина Поланице Јеврејима.

Мелхиседек је једна од најзагонетнијих личности Старог Завета. Спомиње се директно само у Пост. 14, 18–20 и Пс. 110, 4. Упркос томе, или управо због тога, постао је личност око које се развило обимно предање у интертестаментарном периоду које је свој коначни облик

* bkcentar.uo@gmail.com.

добило у *Мелхиседек-христологији* Посланице Јеврејима. Разумевање интертестаментарног предања о Мелхиседеку, нарочито кумранског мидраша 11QMelch, стога може значајно помоћи у разумевању важног аспекта новозаветне христологије. Природа међусобног односа интертестаментарног учења о Мелхиседеку и Мелхиседек-христологије, ипак, још увек је предмет богословских расправа.

1. Однос „интертестаментарног“ Мелхиседека и Мелхиседек-христологије у савременим богословским расправама

Добар део научне јавности је сматрао да порекло *Мелхиседек-христологије* треба тражити у палестинском јудаизму, претежно кумранског типа. Y. Yadin је сматрао да су аутору Посланице Јеврејима веровања кумранске заједнице била веома добро позната и блиска.¹ Неки научници су, штавише, тврдили да је спис био намењен есенској заједници са циљем њеног преобраћања у хришћанство.² F. F. Bruce је, насупрот томе, сматрао да су разлике између кумранских текстова и Посланице веће него сличности. Он је позвао на *обнову шрезвености научне заједнице*.³ У том духу је, нешто касније, S. Sandmel критиковао *паралеломанију*.⁴

Проналазак 11QMelch је дао нови подстицај схватањима Y. Yadin-а, De Jonge-а и Van de Woude-а који су сматрали да је слика Мелхиседека у Посланици обликована на начин који подсећа на (есенско) учење о Мелхиседеку као *небеском бићу*.⁵ Било је, међутим, научника који су сматрали да новозаветног Мелхиседека треба разматрати независно од Qumrana.⁶ Део научника је трагао за *средњим решењем*, тврдећи да 11QMelch можда нема непосредне везе са Посланицом, али да

¹ Y. Yadin, „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews“, *Scripta Hierosolymitana* IV (C. Rabin and Y. Yadin, eds), Magnes Press, Jerusalem, 1958, 38–45.

² H. Kosmala, *Hebräer—Essener—Christen*, Leiden, E. J. Brill, 1959, наведен код: Mikeal C. Parsons, „Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews“, *EvQ* 60 (1988), 197.

³ F. F. Bruce, „To the Hebrews’ or ‘To the Essenes’?“, *NTS* 9 (1963), 217–232, уп. Irvin W. Batdorf, *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich: Hebrews and Qumran – Old Methods and New Directions*, Leiden: E.J. Brill, 1972, 20–25.

⁴ S. Sandmel, „Parallelomania“, *JBL* 81 (1962), 1–13.

⁵ Y. Yadin, A Note on Melchizedek and Qumran, *IEJ* 15 (1965), 152–154; M. de Jonge and A. S. Van de Woude, „11Q Melchizedek and the NT“, *NTS*, 12 (July, 1966), 301–326; J. A. Fitzmyer, „Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11“, *JBL* 86 (1967), 25–41.

⁶ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition – A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge UP, Cambridge, SNTSMS, 1976, 161; J. C. McCullough, „Melchizedek’s varied role in early exegetical tradition“, *TheoRev* 1 (1978), 57; Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 211–212.

свакако баца светло на мисаони образац јудаизма првог века хр. ере. 11QMelch, заправо, осветљава културно-историјски контекст Посланице и развој мидрашког поступка (чак иако се у Јевр. 7 не може пронаћи непосредан утицај кумранског мидраша).⁷

Научници нису јединствени ни у оцени оправданости трагања за пореклом „новозаветног“ Мелхиседека у јудео-јелинском предању о Мелхиседеку. Базирајући се на лексици, литерарном стилу, богословским претпоставкама и егзегетском методу аутора Посланице, С. Spicq је закључио да учење Посланице рефлектује ставове александријске богословске школе.⁸ Ово схватање је оповргао Ronald Williamson својом обимном студијом, али ни његово оштро негирање сваке сродности и утицаја није потпуно прихваћено у научним круговима.⁹

Ставови Williamson-а нарочито је угрозила студија L. K. K. Deу-a. Deу је реактуелизовао тезу о јудео-јелинистичким схватањима Филона, па и чисто грчког гностицизма,¹⁰ као позадини Посланице Јеврејима.¹¹ Слична схватања је снажно заступао James W. Thompson истичући да постоји мисаона и термилошка сличност између Посланице и неоплатонистичко-филоновског космичког дуализма

⁷ J. A. Fitzmyer, *Further light...*, 41.

⁸ Види код Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 195–196 уп. J. C. McCullough, „Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews“, *Irish Biblical Studies* 2 (1980), 143.

⁹ Један од значајних заступника тезе о утицају Филона на новозаветну Мелхиседек-христологију био је J. Cambier. Види: Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden, EJ. Brill, 1970, 579; J. W. Thompson, „The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII“, *NovT* 19 (1977), 209.

¹⁰ James W. Thompson наглашава да Филон наговештава, слично аутору Посланице, да је Мелхиседек *без родитеља*. Супротставља Мелхиседека Моавцима и Амонцима чији су родитељи познати (и негативни) ликови Старог Завета. Наведени аутор, стога, закључује да Филон Мелхиседека препознаје као небеско биће које не припада свету чулног опажања и да се то истиче *изосијанком теналогије* (уп. Јевр. 7, 16). Указивано је да се слични концепти и терминологија могу препознати и у Платиновом опису Атине, Афродите и мистеријско-гностичком концепту *Pistis–Sophia*, код Плутарха и у Елеузејским мистеријама. Древни грчки списи израз *без оца* примењују на Хефеста. Све то говори да су ови концепти имали *дују историју унутар грчке метафизике и њо-божност*. На сличан начин о неким боговима говоре поједине египатске молитве. Сличним изразима, међутим, представљена су и анђелска бића у јудејској апокалиптици. Стога није јасно због чега би корене Посланице требало тражити у грчкој, а не јеврејској мисли. У Посланици, штавише, наведени изрази немају апсолутно значење, већ једноставно сугеришу да Мелхиседекови родитељи нису познати, те да се у томе може препознати божанска промисао којом је ова старозаветна личност постављена као прототип Христа. James W. Thompson, *нав. дело*, 209.212–215.219–222; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 33; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 18 (1974), 26–27.29.

¹¹ Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 196.

(створеног и нествореног, пролазног и вечног, људског и божанског, чулног и умног, телесног и нетелесног, промењивог и непромењивог, смрти и живота, земаљског и небеског). Сматрао је и да је наглашавање божанске заклетве као *основе за разликовање старој и новој савеза* у Посланици, блиско разумевању божанске заклетве као *јаранџа јоузданости и сјалности* насупрот пролазности, у грчкој (и јудео-јелинистичкој) мисли. Thompson је, стога, закључио да идејни костур Јевр. 7 најближу аналогију има у оквиру Филонових списа. Сматрао је да је истицање свештенства по реду Мелхиседека, које је присутно у Посланици, мало повезано са 11QMelch који не садржи *дуалистичко чишање Старој Завести*.¹² Увиди Thompson-а су веома снажни, али су његови закључци спорни, пре свега зато што је *дуалистичко чишање Старој Завести* у Посланици (уколико оно уопште постоји) другачије природе од метафизичког космичког дуализма (нео)платонско-филоновског типа. Оно не подразумева метафизичко одбацивање материје, већ истицање проблема њене одвојености од Бога. У Посланици је снажно истакнута стварност Христовог оваплоћења и његов значај (што је незамисливо за неоплатонско-филоновски дуализам). Тачно је да код Филона постоји развијен и обимно описан дуалистички систем, али се он нигде не повезује са Мелхиседеком (осим можда на једном месту и то веома посредно). Аутор Посланице употребљава терминологију неоплатонско-филоновског дуализма. У светлости Христовог првосвештенства по реду Мелхиседеком та употреба се, међутим, показује као оригинални поступак и преосмишљавање саме терминологије. Филонов опус је вероватно био познат аутору Посланице, али он није мисаоно зависан од Филона (нарочито не у контексту *Мелхиседек-христологије*). Исто се може рећи за тражење позадине Посланице у јудео-гностицизму, тзв. Merkabah-мистицизму (што је становиште мање присутно у научним круговима).¹³

¹² J. W. Thompson, *нав. дело*, 213–220. 222–223.

¹³ Ernst Käsemann је доказивао да христологија Посланице израста из гностичког концепта *anthropos miša*, наводно присутног у позном јудаизму. Новија истраживања показују да је систем гностицизма и његов однос према раном хришћанству какво познајемо из списа Отаца Цркве био веома сложен. Има научника који сматрају да је постојао *јеврејски гностицизам* присутан у кумранским списима. Део научника је идејни оквир Посланице радије тражио у тзв. Merkabah-мистицизму. Заговорник оваквог схватања био је Н. М. Schenke, док му је Ronald Williamson у извесној мери пружао подршку. Н. Rushe је сматрао да се новозаветно учење о Мелхиседеку темељи на јудејској апокалиптици, а да између Филонове и новозаветне методологије у разматрању Мелхиседека нема сличности. Т. W. Manson, „The Problem of the Epistle to the Hebrews“, *Bulletin of the John Rylands Library* 32 (1949–50), 1–17; Oscar Cullmann, „The Significance of the Qumran texts for Research into the Beginnings of Christianity“, *JBL* 74

Разногласност научне јавности у одговору на проблем односа интертестаментарног учења о Мелхиседеку и Мелхиседек-христологије Новог Завета је очигледна. Први задатак у трагању за решењем, стога, треба да буде сагледавање разбацаних и често веома фрагментарних података о Мелхиседеку у интертестаментарној литератури. Интертестаметарно предање о Мелхиседеку можемо да пратимо у оквиру јудео-палестинског предања са једне и јудео-јелинистичког предања са друге стране. Подела коју предлажемо није сасвим прецизна (јер није увек лако повући границу између палестинског и јелинистичког јудаизма), али може да нам помогне да одредимо извесне референтне тачке.

