

МЕЛХИСЕДЕК

У СТАРОЗАВЕТНОМ ПРЕДАЊУ

Јован Благојевић*
Библијски културни
центар, Београд

Апстракт: Аутор у чланку истражује развој библијског предања о Мелхиседеку. Он полази од новијих покушаја реконструкције „историјског“ Мелхиседека. У том циљу аутор најпре истражује проблем целиности Пс. 110, где се први пут сусрећемо са овом личношћу. Проблем одређивања области над којом је Мелхиседек имао царску и свештеничку јурисдикцију следећа је тема која се истражује у чланку. Аутор се поштом окреће старозаветном предању, најпре Пс. 110, а затим и Пс. 110. У склопу овог истраживања аутор се бави истраживањем значења имена (или именула) Мелхиседек, затим његовим односом са Авраамом и, коначно, аутор разматра однос културног обрасца који је практиковао Авраам према културном обрасцу који је практиковао Мелхиседек. Поштом се аутор окреће Пс. 110 и представља могуће реконструкције амбијената (околности) у коме је овај ислам створан, као и различите могућности давања поменутог ислама. Коначно, аутор покушава да реконструише садржај Пс. 110 и да пронађе у његову поруку истражујући како историјски, тако и есејолошко-месијански смисао библијског текста.

Кључне речи: Мелхиседек, Авраам, Давид, Садок, Ел Елион, Јахве, Бој Отаца, Јерусалим, Салим, цар, свештеник.

Мелхиседек је једна од најзагонетнијих личности Старог Завета. У читавом старозаветном опусу се помиње на само два места, што је ипак било довољно да постане ванредно значајна личност око које су се формирала различита интертестаментарна преда-

* bkcentar.uo@gmail.com.

ња. Та предања су, заједно са старозаветним текстовима, постала темељ новозаветне *Мелхиседек-христологије* развијене у Посланици Јеврејима. Мелхиседек је ханански свештеник и цар повезан са култом *Боја Свевишњеї*. Историјски, његов значај је био ограничен. О њему знамо само то да је био један од бројних царева-свештеника локалног значаја, у (Јеру)Салиму. Типолошки, међутим, он је схваћен као праслика месијанског цара и свештеника – Исуса Христа. Богослови ипак нису одустали од различитих покушаја реконструкције *историјскої Мелхиседека*.

1. Потрага за историјским Мелхиседеком

Почетком 20. в. Андерсон (Charles Edo Anderson) је показао да схватање Мелхиседека као историјског цара Салима и свештеника Бога Вишњега, а богословски као величанственог прототипа Великог Првосвештеника Исуса Христа, није једино могуће решење. Он је приметио да између цара Салима и Авраама у библијској нарацији постоји слаба повезаност. То је уобичајено прихватано као потврда Мелхиседекове мистичности. Мелхиседек се као цар Салима у приповести појављује изненада, без увода и епилога, готово *појављује* у приповести¹ који није побудио значајнију пажњу библијског редактора Торе. Редактор Постања је био толико незаинтересован за Мелхиседека да чак у Пост. 14, 20 није сасвим јасно ко је субјекат давања десетка, Авраам или Мелхиседек. Уобичајено је прихватано да је Авраам био давалац десетка будући да је Мелхиседек био свештеник. Уколико је, међутим, ова претпоставка тачна и уколико је Авраам дао десетак Мелхиседеку од ратног плена постоји противречност са Пост. 14, 21–23.² Емертон (J. A. Emerton) је с правом истицао да је „мало

¹ J. A. Emerton је сматрао да ст. 18–20 прекидају ток нарације. Он примећује да Пост. 14, 17 говори о цару Содоме који је отишао да се састане са Авраамом. Нарација се природно наставља у 14, 21 и преноси обраћање содомског владара Аврааму. Одељак са Мелхиседеком, дакле, прекида приповедање и нагло се завршава Мелхиседековим благосиљањем Авраама. J. A. Emerton, „The Riddle of Genesis XIV“ у *VT*, Vol. 21, Fasc. 4 (Ос., 1971), 408; уп. 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, 117.