2. Мелхиседек у јудео-јелинистичком интертестаментарном предању

Филонови списи се углавном сматрају за основни извор јудео-јелинистичког интертестаментарног предања о Мелхиседеку. За нас су од значаја три места на којима Филон говори о Мелхиседеку (*Legum Allegoriae* III, 79–82; *De Congressu*, 99; *De Abrahamo*, 235).¹⁴ У прва два одељка, Филон говори о Мелхиседеку као о историјској фигури, док у трећем случају примењује алегоријски приступ у интерпретирању ове библијске личности.

Тако, у *De Abr.* §235 Филон о Мелхиседеку говори као о великом свештенику највеће (Вишње?) Боја. Филон у свом тумачењу Мелхиседека на неки допуњује приповест Постања. Авраама описује као вођу победничке коалиције који у борби није изгубио ниједног човека. Мелхиседек је, према Филону, схватио да је таква чудесна победа повезана са божанском мудрошћу и савезом, тако да се обрадовао Авраамој победи као сопственој, будући да је у самом праоцу препознао старог пријатеља у добрим стварима и заједничкој молитви. Сам Мелхиседек молитвом уздиже ка небу свој народ и приноси захвалне жртве. Ниједан од додатака изворном тексту Постања у Филоновом *De Abr.* §235 не рефлектује алегоријски приступ библијском тексту. Овде се сусрећемо

(1955), 213; Ronald Williamson, „The Background of the Epistle to the Hebrews“, *ExpTim* 87 (1975/76), 232–237; G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish mysticism*, Jerusalem, 1941, 43–48; G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, The Anchor Bible, Vol. 36, Garden City, Doubleday, 1972, xix; Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 199–200; J. W. Thompson, *нав. дело*, 209.

¹⁴ Чини се да постоји још један одељак у Филоновим списима који говори о Мелхиседеку, али га је немогуће реконструисати због тога што је веома фрагментаран. E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1935, 151. 156.

са нечим што је ближе хагадском мидрашу. Библијски одељак је разрађен без јасне халкалске или философске намере.¹⁵

Сличан приступ је препознатљив и у Филоновом делу *De Cong.* §99. Филон се позива на Пост. 14, 18–20 и 28, 2 да би оправдао праксу плаћања десетка храму. Филон се, овом приликом, ипак не задржава само на основном значењу текста, већ сугерише да се десетак односи и на *предметне разума*. У овом контексту Мелхиседек је описан као *самоук и иншуитиван* у свом свештенству, што је можда богословско-философска примедба која сугерише извештан мисаони развој у правцу алегорезе (вероватно засноване на ванбиблијским предањима), мада ипак изразита алегореза не постоји у овом одељку.¹⁶

Трећи одељак, *Leg. All.* §§ 79–82, је најсложенији када је у питању тема Мелхиседека код Филона. Мелхиседек је од Бога учињен свештеником и *царем мира*. Могуће је да се Филон овде не ослања само на Пост. 14, 18, већ и на Пс. 110, 4. Мелхиседек је *праведни цар*. Филон почиње своје алегорично тумачење Пост. 14, 18–20 супротстављајући Мелхиседека тиранском цару, кнезу рата, будући да је Мелхиседек увео закон, а потоњи безакоње и слободу страстима. Безакони цар се повезује са Амонцима и Моавцима који су одбили да Израјљцима који су путовали Синајском пустињом омогуће да пију воду са њихових извора. За разлику од њих, Мелхиседек Аврааму нуди дарове хлеба и вина као храну пуну весеља и радости. Ово је *храна душе* која *ојичја божанском ојичјеношћу* која је, истовремено, трезвеност највишег реда. Разлог томе Филон препознаје у томе што је Мелхиседек сам Логос.¹⁷ Поставља се питање да ли је овакав опис Мелхиседека наставак приповести о њему као *самоуком и иншуитивном* свештенику и да ли је изведен из мидрашких извора, или представља самосталну Филонову интерпретацију? Понекад се сматра да Филон не показује истински интерес за Мелхиседека и Пост. 14, 18–20, већ га сагледава као симбол правог принципа (ὁ ὀρθὸς λόγος), Логоса и свештеника чије *свештенство није имало обрасца или узора*. Чини се да када Филон говори о Мелхиседеку, заправо користи илустрацију која је позната његовим читаоцима и којом изражава унапред утврђене философске мисли.¹⁸ Чини се да се овакво схватање не може

¹⁵ F. L. Horton, *нав. дело*, 55.

¹⁶ F. L. Horton, *нав. дело*, 55–56.58.

¹⁷ F. L. Horton, *нав. дело*, 56–57

¹⁸ J. W. Thompson, *нав. дело*, 209; G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1–28*, Richmond, Va, Union Theological Seminary, Th. D dissertation, (1976), 211.371.388–394.412; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 25.

извести на основу самих Филонових дела, те да Хортон (F. L. Horton) исправно тврди:

„Када Филон Мелхиседеку приступа на дослован начин, то значи да он разматра сусрет Мелхиседека и Авраама као једну историјску истину и у складу са разумом.“¹⁹

Филон, међутим у делу *Legum Allegoriae* није заинтересован да нам пружи нове историјске податке и није усредсређен на самог Мелхиседека као на историјску личност, већ на њега као на представника *Λογος*. Мелхиседек је узет као представник Логоса због свог имена и службе, будући да је истовремено и *праведни цар* и *цар мира* (Салима). Филон изводи етимолошке закључке који ће му послужити као основ за каснију расправу којој се Мелхиседеку као свештенику приписује давање *хране радости* и *пића божанске оијености*. Такво свештенство је јединствено и стога је, дакле, Мелхиседек, као свештеник Логос који раније није имао видљиви или опажајни живот и који у свет доноси светлост.²⁰ Овај моменат је можда повезан са описом Мелхиседека као *самоукої* и *инџуиџивної* свештеника у *De Cong.* §99.²¹ Када говоримо о јудео-јелинистичком предању о Мелхиседеку треба споменути и Ј. Флавија који о њему говори као о хананском старешини који се истицао својим моралним особинама достојивши се да буде свештеник Бога Израилевог.²²

3. Мелхиседек у јудео-палестинском интертестаментарном предању

Уколико се упореди са интертестаментарним предањима о личностима библијске праисторије и праоцима Израиља, јудео-палестинско предање о Мелхиседеку је скромног обима. Унутар овог географског типа предања могу се издвојити две засебне целине. Прва од њих је *равинско-шарјумско предање* о Мелхиседеку.

¹⁹ Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 58.

²⁰ За Филона Логос је ум Божији. Бог је у свом уму гајио сав видљиви свет тако да је најчвршће повезан са свим створеним стварима. Логос је, стога, *прворођена сенка Божија и образац слике Божије* по којој је створен човек. F. L. Horton, *нав. дело*, 59. Види и литературу коју наводи поменути аутор.

²¹ F. L. Horton, *нав. дело*, 58–59.

²² F. L. Horton, *нав. дело*, 54.156–157.223; J. W. Thompson, *нав. дело*, 209; Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 212–213; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 26.

3.1. Равинско-таргумско предање о Мелхиседеку

У таргумској и равинској књижевности, Мелхиседек се повезује са сином праоца Ноја, Симом, који је као свештеник служио Боју у своје време (*Targum Neofiti*, *Fragment Targum* и *Targum Pseudo-Jonathan*).²³ Равини су истицали да је Мелхиседек чином благосиљања Авраама свештено достојанство пренео на праоца Израиља, и у том смислу су читали Пс. 110, 4 (*b. Zebah. 62a*). За равинско предање прихватљиво је учење о Мелхиседековом узношењу на небо (*b. Sukkah 52b*), али уз истицање да је он прави човек и да је погрешно повезивати га са ангелским редовима.²⁴ Чини се да у равинском учењу постоји извесна неусаглашеност. Мелхиседеку се признаје значај, али не као историјској личности, већ као носиоцу препотопног свештеног достојанства (у чему се може препознати утицај апокалиптичке литературе). Тај значај је, истовремено, потиснут (можда због појаве *Мелхиседек-христологије*) негирањем његове трансценденталности веома наглашене у апокалиптичком предању о Мелхиседеку. Ово потискивање се препознаје и у истицању да је Мелхиседек благосиљајући Авраама пренео своје свештенство на праоца.²⁵

3.2 Апокалиптичко предање о Мелхиседеку

Најзначајнији извор за апокалиптичко предање о Мелхиседеку је 11QMelch.²⁶ Њега ћемо касније засебно разматрати. Етиопски текст

²³ M. Delcor, „Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews“, у *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 2* (1971). 131.

²⁴ Равинско предање о Мелхиседеку развијало се у три главна смера. Једна група равина следи таргумско изједначавање Мелхиседека и Сима, Нојевог сина. Друга група равина га назива *аморејски свештеник њравде*, трећа му даје место уз Месију у есхатолошкој ери као оном ко уједињује царско и свештеничко достојанство. У *Sukka 52b* Мелхиседек се сврстава уз давидовског и јосифовског Месију и Илију. Други равини нису дозвољавали да Мелхиседек има место поред Месије. Нека од равинских предања, штавише, истичу Мелхиседеков пад и срамоту. Ту му се признаје семитско порекло, али се истиче да се он недостојно понашао. Зато је својим благословом свештеничко достојанство пренео на Авраама, на кога се и односе речи Пс. 110, 4. У основи, последње је било антихришћанска апологија. F. L. Horton, *нав. дело*, 114–130.160; S. E. Porter & C. A. Evans, *нав. дело*, ed.; R. Hayward, „Shem, Melchizedek and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim“, *Targumic and Cognate Studies – Essays in Honor of Martin McNamara*, K. J. Cathcart and M. Maher (eds), Sheffield Academic Press, JSOTSup 230, Sheffield, 1996, 67–80; M. Delcor, *нав. дело*, 132; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 22–23.

²⁵ У Јубилејима се право свештеника да примају десетке изводи из Авраамовог разговора са царом Содоме, мада неки аутори сматрају да се под содомским царем заправо подразумева Мелхиседек, али да су преписивачи свесно избегли његов спомен (Јуб. 13, 25b–29). Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 23; Richard Longenecker, *Unity and Diversity in NT Theology: The Melchizedek Argument of Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 164–165.

²⁶ Осим 11QMelch, значајно је споменути и текст АпПост који у 22 поглављу до-

Struggle of Adam and Eve with Satan садржи кратку историју од Каина и Авеља до Мелхиседека.²⁷ Коптска верзија АпкАд из Раг Хамади библиотеке²⁸ Мелхиседека описује као носиоца тајних знања препотопног света. Ангелске карактеристике Мелхиседека истицане су и у 4Q544, а ЗавДан 6 говори о његовој победи над Сатаном и његовим духовима. F. García Martínez сматра да се Мелхиседек у неким текстовима изједначава са Михаилом, *Кнезом Светлости* који је искупитељ и вођа небеских војски који побеђује *Кнеза Таме* (1QM 17,5–8). У ЗавЛев 5 и ЗавВен 6 указује се на Михаилову победу над Велијаром, што је мотив снажно истакнут у вези са Мелхиседеком у поменутом 11QMelch.²⁹ Паралела између приказа две поменуте личности се, ипак, не може у потпуности извести на основу постојећег материја.

Мелхиседек је, наиме, био свештеник, а у неким јеврејским изворима се назива и првосвештеником (Rabbi Nathan 34 и Pesiqta 51a; Targ. Neofiti I, f. 23). У апокалиптици се небеско првосвештенство каткад повезује са Михаилом (Наг. 12b, Zeb. 62a, Men. 110a), тако да је уочена паралела између Михаила и Мелхиседека. Она се, међутим, не може потврдити реконструисаним делом 11QMelch. У реконструисаном делу текста Мелхиседек се нигде не назива првосвештеником, па чак ни свештеником. Ту је описан као божански ратник и посредник Божијег суда. Ова улога је у потпуности засенила његово свештенство.³⁰

носи доста дослован превод Пост. 14, 18–20. У питању је текст око чијег датирања не постоји слагање у научним круговима, али је вероватно настао у периоду између почетка 1. в. пре Хр. и раних година 1. в. хр. ере. У АпПост постоје мање измене у односу на канонски текст Постања, тако да је формулација *хлеб и вино* замењена изразом *храна и пиће*. Од нарочитог значаја је то што АпПост изједначава Салим са Јерусалимом. Nahman Avigad and Yigael Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, The Magnus Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, 1956, 15; F. L. Horton, *нав. дело*, 61–64.

²⁷ Према овом тексту Сим и Мелхиседек су, по божанском налогу и уз помоћ архангела Михаила, пренели балсамовано Адамово тело на место будућег Христовог распећа. Док су то чинили чули су глас са неба који је Мелхиседека прогласио свештеником. Мелхиседек је, затим, на месту Адамове сахране подигао олтар и принео хлеб и вино као праобраз будуће Христове жртве. На том месту је остао до сусрета са Авраамом описаног у Пост. 14. У тексту се очигледно прожимају јудејска, хришћанска, а можда и нека друга предања и веровања. Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 24.

²⁸ Коначна верзија овог текста потиче из средине 4. в. хр. ере, али садржи бројна предања знатно ранијег датума.

²⁹ S. E. Porter & C. A. Evans, *Dictionary of New Testament background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2000, el. ed презета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

³⁰ Међу научницима нема сагласности да ли Мелхиседек у 11QMelch има свештеничку улогу или не. E. Puech је доказивао да овај фрагмент представља Мелхиседека

Радије се, стога, може говорити о паралели *рашник Михаил – рашник Мелхиседек*, него о паралели *Мелхиседек првосвештеник – Михаил првосвештеник*. Паралела *Мелхиседек првосвештеник – Михаил првосвештеник* се, ипак, може уочити јер се Михаил каткад назива *првосвештеником арханђелом* који је *рашник Божији* и избавља слуге Божије у коначној борби између Бога и ђавола (1QM уп. Ass. Mosis x,1...). Веза Мелхиседека и Михаила можда постоји и у 4Qamram.³¹

2 Енохова је текст спорног датума и састава. У тексту је садржано најобимније предање о Мелхиседеку.³² Предање о Мелхиседековом рођењу из у 2 Ен. садржи многе фантастичне елементе, често конфузно изложене. Они су можда делимично преузети и из ранохришћанских предања о Христу и Јовану Крститељу.³³ Значај-

као првосвештеника који на Небеској литургији постиже коначно помирење са Богом и опроштење греха вернима. Могуће је да 11QMelch подразумева Мелхиседеково првосвештенство које се у тексту повезује са опроштењем грехова, баш као што се подразумева да је његово царско достојанство повезано са судом. Узети заједно ови аспекти Мелхиседека представљају као *социолошку личности са божанским цршама*. Илија Томић сматра да се развој „Мелхиседека у небеску личност одвијао на основу Пост. 14 где је назив כהן לאל עליון (Koen le E' Elion – свештеник Бога Вишњег) призивао мисли о небеском свештенству, а према Пс. 110, свештенство по реду Мелхиседекову се разуме као свештенство небеске јерархије“. Наведени аутор уочава да се у фрагментарно очуваном тексту, свештенство Мелхиседека нигде не спомиње, али истиче да је он „без сумње обучен у одежду небеског првосвештеника“. Јубилеј је био свештена реалност, а Мелхиседек је био признат у Старом Завету као свештеник (Пост. 14 и Пс. 110). У Пс. 110 се може, штавише, наслутити и извесна деификација свештеника Мелхиседека. Он је, стога, личност погодна за реализацију есхатолошког јубилеја и ослобођења, са којим се повезује у Пост. посредством Авраама као победног ослободиоца заробљених грађана Содоме. М. de Jonge and A. S. van der Woude, нав. дело, 305–306; Илија Томић, *Јудејске верске заједнице из доба антике*, Београд, Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010, 170–172; James C. VanderKam, „Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature“, *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. Timothy H. Lim), Edinburgh, Clark, 2000, 173–174; John Sietze Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, Brill NV, Leiden, Vetus Testamentum supp 115, 2007, 284–285.

³¹ Илија Томић, 172.

³² Lods и Charles су сматрали да је аутор Еноха јелинизовани Јеврејин из Египта са почетка хришћанске ере. Данијелу је сматрао да је аутор јудеохришћанин. У садашњем облику, спис није старији од 7. в. хр. ере, али садржи бројна предања формирана до 70. год. хр. ере. Поглавља у којима се говори о Мелхиседеку су тематски неповезана са осталим делом списа па се, уопштено, сматрају додатком оригиналном тексту. M. Delcor, 128–130; S. E. Porter & C. A. Evans, нав. дело, el. ed.

³³ Sorphonim, мајка Мелхиседекова, била је сестра Нојеве супруге. Она је била удата за Нира, Ламеховог сина и Нојевог рођака. Sorphonim је дуго била нероткиња и сина је добила сина у позним годинама, без полног односа са супругом. Зато је околина подразумевала полну превару, али је Ноје је на детету (које је одмах по рођењу показивало зрелост трогодишњака) препознао ознаке свештенства. Сакрио је дете бојећи се да ће му зли људи наудити. У томе је учествовао и архангел Михаил који је

но је да се у тексту Мелхиседек назива *поглаваром првосвешћеника бедућности* (2 Ен. 71, 35).

Према неким схватањима, у Мелхиседек-предању Кумрана постоји *етиички дуализам који се олега у сујројсшављању Мелхиседека цару прешности* који се назива *Melchiresha* (4QAmram= 4Q543–548; 4QBenedictions=4Q280). 4QAmram је сасвим фрагментаран, али се учача да се Мојсијевом оцу Амраму приписује виђење Стражара (ангела) укључујући и ангела таме. Ангео таме има три имена, али је могуће реконструисати само једно – *Melchiresha*. *Melchiresha* се обраћа вођи војски светлости, који такође има три имена и једно од њих би (да је сачувано) вероватно било Мелхиседек (можда и Михаил). 4QBenedictions је, такође, фрагментаран али сугерише да је *Melchiresha* био међу синовима светла пре него је прешао на страну зла.

Наведени подаци сугеришу да је у кумранском предању Мелхиседек сагледан у контексту опширнијег ангеолошког предања.³⁴ Постоји могућност да је Мелхиседек био предмет интересовања кумранских аскета, пре свега месијанских, зато што у себи обједињује царско и свештеничко достојанство.³⁵ Можда је то разлог због којег је он у Посл. Јеврејима представљен као антитип Христа који поменуто достојанства обједињује на идеални начин.³⁶

3.3. Мелхиседек у 11Q Melch

Фрагмент *11Q Melch* пронађен је 1956. год. Први га је објавио А. S. van der Woude 1965. год. Текст је привукао пажњу научника одмах по објављивању. *11Q Melch* је био значајан због могућег повезивања са новозаветним погледом на Мелхиседека, али и због осветљавања неких аспеката есхатологије кумранске заједнице.³⁷ *11Q Melch* је есхатолошки мидраш састављен од 13 или 14 фрагмената исписаних у три ступца.