² Уколико је Авраам понудио десетак од целокупне имовине, Мелхиседек би понуду могао одбити из истог разлога из којег је Авраам одбио понуду содомског цара. То је узимано као доказ да је одељак о Мелхиседеку каснија интерполација у постојећу нарацију о Авраамовом ратном подвигу. J. A. Emerton, „The Riddle of

поглавља у Старом Завету која изазивају више несугласица међу научницима од Пост. 14³.

1.1. Мелхиседек и проблем целовитости Пост. 14

Међу научницима је вођена обимна расправа о пореклу Пост. 14. Покушаји да се оно припише неком од уобичајених извора Пектоњижја (P, E, J, D) показали су се неуверљивим, као и покушај да се оно сагледа као комбинација поменутих извора. Емертон је предлагао решење према коме се Пост. састоји из две целине: једну чини омиљено народно предање о Аврааму као јунаку који је поразио своје непријатеље и који се племенито понео после војног подвига. Ово предање је дуго преношено усмено (Пост. 14, 10–11.13–17.21–23). Остатак поглавља одликује стил близак историјским списима Старог Завета. Заснован је на древновавилонском предању о ратном походу источних царева против побуњених хананских вазала (Пост. 14, 1–9). Поменута предања су спојена у време Давидове владавине и тада им је додат *Мелхиседек-одељак* који је имао пропагандну сврху. Авраам је представљен као међународно значајан вођа и заштитник Хананаца. Осмишљен је као тип цара Давида чија је власт требало да буде прихваћена и од стране неизраиљских становника Ханана.⁴

1.2. Проблем лоцирања Мелхиседекове јурисдикције

Андерсон је неусклађеност текста тумачио као последицу свесне или случајне грешке којом је Мелхиседек, цар Содоме, претворен у Мелхиседека цара Салема. Он наглашава чињеницу да су сви учесници у опису сукоба именовани, осим новог содомског владара који је сменио ранијег (Белу или Бери). Било би очекивано да је у тексту наведено име содомског владара. Он, а не неки *незаинтересовани владар* какав би био салимски цар, треба да буде препознат као неко ко приређује жртвени обед и даје благослов Аврааму. У оквиру оваквог тумачења је смисленији и детаљ о десетку. Десетак о коме се говори може се, у оваквој реконструкцији, схватити као понуда Авраама да содомском цару

Genesis XIV“, 406–407.

³ J. A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, 403–408; M. C. Astour, „Political and cosmic symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian sources“ у *Biblical Motifs* (ed. A. Altmann), Cambridge, Mass, 1966, 68–73; M. Delcor, *нав. дело*, 120.

⁴ J. A. Emerton, *нав. дело*, 437; J. W. Bowker, „Psalm CX“ у *VT* 17, Fasc. 1 (Jan. 1967), 31–41; J. A. Emerton, „Some false clues in the study of Genesis XIV“, *VT*, vol. 21, Fasc 1 (Jan., 1971), 24–47.

дâ десетак од ратног плена. На ову понуду цар Содоме одговара, такође великодушно: „Не, само ми дај моје људе.“⁵

Андерсонова реконструкција није била широко прихваћена у оквиру научних кругова, али је отворила расправу о месту владавине и свештеног деловања Мелхиседека. Сажетак расправе представио је Гами (John G. Gammie) у чланку „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“.⁶ Он сматра да постоји довољно разлога да се прихвати хипотеза према којој је Мелхиседек деловао као свештеник у Јерусалиму,⁷ али и да постоје озбиљне примедбе

⁵ Свесна грешка могла је да буде узрокована предањем о Содоми као центру греха, граду са којим праотац Авраам никако није требало да буде доведен у блиску везу. Уношење овакве промене ишло је и у прилог жељи да се успостави најближа повезаност праотаца и Јерусалима. Она је могла да буде и оправдање успостављања десетка, као средства за приход јерусалимско-аронитског свештенства. Charles Edo Anderson, „Who Was Melchizedek? – A Suggested Emendation of Gen. 14, 18“ у *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19, No. 3 (1903), 176–177.