дете пренео у Рај где остаје до послепотопног доба. М. Delcor, 128–130; С. А. Gieschen, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel – Investigations and Proposals: The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews*, Sheffield: JSOT, JSNTSup 148, 1997, 364–379; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“ *Богословље* 17 (1973), 27; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 18 (1974), 26.

³⁴ S. E. Porter & C. A. Evans, *нав. дело*, ел. ед уп. Илија Томић, *нав. дело*, 171.

³⁵ R. B. Laurin, „The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scroll“, RQ 4 (1963/64), 39–52; A. Liver, „The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth“, *HTR* 52 (1959), 149–186; G. R. Beasley-Murray, „The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs“, *JTS* 48 (1947), 1–12.

³⁶ Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 18 (1974), 25.

³⁷ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 301–326; D. Flusser, „Melchizedek and the Son of Man“, *Christian News from Israel* 17 (April, 1966): 23–29; Y. Yadin, *A Note on Melchizedek...*, 152–154.

Само један од тих стубаца је сачуван у довољној мери да је могућа његова поуздана реконструкција.³⁸ 11QMelch највероватније потиче из прве половине 1. в. хр. ере и могуће га је повезати са редактором 4QFlorilegium-а.³⁹ Иако фрагментаран, текст осветљава кумранско разумевање старозаветног предања и указује на неке моменте који могу да нам помогну у разумевању новозаветне интерпретације истог предања.

Има аутора који сматрају да је 11QMelch можда повезан са 4Q180 (4Q Ages of Creat(ion)), текстом који је објављен 1968. год. Уколико је ова претпоставка тачна 11QMelch би био део шире целине – *Излагање њериода историје коју је Бој створио*. Ако прихватимо ово схватање чини се да је фрагмент 4Q180 претходио фрагменту 11QMelch, а на њих се надовезује, такође веома фрагментаран, текст 4Q181. Исправност повезивања ова три фрагмента у један спис остаје отворено питање.⁴⁰

М. de Jonge и А. S. van der Woude су већ 1965. год. понудили донекле модификовану реконструкцију и транскрипцију текста 11QMelch, као и превод на енглески језик. Овај превод се на неким мање значајним местима разликује од раније понуђеног немачког превода.⁴¹ Овде доносимо превод направљен на бази енглеског текста:

- (1) (твој) (?)(2)
 и оно што Он говори: „У овој години јубилеја вратићеш сваког човека поседу своме“, његово тумачење
 (3) и оно што Он говори: „Сваки зајмодавац ће ослободити онога (дуга, м. р.) што је дао суседу своме; он неће тражити наплату

³⁸ Мирко Ђ. Томасовић прави озбиљну материјалну грешку када о 11QMelch говори као о 11 кумранских *шексјова њронађених у једној њеђини Кумрана у којима се сјомиње Мелхиседек*. Чини се да наведени аутор олако маргинализује богословски значај овог кумранског фрагмента. Мирко Ђ. Томасовић, *Мелхиседек и шајна свешћенства Госјода Исуса Христја*, Београд, Богословски факултет СПЦ, 2004, 34–36.

³⁹ Повезивање се заснива на стилској сличности (мада постоји извесан степен термилошке различитости). Стилску сличност између 11QMelch и QFlorilegium одаје и избор и програм навођења и тумачења старозаветних стихова. Текстови садрже и неке од израза који су били у честој употреби код есена. Интригантна је употреба фразе *Велијар који окређе људе са (њравој) њуша*. Она се јавља на више места у оба текста. Ј. А. Fitzmyer, *Further Light...*, 25–26.

⁴⁰ Ј. А. Fitzmyer, *Further Light...*, 25; S. E. Porter & C. A. Evans, нав. дело, ел. ед; Илија Томић, нав. дело, 169.171.

⁴¹ Yigael Yadin, Daniel F. Miner и F. du Toit Laubscher касније су понудили извесне сугестије у вези критичког апарата на 11QMelch. Yigael Yadin, *A Note on Melchizedek...* 152–54; Daniel F. Miner, „A Suggested Reading for 11Q Melchizedek“, *JSJ* 2 (1971), 144–148; F. du Toit Laubscher, „God’s Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b“, *JSJ* 3 (1972), 46–51.

(дуга, м. р.) од његових суседа нити од брата његовог, јер је он⁴² објавио Божије ослобођење.“ (4) Његово тумачење, на свршетку дана, у вези са онима који су у изгнанству које држао заробљене (5) њихови – и од наслеђа Мелхиседековог њихов Мелхиседек, који (6) ће их довести натраг себи самима и објавити им слободу за њих да их ослободи и (да?)⁴³ учини опроштење за њихове грехе ова реч (7) у години последњег јубилеја?? која је година десетог јубилеја (8) да учини опроштење тамо за сву децу светлости и за мноштво људи Мелхиседекових над њима; ?? њихов за (9) које је време пријатне године Мелхиседекове Божијих светих за владавину правде, као што је писано (10) говорећи о њему у химнама Давида који каже: „Небески ће стајати заједно са Богом; међу небескима ће он судити“, и у вези њега он каже: „Међу њима (11) вратиће се на висине; Бог ће судити народима.“ И оно што он каже: „Докле ћете судити неправедно и прихватати безбожнике (злобнике, м. р.). Почуј“ (12) Његово тумачење о Велијару и мноштву његових духова који ?? Божијих ?? (13) и Мелхиседек ће се осветити осветом пресуде Божије из руке Велијара и из руку мноштва његових духова. (14) И у помоћи су му сви небески његови на висини. Он сви јунаци и (15) ово. Ово је дан покоља (?) и оно што он говори у вези свршетка дана преко пророка Исаије који говори: „Како су красне (16) међу горама, ноге онога који носи добре гласе, који објављује мир, који јавља добре вести о добром, који објављује спасење, говори Сиону: Бог твој царује“, (Ис. 52, 7) његово тумачење: Горе ће дати свој род (?) за све (18) „И онај који доноси добре гласе“: то је онај који је помазан Духом од кога Он (?) каже (20) да утеша он ће их водити кроз сва времена гнева (21) у (?) истина (22) (23)..... она (?) ће се окренути од Велијара и она (?) (24) кроз пресуде Божије, као што је писано о њему: Он који говори Сиону: „Бог твој царује. Сион“, што су (25) они који су склопили савез, који су се обратили од ходања путем народа (људи, м. р.), и „твоји небески“, што је (26) Велијар. И оно што Он говори: Ти ћеш проузроковати да трубе упозорења засвирају у седмом месецу

⁴² Погледај 11QMelch 1,6.

⁴³ Не можемо бити сигурни како се чита овде употребљена оригинална јеврејска реч.

11QMelch се темељи на наводима сва три кључна опуса Старог Завета: *Торе* (Лев. 25, 13; Пнз. 15, 2) *Пророка* (Ис. 52, 7) и *Сјиса* (Пс. 82, 1–2; 7, 8–9). Сви ови наводи су повезани са Ис. 61, 1–2. Иако Ис. 61, 1–2 није непосредно наведен, он прожима читав текст 11QMelch.⁴⁴ Снажно су истакнути мотиви есхатолошке обнове и ослобођења *последњих дана* односно *последњеј јубилеја* и *године милости Господње*. *Година милости Господње* представљена је у равнотежи са *годином освете Божијег*, која у мидрашу постаје *година освете Мелхиседека* над Велијаром.

Кључни мотиви Ис. 52 су слављење Сиона и сабрање изгнаника који присуствују прогласу спасења. Проглас спасења је вероватни заједнички мотива између Ис. 52, 7 и Ис. 61, 1–2. У наведеним текстовима трито-Исаије *помазаник Божији* је препознат као носилац *добрих вести*. Ис. 61, 1–2 је, дакле, кључни одељак. Овај одељак је употребљен да би пешеру обезбедио есхатолошки контекст учења о јубиларној години. Редактор пешера поистовећује божанског помазаника и гласника са Мелхиседеком,⁴⁵ а Ис. 61, 1–2 употребљава као нит која обједињује различите елементе пешера, пре свега Лев. 25 и позивање на прославу јубиларне године. Текст се повезује и са другим интертестаментарним опусима који се дотичу ове теме. Тако нпр. у последњем сачуваном делу 11QMelch, Мелхиседек се сматра оним који ће учинити да *зашируде шруде ујозорења у седмом месецу* (11QMelch 2, 26). Формулација подсећа на есхатолошки одељак ПсСол. 1, 1 који упућује позив *зашируди у шруду на Сиону, да у свећу шруду његову* (σαλπίζατε ἐν Σιών ἐν σάλπιγγι σημασίας ἀγίων). Контекст поменутог позива је најаву *радосних вјеста Јерусалиму* (κυρῶσατε ἐν Ἱερουσαλήμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου) јер *Бој Израиљев епископује (ујравља) у њему* (ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν).⁴⁶

Тема јубиларне године је била одговарајућа будући да је њом могла да буде постављена основа за говор о Мелхиседеку као оном ко-

⁴⁴ Међу старозаветним текстовима који се непосредно наводе у кумранском фрагменту не налази се и Ис. 61, 1–2, иако је то текст на којем се, како је то приметио још Y. Yadin, темељи читава слика Мелхиседека као есхатолошког посредника божанског спасења и суда. У уочавању значаја наведеног одељка Исаије Y. Yadina су следили M. de Jonge и A. S. van der Woude. Y. Yadin, *A Note on Melchizedek...*, 153; M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 302.306.

⁴⁵ Merrill P. Miller, „The Function of Isa 61:1–2 in 11Q Melchizedek“, *JBL*, Vol. 88, No. 4 (Dec., 1969), 467–469.

⁴⁶ У наведеном ПсСол. осећа се утицај дефтеро-Исаије (40, 9), Јоиља (2, 1) и Наума (2, 1), као и повезивање са местима *Торе* која говоре о години јубилеја (Лев. 25, 8–17 [9.13]) у верзији стихова коју доноси LXX. То је опус који је близак и 11QMelch-фрагменту. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 308–309.

ји ће судити у години (последњег) јубилеја, односно на крају периода од 490 година или 70 недеља (Дан. 9, 24–27). Мелхиседек се повезује и са *јодином Господњег разрешења (ослобођења)* из Ис. 61, 1, односно са *миром, благоданом и спасењем* које поменуто година доноси као *наследство Мелхиседеково*.⁴⁷ Овакво рачунање времена блиско је Еноховој књизи. У поменутом спису историја света подељена је на десет јубилеја (периода од 70 недеља, односно 490 дана–година). Пажња есе-на је, очито, била усмерена на почетак последњег десетог периода, као времена у којем ће *свештац Божији* тј. Мелхиседек извршити суд Божији над *Велијаром и његовим духовима* (уп. Пс. 7, 8.9; 82, 2).⁴⁸ Непријатељи Мелхиседека можда су аналогни групи од *седамдесет англеских пастира* осуђених на огњени понор. Њихова казна је последица недо-вољне бригае за Израил у периоду после разорења првог храма (Арос-

⁴⁷ Наводи о јубиларној години, повезани са повратком из вавилонског ропства, добијају есхатолошки смисао повезан са декретом Божијим датим Мелхиседеку. Упућивање на *последњи (или десети) јубилеј* појачава есхатолошки набој повезан и са *субојним јодинама* (Пнз. 15, 2). Есхатолошка атмосфера додатно се појачава истицањем да је 11QMelch тумачење Старог Завета за *последње дане* (уп. 4QpIsb 2, 1; 4QpIs 10 IQpHab 2, 5). Паралела између *јодине последњег јубилеја, 11QMelch*, Даниловог пророштва о седамдесет недеља (или 490 дана–година) и, посредно, Јеремијиног пророштва о 70 година (Јер. 29, 10 уп. 25, 11) може да буде ојачана уколико се имају на уму други апокалиптички списи који користе сличне мотиве да опишу есхатолошка збивања. Тако нпр. АросWeeks у Eth. En. xciii и хсi 12–17 омогућује делимичну паралелу, јер дели читаву светску историју на *десет седмица*. Доста ближа паралела се налази у Eth. En. lxxxv–xc где је седамдесет изгнанства промењено у 70 *саици, времена, периода* (lxxxix. 72; хс. 5, 17), подељене на периоде од 12, 23, 23 и 12 *саици*. Овим *саицима* одговара 70 пастира (слично као 70 анђелских владара народа), који треба да се брину о Израилу у време након првог разорења Јерусалима, али се они коначно показују предметом божанског суда због злодела која су учинили. J. A. Fitzmyer, *Further Light ...*, 29–30.33; J. B. Green, S. McKnight & I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA; S. E. Porter & C. A. Evans, нав. Дело, el. ed преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA; F. L. Horton, нав. дело, 60–82, 167–70; G. L. Cockerill, нав. дело, 367–370, 412–467, 519–544; M. de Jonge and A. S. van der Woude, нав. дело, 304.

⁴⁸ Чини се да у пешеру есхатолошки Дан помирења повезује са крајем јубилеја, док се *повраћац изнаника и испуњење наследства Мелхиседековог* смешта у прву седмицу јубилеја. То је у сагласности са другим документима из периода *групи храма* који о врхунским есхатолошким догађајима говоре у категоријама седамдесет недеља, односно десет јубилеја. Проглас есхатолошког доба у првој недељи десетог јубилеја, међутим, нема паралелу у поменутиим документима апокалиптичког карактера (Дан. 9, 1Ен, ЗавЛев, QаросJer C), иако не постоје два текста са потпуно идентичном хронологијом. Devorah Dimant, „The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts“, *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (A. S. van der Woude (ed), BETL 106; Leuven: Peeters, 1993, 57–76; John Sietze Bergsma, нав. дело, 286–287. 292–293. Илија Томић, нав. дело, 169–170.

Weeks lxxxix 6 I.70; хс. 20–7). На овој основи се повезују Мелхиседек из 11QMelch и Михаил који је верни пастир у АросWeeks, и који као верни пастир суди неверним пастирима.⁴⁹

Мелхиседек, међутим, није само посредник божанског суда, него је и гласник Његовог спасења. Спасење и суд су две стране исте реалности тако да *уништење сила зла означава почетак времена спасења* (уп. Ис. 52, 7).⁵⁰ Повезивање улоге гласника из Ис. 52, 7 са месијанским царем није оригинална идеја. Оригиналношћу пешера се огледа у повезивању *месијанског цара–гласника* са Мелхиседеком, ослобађањем, божанским судом, празником помирења, јубиларном годином и уздицањем (вазнесењем) у будућу *скупишћину Божију*. Чини се, стога, да аутор 11QMelch на јубилеј не гледа, само и пре свега, из перспективе законске одредбе, већ као на хронолошку и есхатолошку реалност. Кумранска заједница је, очигледно, препознавала вишеструки смисао Писма на бази кога је изједначила оног који је *Помазан Духом Божијим* са Мелхиседеком као оним који *уводи јубилеј* односно омогућује *повраћање и ослобођење заробљених*. Мелхиседек је представљен као првосвештеник есхатолошког Дана помирења, празника који је повезан са јубилејем. Јубилеј се вероватно схватао као друштвено-економски исказ празника Дана помирења. Ослобођењу (повезиваном са Даном помирења) даје се *духовни смисао*. Тиме се надилази базични друштвено-економски смисао и креће се ка сотириолошко-месијанском значењу препознатљивом у Лк. 4, 16–21. Чини се да се *последњи јубилеј* и есхатолошки Дан помирења могу међусобно поистоветити, али и поистоветити са последњим догађајима разарања света и успостављањем есхатолошког доба.⁵¹

⁴⁹ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 304; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, 255.

⁵⁰ Користећи наводе Псалама, аутор 11QMelch представља Мелхиседека као есхатолошког судију и осветника. Тиме се истиче његова повезаност са Јахвеом. Он је, најпре, извршилац божанске освете. Привидна супротстављеност Дана помирења и идеје освете разрешава се у категоријама Ис. 61, 2 где се освета повезује са ослобођењем. Освета над Божијим непријатељима и ослобођење Божијих пријатеља су две стране истог процеса. *Дан суда* се поистовећује са *даном мира* (Ис. 52, 7) и назива *јогином милости Мелхиседекове*. Овим се ванредно уздиже значај Мелхиседека који се приближава и самом Јахвеу јер се у оригиналном предлошку говори о *јодини милости Јахвеове* (Ис. 61, 2а). Такав став има утемељење и у Тори, будући да је у њој Дан помирења препознат и као на дан суда над народом Израиља, али суда који пресуду уклања од самог народа и преноси је на жртвеног јарца на којег се преносе и греси народа. Могуће да се 11QMelch ослања и на идеју освете над непријатељима из Бр. 35, 16–34, али са јаким есхатолошко-сотириолошким нагласком у тумачењу одељка. John Sietze Bergsma, *нав. дело*, 288–289; M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 305.

⁵¹ John Sietze Bergsma, *нав. дело*, 281–283.284–285.

11QMelch је тесно повезан са дефтеро-Исаијом и књижевношћу на коју је овај опус утицао (Ис. 40, 9; 41, 27; 52, 7; 61, 1 уп. Наум 2, 1). Аутор опуса дефтеро-Исаије проглашава „Божију владавину над читавим светом са уверењем да та владавина постаје реалност још док се проглашава. Добре вести доносе и остварују спасење“.⁵²

3.4. 11Q Melch и есхатолошка очекивања са почетка хришћанске ере

Мелхиседек је у интертестаментарној књижевности несумњиво поистовећиван са различитим апокалиптичким личностима. Ово повезивање извире из снажне атмосфере *месијанских очекивања*. Читалац ту атмосферу несумњиво може осетити у 11QMelch. Месијанска очекивања и есхатолошка атмосфера су утемељене на дефтеро и три-то-Исаији, а препознатљиве су и у новозаветним месијанској атмосфери представљеној у Лк. 4, 18–19. Кумрански пешер је, стога, важан сведок јеврејског разумевања јубилеја у периоду који је непосредно претходио времену које је обележила појава Исуса Христа. 11QMelch је текст са којим ће новозаветници морати да уђу у дијалог уколико желе да разумеју тему јубилеја у Новом Завету.⁵³

Кључан термин за разумевање теме јубилеја је *наслеђе Мелхиседеково* тј. *година добре милости* и *оiproшћења* (1QS 8, 13; 1QH 15, 15; CD 20, 8; 11QMelch 1, 6 и 1, 8 уп. Ис. 61, 2; Лк. 4, 18).⁵⁴ Др Илија Томић сматра да се *година добре милости* треба изједначити са *првом недељном годином* последњег јубилеја у складу са Ис. 61, 2. Овакво схватање је логично мада се, због фрагментарности текста, не може потврдити самим мидрашом. Схватање др Томића да 11QMelch сведочи о веровању есена да ће крај последњег јубилеја бити обележен Даном–годином опроштења у складу са Лев. 25, 9 и Ис. 61, 2 такође је логично, али не може се потврдити реконструисаним делом текста. Др Томић сматра да ће се „закључно тешење свих оних који верују у Сион“ (Ис. 61, 2–3) састојати у томе што ће „побожни бити просвећени“, односно да ће

⁵² G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, наведен код M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 307.