⁶ John G. Gammie, „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“ у *JBL*, Vol. 90, No. 4 (Dec, 1971), 53.

⁷ Топоним Салим није потпуно одређен. Јеврејско предање поистовећује Салим са Јерусалимом. Пс. 76, 3 указује да се термин Салим јављао као име светог града, а Пс. 110, 4 би био неразумљив уколико се не подразумева да је Мелхиседек био свештеник–цар Јерусалима. АпПост. из Кумрана (XXII, 18) поистовећује Салим са Јерусалимом. Ово предање прихвата Јосиф Флавије, као и талмудски *Onqelos* и *Neofiti*. А. R. Johnson и С. Simpson су представници групе новијих научника који су Мелхиседеково свештенство повезали са Јерусалимом. Указивали су на то да се многи псалми односе на Сион и Јерусалим, да се у њима наслућује пракса обожавања Ел Елиона, божанства које је касније поистовећено са Јахвеом. Салем (*Shalem* или *Shalim*) је било познато име једног од древних хананских божанстава. Познато је да су древни источњачки градови често носили имена која су у свом корену имала назив бога или богова којима су служили њихови житељи. Сви преводи Постања 14 на арамејски језик Салим поистовећују са Јерусалимом. У хетитским документима (и таблицама из Тел ел Амарне) Јерусалим се назива Уру Салим. Ово име је блиско називу који се сусреће у древноегипатским клетвама против страних царева насталим почетком 2. миленијума, као и изворима са краја 15. в. пре Хр. Град се спомиње и у *Ramesseum-листџи* из 13. в. пре Хр. Јерусалим се спомиње и у Амарна таблицама из 18. в. пре Хр. Географски положај Јерусалима тј. његова близина градовима равнице и Мамрији потврђује његово повезивање са Салимом и Јерусалимом. У Вулгати се, међутим, Салим у Пост. 38, 18 поистовећује са Сихемом. У Вулгати се, такође, Салим из Пс. 76, 3 не схвата као топоним, већ се стих преводи речима *сџан је Господњи у миру*. Јероним је поред Јерусалима знао за још два Салима. Један је Салим крај Сихема и споменут је у наведеном тексту Постања, а други је споменут као Салим у Еону, крај Скитополиса (Јн. 3, 23). У потоњем, како сведочи Јероним, постоје остаци величанствених палата које се у локалном предању повезују са Мелхиседеком. Овај проблем за сада и до евентуалних нових археолошких открића остаје без поузданог решења. John G. Gammie, „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“, 387–389; George A. Barton, „A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Mel-

у односу на такво тврђење.⁸ Значајан број аутора Салим је идентификовао са локацијама које нису Јерусалим. Један од предлога је изједначавање Салима и Сихема на бази читања „Јаков је дошао у Салим који је Сихем“ или „који је (код) Сихема“ (види: שָׁלִים עִיר שָׁכֵם у Пост. 33, 18).⁹ Заговорници оваквог схватања сматрају да је *Салим* прилог или придев за локацију Сихем.¹⁰ У области Сихема је заступљено виноградарство и култ је подразумевао употребу вина, можда и пратећу сакралну проституцију (уп. Суд. 9, 4.26–27). Филон из Библоса је сихемско божанство (познато као Ваал Верит) повезивао са *Бојом Свевишњим*, а археолошки подаци показују да је Сихем у периоду од 1900. до 1550. год. био настањен град са ванредно развијеним култом. Можда је свештени старешина града, какав је био и Мелхиседек, под својом јурисдикцијом имао читав *басен Сихема* (оивичен Евалом, Геразимом, падинама Џебел ел Кебира и Таанат Шилоа. Ова област се каткад називала и *басеном* или *долином Салима* (Суд. 4, 4).¹¹

Најберг (H. S. Nyberg) је сматрао да Мелхиседека треба повезати са Силомом чији су свештеници [Илије и Илкахан (Elqanah)] у именима имали теофоричан елемент повезан са *Бојом Свевишњим* (Ел

chizedek“ у *JBL*, Vol. 53, No. 1 (Apr, 1934), 65; M. Delcor, *нав. дело*, 119–120; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 28–31.