⁵³ John Sietze Bergsma, *нав. дело*, 294–295.

⁵⁴ Постоји схватање да наведене концепте треба сагледати у светлу речи „када је Највиши народима дао наследство њихово“ (Пнз. 32). Вероватније је, ипак, да се овде алудира на свештеничко наследство левита (нпр. Пнз. 18, 7). Наиме, у Пост. 14, 18 Мелхиседек је означен као *свештеник*. Могуће је да су свештеници кумранске заједнице предвиђали да ће им есхатолошко доба донети *наслеђе Мелхиседеково* и да ће се не само *народ* вратити на своју земљу, него да ће им бити враћене њихове свештеничке привилегије. У садашњем тексту, ипак, не можемо да поуздано утврдимо ко су баштиници *наслеђа Мелхиседековог* (уп. IQapGen 22:14). J. A. Fitzmyer, *Further Light...*, 33–34.

разумети све историјске периоде који су до тада протекли и тада ће „коначно схватити зашто су за израиљски народ била неизбежна лутања, страдања и одступања од путева Божијих“.⁵⁵ Мелхиседек, који ће народ да *искупи за слободу, одражава идеју исцаштања (и опроштења) великој треха синова светлости* (уп. CD 4, 9–10; 1QS 11, 14; 1QS 3, 6; 1Q22 3, 7 1QS 5, 6; 1QM 2, 5 уп. Јуб. 34, 1s; 1Q22, 3.9–12).⁵⁶

Помазаник Господњи је онај кроз кога се остварује опроштење и *година добре милости*. У кумранској књижевности истицало се да су пророци помазани (Божијим) Светим Духом (уп. CD 6, 1; 1QM 11, 7). 11QMelch прихвата овакво схватање, али ипак говорио *помазанику* а не *помазаницима* (11QMelch 1, 18 уп. 1QS 9, 11 и 4Q Test). На тај начин 11 QMelch, вероватно ослањајући се на старозаветна предања (Пнз. 18, 18–19; 23, 8–11; Бр. 14, 15–17) истиче специфичност помазаника о којем говори. Старозаветна идеја о (помазаном) пророку која је присутна у наведеним стиховима повезана је са очекивањем цара и првосвештеника. У 11QMelch најављени пророк је вероватно препознат као *помазаник Духом* (који уводи јубилеј) и аналоган је *пророку који је као Мојсеј из 4Q Test*.⁵⁷

У тексту 11QMelch у контексту Ис. 52, 7 повезани су изрази који су, у грчкој верзији (ὁ εὐαγγελιζόμενος и ὁ χριστός), веома значајни у Лукином опусу Новог Завета.⁵⁸ На два места у свом Еванђељу, Лука Христа представља као оног који „проповеда еванђеље“ (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, Лк. 7, 19–22 уп. Мт. 11, 3–5 и Лк. 4, 18–30). Новозаветни одељак Лк. 4, 18–30 је од превасходног значаја зато што је необично чврсто и непосредно повезан са септуагинталном верзијом Ис.

⁵⁵ Илија Томић, *нав. дело*, 170.

⁵⁶ У овом контексту јавља се и многи народ Мелхиседеков, највероватније као антипод Велијару и мноштву његових духова. Ако је предложено читати тачно, појављује се веома интересантна паралела са 1QS 2, 2; 1QM 13, 5; 17, 7 као и са 1QM 18, 8; 1QH 7, 8.9. Ту се говори о декрету који ће најавити годину милости Мелхиседекове. Употребљени глагол вероватно сугерише божанско разрешење историјског периода (уп. 1QpHab 7, 13; 1QS 10, 1). J. A. Fitzmyer, *Further Light...*, 35.

⁵⁷ Постоји схватање да *помазаника Духом* треба поистоветити са Мелхиседеком. Др Илија Томић, пак, сматра да није сасвим јасно да ли је Мелхиседек у мидрашу изједначен са поменутиим помазаником или су у питању две личности. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 306–307; John Sietze Bergsma, *нав. дело*, 288–289; И. Томић, *нав. дело*, 170; J. A. Fitzmyer, *Further Light ...*, 35–37.

⁵⁸ Матеј глагол εὐαγγελίζω (-ομαι) употребљава једном, Лука двадесет пет пута, док га Марко и Јован не употребљавају. Глагол често употребљава Павле (двадесет и један пут), док се три пута јавља код Петра и два пута у Отк. Значајно је да се три пута јавља и у Посл. Јеврејима. Именица εὐαγγέλιον, међутим, присутна је једино у Матејевом Еванђељу, спомиње се на два места у Дап., по једном у 1 Пет. и Отк. и шездесет пута код Павла. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 309.

61, 1–2 и 58, 6. Старозаветни наводи служе да се најаве божанске намере за Христа и његово деловање и, истовремено, представљају тумачење тог деловања по месијанском кључу.⁵⁹

Прва реченица пророштва (πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με) подсећа на 11QMelch 1, 18 где се о Мелхиседеку говори као о „Духом помазаном пророку“. Христос исту реченицу примењује на себе дајући јој јасно месијанско значење (Лк. 4, 21–30 уп. Дап. 10, 38: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ).⁶⁰ Значајно је да је барем текст из Лк. 4, 21–30 био повезан са есхатолошким очекивањима јудаизма 1. в. хр. ере. У оба Лукина навода о Исусу као Христу (=Помазанику Духом) нагласак је на делима излечења и уопште, на пружању помоћи људима. Истовремено та помоћ и излечења су дела којима „побеђује свака сила ђавола“ (πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου). То је идеја блиска идеји о победи над Велијаром коју доноси Мелхиседек у 11QMelch. Борбе и победе су свакако различите. Та различитост се истиче Лукиним поступком изостављања дела изворног пророштва и то оног дела који најављује *дан осветије Боја нашеја*. Лукин карактеристичан универзализам, такође, стоји у супротности са национализмом имплицитно присутним у 11QMelch).⁶¹ Слична идеја о Помазанику против кога су удружене силе зла може да се препозна у Дап. 4, 25–27 где се јавља исказ „твог светог слуге Исуса, кога си помазао“ (τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰσοῦν, ὃν ἔχρισας). Поменути исказ је, ипак, више базиран на Пс. 2, 1, него на Ис. 61, 1–2 (уп. Пс. 82; 1QS 4, 19). Реченица „и Мелхиседек ће тражити одмазду Божију“ (= дан освете Бога нашега, Ис. 61, 2) показује да се Мелхиседек јасно јавља као посредник божанског есхатолошког суда, док су му ангели помоћници (уп. Пс. 7, 8–9).⁶² Противници и предмет осуде су „Велијар (кнез зла и ангел разарања) и ангели непријатељства“ (Дан. 9, 24–27 [25]; Наум 2, 1; уп. 11QPsa 25, 12= Пс. 143, 6; 1QM 17, 5; 1QM 4, 2; 1QS 2, 4–5; CD 12, 2; 2 Кор. 3, 15; 1QM 13, 2.4.11= 2 Кор. 6, 15; Јн. 10, 34= Пс. 81, 6; Јн. 15, 25; Пс. 24, 19; 1QS 4, 14; 4QFlor 1, 15; CD 4, 14; 19, 1; 3, 21 52, 7; 1QH 18, 14).⁶³

⁵⁹ Сличан смисао има и први наведени одељак (Лк. 7, 19–22/ Мт. 11, 3–5), али он алузијом на старозаветна пророштва ретроактивно тумачи Христова дела.

⁶⁰ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 309–312.

⁶¹ *Исшо*, 310.

⁶² Значајно је да се у кумранској књижевности ангели обично јављају као Божији помоћници, док су овде представљени на тај начин у односу на Мелхиседека (уп. CD 10, 16; 16, 15; 1QpHab 3, 2.13–14; 2 Сам. 2, 7. 13. 28; 17, 10; итд.). J. A. Fitzmyer, *Further Light...*, 38–39.

⁶³ *Исшо*, 37–40.

Идеја о јубилеју као о есхатолошком добу била је широко прихваћена у кумранској књижевности. Појам јубилеја припада библијској историографији, култном календару и есхатологији кумранских докумената. АпПост (1Q21) и *Ages of Creation* B (4Q181) приказују делове библијске историје кроз циклусе јубилеја, док *Apocryphon of Joshua* b (4Q379) говори о првим годинама насељавања Ханана као о јубилеју. Чини се да је у кумранској књижевности изгнанство повезано са есхатолошким јубилејем. Фрагментарни документи 4QNarrative D (4Q463) и 6QApocryphal Prophecy (6Q12) рефлектују исту идеју, али само *Apocryphon od Jeremiah* C (4Q385a, 4Q387, 4Q390) и 11QMelch (11Q13) спомињу десети јубилеј. Није немогуће повезати спомен десетог јубилеја у *Apocryphon of Jeremiah* C са Дан. 9 и „седамдесет година“ у канонском тексту Јеремије. Сличан поступак је могуће препознати и у 11QMelch, мада се овај документ ослања на Лев. 25, Пнз. 15, 1–11, Ис. 61, 1–2. Текст је обликован тако да сугерише да ће Бог, посредством Мелхиседековог есхатолошког дела, дати олакшање очајницима и да ће се њиме охрабрити поверење у Бога, Писмо и божански Промисао.⁶⁴

Мелхиседек је описан у категоријама *Месије*, али није сасвим јасно да ли опис одражава слику свештеничког или царског Месије или, евентуално, одражава слику Пост. 14 где је Мелхиседек описан као цар и свештеник (уп. Ис. 52, 7). Према схватању van der Woudea, *Мелхиседек-Месија* има паралелу у 1QSa 2, 13; 4QPatr Bless 3 (уп. 4QPatr; Јн. 1, 42; 4QFlor 1, 16.20 уп. Ис. 61, 2; 1QH fr. 1, 5; 4QpHosb 1, 12.23; 1QS 5, 21; 8, 10; 1Qsb 5, 23; 1QM 13, 7; CD 3, 13; 4, 9; Пост. 17, 19; 4QFlor 1, 14; 1QSa 1, 2–3; CD 8, 16; 19, 29; Ис. 8, 11 (LXX)).⁶⁵ Чини се, ипак, да је месијанска улога Мелхиседека значајна због онога што Мелхиседек чини, а не због онога што он јесте. Нагласак је на поруци и на делу спасења које доноси, а не на самом гласнику спасења (Мелхиседеку). Мелхиседек је, ипак, описан као *небеско биће*. Ангели су описани као његови помоћници у извршењу суда над Велијаром. Неки тумачи су, стога, закључили да је Мелхиседек приказан као *виши од анџела*, те да је та слика у основи тумачења Пс. 82 које се даје у Јн. 10, 33–36.⁶⁶ Ово је можда превише тенденциозно тумачење старозаветног одељка и новозаветне примене истог. У првим поглављима Посланице Јеврејима, узвишеност Сина над ангелима је централна тема, и вероватно је потребно ту тему осветлити из перспективе 11QMelch.

⁶⁴ John Sietze Bergsma, *нав. дело*, 291–292.294–295.

⁶⁵ J. A. Fitzmyer, *Further Light...*, 40–41.

⁶⁶ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 307.312–314.

Божије крајње откривење није дато преко пророка већ преко Сина. Спасавачућа делатност је описана у Јевр. 1, 2–3 и кулминира у изразу „који је... сео са десне стране величанства на висинама“ (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλυσύνης ἐν ὑψηλοῖς). Фраза „кога је поставио за наследника свега“ (ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων) из ст. 2 може да се упореди са ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν у Пс. 82, 8b (уп. 11QMelch 1, 5). Стих 4 наглашава суштинску разлику између Сина и анђела: τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ’ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Син је далеко супериорнији од анђела и сва небеска створења су створена да би му служила. Исто се наглашава у ст. 6 речима „да му се поклоне сви ангели Божији“ (καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ). Мисао се наставља у ст. 7 где су ангели названи *духовима* (или ветровима) и *слућама* (πνεύματα и λειτουργοὺς αὐτοῦ). То је база на којој се у ст. 14 закључује да су ангели *службени духови* на служби онима који се спасавају (οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν). У јеврејском предању *служба анђела* је нарочити чин међу небеским бићима. Аутор Посл. Јеврејима сматра *леитургеῖν* за суштинску карактеристику свих анђела. Они служе Богу у његовом делу за оне који треба да се *сῶσασαвају*. Они помажу посреднику тог спасења, био то Мелхиседек у 11QMelch или Син у Јевр. 1–2. Наведена сведочанства важна су и по себи и због њихове везе са Јевр. 7 где се Син повезује са Мелхиседеком.⁶⁷

Писац Посланице употребљава Стари Завет, али чини свестан напор да избором и изменом старозаветних превода избегне примену израза Бог или Син (Божији) на ангелска бића. Христово синовство је, истовремено, изведено из значајних старозаветних текстова Пс. 2, 7 и 2 Сам. 7, 14. Централни текст је ипак ст. 5 где се наводи: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

Пс. 110, 4 је централни текст у аргументацији писца Посланице Јеврејима и суштински је камен темељац поглавља 7. Старозаветни навод потребно је сагледати у светлу касније аргументације о узвишености Сина. У Јевр. 2 се, наиме, истиче Синовљево *привремено умањење* и *састрадавање* са онима које спасава. Умањење и састрадавање Сина се сагледавају у светлости *борбе* Сина са ђаволом (ст. 14б: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταραγήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου τοῦτ’ ἔστιν τὸν διάβολον). То је честа тема јеврејског предања и наглашена је нарочито у 11QMelch. Суштинске разлике између ова два текста су јасне и подразумевају, пре свега, разлике у начину борбе. Христов метод

⁶⁷ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 314–315.

борбе суштински различит од једне ангелско ратничке сотириологије какву налазимо у 11 Q Melch. Различита је, такође, и природа заједнице која је том борбом спасена. Коначно, разлика постоји и у наглашеној првосвештеничкој улози Сина која је супротстављена тишини у погледу Мелхиседековог првосвештенства у кумранском фрагменту.⁶⁸ Веома је збуњујуће, такође, што 11QMelch (макар део који је реконструисан) пропушта да наведе старозаветне стихове који непосредно спомињу Мелхиседека (док су они најзначајнији у образложењу аутора Посланице, Пост. 14, 18–20; Пс. 110, 4).⁶⁹ Мелхиседеково уздизање у ранг небеског искупитеља уклапа се, у веома ограниченом смислу, у идеје развијене у Посланици Јеврејима јер је Мелхиседек за аутора Посланице неупоредиво узвишенији од левитског свештенства. Та позиција га чини типом космичког антитипа, искупитеља Христа. Коначни значај, ипак, има Христос, а не Мелхиседек.⁷⁰

Можемо да, уз велику дозу опреза, укажемо да је 11QMelch коришћан за разумевање извесних мисаоних токова у јудаизму 1. века хр. ере. Ти мисаони концепти образују контекст у светлости које боље може да се разуме новозаветно учење о Мелхиседеку. Треба, ипак, да будемо свесни да приказ Мелхиседека из 11QMelch нема аналогију у другој литератури оновременог јудаизма.⁷¹ Занимљиво је разумевање по коме је Мелхиседек нико други до праотац Енох који је узнет на небо (где је узвишен до небеског бића ангелско-првосвештеничких карактеристика тзв. Метатрона). Енох је потом привремено враћен на земљу како би вршио царску и свештеничку службу. Уколико се ово препозна као предање присутно у Јудеја могуће је закључити да је Мелхиседек из кумранског фрагмента есхатолошка пројава старозаветног праоца о коме се често говори у бројним апокалиптичким текстовима.⁷²

⁶⁸ *Исшо*, 315–317.

⁶⁹ А. Sanders је сугерисао да се у 11QMelch могу пронаћи алузije на Пс. 110, пре свега Пс. 110, 6–8. Уколико је то тачно, паралела је прилично бледа и заснива се на употреби сличних глаголских форми. J. A. Fitzmyer, *Further Light...*, 31–32.

⁷⁰ J. A. Fitzmyer, *Further light...* 31.41; J. A. Fitzmyer, „‘Now this Melchizedek’ (Heb 7, 1)“, *CBQ* 25 (1963), 305–321; J. F. X. Sheehan, „Melchisedech in Christian Consciousness“, *Sciences ecclesiastiques*, 18 (1966), 127–138; I. Hunt, „Recent Melkizedek Study“, J. L. McKenzie (ed), *The Bible in Current Catholic Thought*, NY, Herder & Herder 1962, 21–33; F. Moriarty, „Abel, Melchizedek, Abraham“, *The Way* 5 (1965), 95–104; Mikeal C. Parsons, 197–198. 211.

⁷¹ M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 318; Илија Томић, *нав. дело*, 170.

⁷² Емилијан истиче да је у апокалиптичко-месијанском контексту јудаизма снажно заступљено предање о вазнесењу (у небеске сфере). Вазнесење се нарочито повезује са праоцем Енохом (Зав(12)Патр; 1Ен и 2Ен). Енох се приказује на путу успињања у небески Јерусалим како би преузео *наследство* и преобразио се у *Мешаирона*. Нема, ипак, назнака да се Еноху непосредно приписивала свештеничка функција, као што се то чини у случају праоца Левија. У ЗавЛев описује се Левијев пут кроз небеса до престола Бо-

У овом смислу не само 11QMelch, већ и целокупно интертестаментарно предање о Мелхиседеку (јудео-палестинско и јудео-јелинистичко) може да се схвати као окружење у којем се, по образцу *Religionswissenschaft* (феноменологија религије), развија Мелхиседек-христологија Новог Завета. То значи да је потребно да се бавимо брижљивим проналажењем *историјских веза и омишљених религијских појава*, а не да следимо образац *Religionsgeschichte* (у смислу трагања за непосредним утицајима и преузимањима).⁷³ То значи да се аутор Посланице није морао одредити за један извор приликом обликовања своје слике Мелхиседек-христологије, нити да његова Мелхиседек-христологија неизоставно изражава исте идеје које изражавају и извори које је користио писац Посланице Јеврејима. Тиме се не негира значај интертестаментарног предања о Мелхиседеку за хришћански мидраш из Јевр. 7, али се истиче да ниједан од елемената јудаизма не може служити самостално као довољна позадина за разумевање Посланице. Пажњу треба да усмеримо на препознавање религијског оквира у ком настаје Посланица, а не на трагање за непосредним историјским везама и богословским преузимањима.⁷⁴

Библиографија

Извори:

„11QMelch“ (1966), De Jonge M., Van der Woude A. S., *11Q Melchizedek and the New Testament*, NTS, 12.

„1–2Enoch“ (1984), *The Apocryphal Old Testament*, ed. H. F. D. Sparks, Oxford: Clarendon Press.

жијег пред којим служи као *свешћенослужитељ* заједно са другим свешћенослужитељима-ангелима које (према једном другом тексту) предводи архангел Михаил (ЗавЛев 2, 5; 1Ен 40, 9). Уз то ЗавЛев најављује време апостасије које ће бити обележено „подизањем новог свешћеника (попут Левија – *прим. ауш.*) коме ће бити откривене све речи Господње и који ће заиста судити у последње дане“ (ЗавЛев 18, 2). Емилијан Чарнић признаје да је идеја *о вазнесеним оцима* могла бити позадина за развој *богословља вазнесења* израженог у Посл. Јеврејима, али истовремено примећује да је темељ овог учења у Пс. 110, 4 и да „учење о Христовом уласку у небо, који се пореди са уласком старозаветног прво-свешћеника у светињу над светињама (Јевр. 6, 19 уп. 4, 16) представља најоригиналнији и најзначајнији моменат у учењу Посланице Јеврејима“. Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 19–20.26–27.