⁸ Критичари су истицали да се назив Салим нигде не употребљава непосредно за древни Јерусалим. У Пс. 76, 3 Сион се користи као симбол познате горе, али ништа не сугерише да овде употребљени назив Салим има икакав префикс. Ниједно лично име у Писму се не везује са Јерусалимом, а град није етимолошки повезан са Ел Елионом, што је чудно уколико је тај култ био јак у Јерусалиму. Улога вина у салимском култу неусаглашена је са каснијом споредном улогом коју је оно имало у јерусалимском култу. Са друге стране, употреба вина је у светилиштима Сихема и Силома била запажена. Зато су неки од научника сматрали да Салим треба поистоветити са неким од ових градова. Hertzberg је био усамљен у схватању да је Мелхиседек био свештеник на Тавору. John G. Gammie, *нав. дело*, 389–390.

⁹ Слична, мада обрнута конструкција се јавља у Новом Завету када се делатност Јована Крститеља везује за *Енон близу Салима* (Јн. 3, 23). Ово је сведочанство да је у време Христа још увек постојао Салим који није био Јерусалим.

¹⁰ Уколико је наведено схватање тачно, смисао текста је у истицању чињенице да је Јаков у миру стигао до Сихема. Овакво схватање можда рефлектују и древна самарјанска предања која и Мелхиседека (и познијег Садока) повезују са северним областима Ханана. Према најстаријој самарјанској хроници *Asatir* Мелхиседек се повезује са *Салимом Великим, прагом севера*. Са друге стране, у *Samaritan-хроници* чија је тачност углавном прихваћена од стране научника, такође се спомиње *Садок син Шулеха сџаријеј*; који је живео у *граду Салим а Годолах*. По наведеном схватању, овде поменути град је заправо Сихем, главни град северних делова доцније израиљске територије. John G. Gammie, *нав. дело*, 390–392.

¹¹ John G. Gammie, *нав. дело*, 392–394.

Елион). Култ Ел Елиона, божанства које се поштовало као створитељ неба и земље и заштитник ратника (Пост. 14, 19б–20а), синтетизован је са култом Јахвеа *над (небеским) војскама* (уп. 1 Сам. 3, 3; 4, 3–4). Вино је такође имало значајно место у култу Силома (Суд. 21, 9; 1 Сам. 1, 9. 14). Археологија дозвољава могућност да је Силом био место у коме је деловао Мелхиседек у периоду *цветашања шамошњеї кулша*.¹²

Поједини научници су предложили синтезу претходна два схватања. По овој хипотези Мелхиседек је напустио Сихем, прво средиште своје култне службе и то због наглог уздицања значаја силомског светихшта које је и раније припадало његовој јурисдикцији. По израиљском насељавању Ханана долази до преплитања постојећег хананског култа и јахвизма, а представници јахвеизираниог (и делом левитизираниог) силомског свештенства (тзв. *илијагу*)¹³ повлаче се, под притиском Филистеја у Нов. Када се Саул сурово обрачунао са њима (1 Сам. 22), последњи преживели припадник ове лозе, Авијатар, придружио се Давиду. Авијатар је, стога, схватан као персонификација свештених предања о Сихему и Силогу и илијадске свештене лозе чији је изданак био. Када је Давид Јерусалим учинио престоницом, Авијатар је началствовао тамошњим култом и тиме је допринео преношењу свештених предања о Сихему и Силогу на Јерусалим.¹⁴ Ова хипотетичка реконструкција ипак не објашњава како се десило да управо избором Јерусалима и уздицањем његовог политичког и културног значаја дође до слабљења позиције Авијатара и до појаве и уздицања Садока, свештеничког старешине који се сматра родозачетником садокитске лозе јерусалимских првосвештеника.