⁷³ William G. Johnsson, „The Cult of Hebrews in Twentieth Century Scholarship“, *ExpTim* 89 (1978), 108.

⁷⁴ R. Williamson, *The Background...*, 236; Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 200–201.

„1–3 Enoch (The Ethiopic Book of Enoch; The Slavonic Secrets of Enoch; The Hebrew Book of Enoch)“ (2010), *The Books of Enoch, A Complete Volume Containing*, Joseph B. Lumpkin (ed.), AL, Fifth Estate, Blountsville.

„Book of Enoch“ (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

„The Book of Jubilees“ (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

„The Testaments of the Twelve Patriarchs“ (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

Euripides (1913), *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

Novum Testamentum Graece (1993), Nestle–Aland 27th ed., (communiter ediderunt, Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger), Deutsche Bibelgesellschaft.

Philo of Alexandria (1996), *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, ed. Yonge Charles Duke, Peabody: Hendrickson.

Philo of Alexandria (2005), *The Works of Philo: Greek Text With Morphology*, eds. Borgen, Peder; Fuglseth, Kåre; Skarsten, Roald, Bellingham WA: Logos Research Systems, Inc.

Septuaginta ([1979] 1996), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Logos Research Systems.

The Apocalypse of Abraham (1919), Translation of Early Documents: Palestinian Jewish Texts (pre-rabbinic), New York: The Macmillan Company.

The Ascension Isaiah 6–11 (1985) у *The Old Testament Pseudepigrapha*, volume 2, ed. M. A. Knibb, Garden City, NY: Doubleday.

The Ascension of Isaiah (1919), Translation of Early Documents: Palestinian Jewish Texts (pre-rabbinic), New York: The Macmillan Company.

The Histories of Herodotus of Halicarnassus (2000), translated by George Rawlinson, Ames – Iowa: Omphaloskepsis.

The Works of Philo, Complete and Unabridged – New Updated Version (1993), translated by C. D. Yonge, foreword by David M. Scholer, Hendrickson Pub.

Филон Александријски (2003), „Тумачење Постања 18“, *Лојос*, часопис студената ПБФ.

Преводи Свејої Писма на српски језик:

Библија (2005), Шабац – Ваљево – Београд: Глас Цркве.

Нови завети (1998), превод др Емилијана Чарнића, Београд: Библијско друштво Србије.

Свејо писмо Сџароја и Новоја заветја (1991), превод Даничић–Караџић, Београд: Библијско друштво Србије.

Свејо писмо, Нови завети (2003), Београд: Св. Арх. Синод СПЦ.

Литература

Ђирилична лиџерајџура:

Сџугије:

Томасовић, М. Ђ. (2004), *Мелхиседек и џајна свеџиенсџива Госџода Исуса Хрисџа*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Томић, И. (2010), *Јудејске верске заједнице из доба анџике*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ.

Периодика:

Чарнић, Е. (1973), „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Боџословље* 17 (1973).

Чарнић, Е. (1974), „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Боџословље* 18 (1974).

Лаџинична лиџерајџура:

Сџугије:

Avigad, N., Yadin, Y. (1956), *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem: The Magnus Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer.

Batdorf, I. W. (1972), *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich: Hebrews and Qumran – Old Methods and New Directions*, Leiden: EJ. Brill.

Bergsma, J. S. (2007), *The Jubilee from Leviticus to Qumran* (VT Supp 115), Leiden: Brill NV.

Buchanan, G. W. (1972), *To the Hebrews*, The Anchor Bible, Vol. 36, Garden City: Doubleday.

Cockerill, G. L. (1976), *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1–28* (Th. D dissertation), Richmond Va: Union Theological Seminary.

Gieschen, C. A. (1997), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel – Investigations and Proposals: The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 148), Sheffield: Sheffield University Press.

Goodenough, E. R. (1935), *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven: Yale University Press.

Hayward, R. (1996), „Shem, Melchizedek and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim“, *Targumic and Cognate Studies – Essays in Honor of Martin McNamara*, K. J. Cathcart and M. Maher (eds.), Sheffield Academic Press, JSOTSup 230, Sheffield, 67–80.

Horton, F. L. (1976), *The Melchizedek Tradition – A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS), Cambridge: Cambridge UP.

Kosmala, H. (1959), *Hebräer–Essener–Christen*, Leiden, E. J. Brill.

Longenecker, R. (1978), *Unity and Diversity in NT Theology: The Melchizedek Argument of Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans.

Scholem, G. G. (1941), *Major Trends in Jewish mysticism*, Jerusalem.

Williamson, R. (1970), *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden: Brill.

Зборници:

Dimant, D. (1993), „The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts“, *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL 106, A. S. van der Woude, ed.), Leuven: Peeters.

Hunt, I. (1962), „Recent Melchizedek Study“, *The Bible in Current Catholic Thought*, (J. L. McKenzie, ed.), NY: Herder & Herder.

VanderKam, J. C. (2000), „Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature“, *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (Timothy H. Lim, ed.), Edinburgh: Clark.

Yadin, Y. (1958), „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews“, *Scripta Hierosolymitana IV* (C. Rabin and Y. Yadin, eds.), Jerusalem: Magnes Press.

Речници:

Green, J. B., McKnight, S., Marshall, I. H. (1992), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

Kittel, G., Friedrich, G. (1933–78), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer.

Porter, S. E., Evans, C. A. (2000), *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

Периодика:

Beasley–Murray, G. R. (1947), „The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs“, *JTS* 48.

Bruce, F. F. (1963), „‘To the Hebrews’ or ‘To the Essenes’?“, *NTS* 9.

Cullmann, O. (1955), „The Significance of the Qumran texts for Research into the Beginnings of Christianity“, *JBL* 74.

De Jonge, M., Van der Woude, A. S. (1966), „11Q Melchizedek and the New Testament“, *NTS*, 12.

Delcor, M. (1971), „Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews“, у *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2, 115–135.

- Fitzmyer, J. A. (1963), „'Now this Melchizedek' (Heb 7, 1)“, *CBQ* 25.
- Fitzmyer, J. A. (1967), „Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11“, *JBL* 86.
- Flusser, D. (1966), „Melchizedek and the Son of Man“, *Christian News from Israel* 17.
- Johnsson, W. G. (1978), „The Cultus of Hebrews in Twentieth Century Scholarship“, *ExpTim* 89.
- Laubscher, F. du T. (1972), „God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b“, *JSJ* 3.
- Laurin, R. B. (1963/64), „The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scroll“, *RQ* 4.
- Liver, A. (1959), „The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth“, *HTR* 52 (1959).
- Manson, T. W. (1949–50), „The Problem of the Epistle to the Hebrews“, *Bulletin of the John Rylands Library* 32.
- McCullough, J. C. (1980), „Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews“, *Irish Biblical Studies* 2.
- McCullough, J. C. (1978), „Melchizedek's varied role in early exegetical tradition“, *TheoRev* 1.
- Miller, M. P. (1969), „The Function of Isa 61:1–2 in 11Q Melchizedek“, *JBL*, Vol. 88, No. 4 (Dec., 1969), 467–469.
- Miner, D. F. (1971), „A Suggested Reading for 11Q Melchizedek“, *JSJ* 2 (1971).
- Moriarty, F. (1965), „Abel, Melchizedek, Abraham“, *The Way* 5.
- Parsons, M. C. (1988), „Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews“, *EvQ* 60.
- Sandmel, S. (1962), „Parallelomania“, *JBL* 81.
- Sheehan, J. F. X. (1966), „Melchisedech in Christian Consciousness“, *Sciences ecclesiastiques*, 18.
- Thompson, J. W. (1977), „The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII“, *NovT* 19.
- Williamson, R. (1975/76), „The Background of the Epistle to the Hebrews“, *ExpTim* 87.
- Yadin, Y. (1965), „A Note on Melchizedek and Qumran“, *IEJ* 15.

Примљено: 19. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

**MELCHIZEDEK IN
INTERTESTAMENTAL TRADITION
– A CONTRIBUTION TO CONTEXTUALIZATION
OF HEBREWS 7 –**

Jovan Blagojević

The Biblical Cultural Centre, Belgrade

Summary: Melchizedek is one of the most mysterious figures of the Old Testament. In the New Testament, he is presented as both a type and an archetype of the Lord Jesus Christ. The personality of Melchizedek is deeply rooted in the intertestamental tradition. Whether this tradition could be used in the analysis of the Melchizedek Christology of the Hebrews together with a number of some other messianic passages of the New Testament, remains an open question among the modern day scholars. This is the reason the author of this article begins his investigation with the analysis of the modern day reviews on the subject. Then he points to the testimony of the Judeo-Hellenistic literature on Melchizedek and also to the traditional Judeo-Palestinian teaching on Melchizedek. The author is particularly interested in the rabbinic, targumic and the apocalyptic versions of these teachings. He is also focused on the well-known Qumran text 11QMelch which is often used in the clarification of the eschatological anticipations from the beginning of the Christian era. This text is also useful in a possible contextualization of the New Testament Christology, the one which is present in the Luke 4 and in the Hebrews 7 in particular.

Keys words: Melchizedek, intertestamental tradition, Judeo-Hellenistic tradition, Judeo-Palestinian tradition, 11QMelch, Belial, angels, righteousness, sinners, judgment, the Anointed, background The Epistle to Hebrews.