Напред наведене хипотезе, по схватању које заступамо, не нуде довољно разлога да се Салим из Постања поистовети са Сихемом, Содомом или Силогом, а не са Јерусалимом. Уколико се инсистира на разликовању Салима од Јерусалима, треба претпоставити постојање неког засебног града, Салима, чија је култна (и друштвена) важност била толико значајна да је бележе и библијски и ванбиблијски писци.

Новија археолошка истраживања, са друге стране, потврђују култни значај (Јеру)Салима. Три литургијско-химничка спева

¹² John G. Gammie, *нав. дело*, 18–20, 394.

¹³ Илијадска свештена династија је, према библијском родословима, повезивана са аронитском лозом и њеним представником Финесом. Значајна фигура ове династије био је свештени старешина Силогског светилишта Илије. Он је службовао и као *судија*, а био је покровитељ младог Самуила (1 Сам. 1–4).

¹⁴ John G. Gammie, *нав. дело*, 396.

пронађена у налазишту Рас Шамра (Ras Shamra)¹⁵ представљају свештени позив на сакралну гозбу у *царском Салиму* чији описи одударају од Салима код Сихема и Салима из Јорданске долине. Они, заправо, одговарају археолошким налазима који потврђују постојање снажног култа у Јерусалиму. Химне су певане током припреме винограда када се избацивало камење, или приликом бербе грожђа.¹⁶ Период настанка химни је прва половина 2. миленијума пре Хр., што је период у који се датирају праоци Израиља. Текстови рефлектују значај вина у култној гозби која је имала и оргијастички призив. Неки делови ове поезије су можда били литерарна основа каснијих пророчких песама (Ис. 5, 1–5).

Химне говоре о Елу, глави хананског пантеона који је поштован и као *створитељ неба и земље*. Други богови се означавају као његов *ћород*. Разумевање богова као бића која имају сполне односе из којих настају нова божанства и који обезбеђују богат род њиховим земаљским поклонцима је у основи култа плодности који је карактеристичан за прелазак са лова и риболова на обраду земље.¹⁷ Чини се да је врхунац гозбе означавао тренутак жртвовања детета, обреда који се у химни налаже изразима који подсећају на Авраамово жртвовање Исаака. Богови се призивају као заштитници од необузданог (и неоправданог) гнева Астароте *од мора*.¹⁸ Формулација има паралелу у семитским изворима и вероватно је феничанско-хуријанског порекла. Употребљена слика вероватно сведочи о нападима који су долазили из Европе, преко Црвеног мора и Егеја, а које су семитски народи успешно одбијали. Химне можда прослављају и ратне успе-

¹⁵ Први је повезан са богом вегетације Alein (или Aleyan), доцније вероватно поистовећеним са Адонисом. Текст бележи химну која се проузносила у храму поменутог божанства, највероватније на територији данашњег Либана (Архек). То је храм о чијој изградњи говори други литургијско-химнички спев. Трећи текст је вероватно пореклом из јужне Палестине. Сва три текста у основи садрже грађу која знатно претходи времену компилације и адаптације којом је постојећи материјал прилагођен богослужбеној употреби. Она је највероватније повезана са феничанским текстовима. То се може закључити на основу географских појмова и одредница из текста. Пронађени преписи се датирају у период 1400–1375. год. пре Хр., а оригинали су вероватно били старији више векова. George A. Barton, *A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, 60–61.

¹⁶ George A. Barton, *нав. дело*, 67–68.

¹⁷ Овакав обредни образац је био прихваћен у приморју и у области Негева. Он одаје друштво које прелази са лова и риболова на земљорадњу. Вино је део жртвеног дара (агарни елемент), али се спомињу птице и животиње значајне за ловачку заједницу. Химна је вероватно била од локалног значаја у области која се, вероватно, ширила од Qadesh-а на југу према северу (Јерусалиму). То је област која се касније назива Филистејом. George A. Barton, *нав. дело*, 72.

¹⁸ George A. Barton, *нав. дело*, 66.68.71.73.

хе. Таква могућност нас приближава атмосфери која је описана у Пост. 14¹⁹ где је култни благослов Мелхиседека обојен *ѓрасшарим бојама* и изражен у ритмичкој форми *ѓримѓѓивне ѓесме* и ратног поклича. Представља култни, готово магијски образац, који се убраја у најстарије поетске форме Светог Писма. Можда је то заправо и извод из древног литургијског текста.²⁰ У Рас Шамра стиховима спомиње се *мој једини вољени*. Највероватније се ради о поклоннику који се означава као *ѓраведни ѓј. седек*. Овај израз се препознаје у именима личности као што су Мелхиседек, Адониседек, Садок, Јоседек. Све ове личности се повезују са Јеру(Салимом) било као свештеници, владари или свештеници–владари (Суд. 1, 5; 1 Дн. 6, 14–15).²¹

Представљена сукцесија *седека* на трону Јеру(Салима) постала је база повезивања Мелхиседека и Садока у оквиру тзв. Јевусејске хипотезе. То је тема којом смо се опширније бавили у чланку о Давиду и Садоку. Овде ћемо само напоменути да ова хипотеза, нарочито када је у питању њено заснивање на различитим и наводно неускладивим родословима Садока није општеприхваћена и чврсто утемељена на логичким закључцима, ни на генеалогској реконструкцији, нити на библијском тексту. Јевусејска хипотеза, по којој је Садок потомак дуге јевусејско-хананске лозе царевасвештеника (Јеру)Салима може да буде прихваћена уколико се нађе начин да се објасни Садокова левитизација и аронизација. Предложили смо могућност да се радило о браку са припадницом угледне аронитско-елеазаровске лозе, иако нема много података на основу којих бисмо то могли да тврдимо.²²

У сваком случају, покушај успостављања везе између Мелхиседека и Садока је само једно од могућих решења које се не може доказати. Садок остаје тајанствена фигура дефтеронистичке и хроничарске књижевности ништа мање него што је то Мелхиседек у

¹⁹ George A. Barton, *нав. дело*, 69–70.

²⁰ John G. Gammie, *нав. дело*, 386.389; George A. Barton, *нав. дело*, 67.

²¹ George A. Barton, *нав. дело*, 68.

²² Опширније о овој теми и разматрању проблема *јевусејске хипотезе* у склопу Давидове државне и верске политике види: F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press Massachusetts – London, Cambridge, 1973, 206–216; Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, 2000, 65–72; M. Greenberg, „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“ у *JAOS* 70 (1950), 41–46; C. E. Hauer, Jr., „Who Was Zadok?“ у *JBL* 82 (1963), 89–94; M. D. Rehm, *Studies in the History of the Pre-Exilic Levites*, Diss., Harvard University, 1968, 251–268; J. R. Bartlett, „Zadok and his Successors at Jerusalem“ у *JTS* 19, 1968, 1–18; W. Osborne, *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University, 1979, 302–308; P. R. Ackroyd, „The Chronicler as Exegete“ у *JSOT* 2 (1977), 2–32.

Постању. Чини се да је и у једном и у другом случају прецизна историјска реконструкција више жеља научника него реална могућност.

Неке од хипотеза којима се покушава реконструисати *историјски Мелхиседек* су тешко одрживе, док су друге засноване на валиднијим аргументима. Треба, ипак, признати да се и једне и друге заснивају на хипотетичким древним (библијским и ванбиблијским) предањима чију усмену (па и писану) форму и садржај, макар за сада, не можемо прецизно да реконструиремо. Уколико је једно такво предање уметнуто у Постање у доба цара Давида као део царске пропаганде, циљ одељка је био подстицање Израјљаца да прихвате сажимање култа Ел Елиона и Јахвеа и препознавање Јерусалима као верског и политичког средишта Израјља. Требало је да у Давиду препознају наследника царске власти древног Мелхиседека. Истовремено, овај одељак је требало да подстакне и Хананце да прихвате иста верска и политичка предања која је прихватао Израјл, односно да признају Давида као легитимног наследника старих хананских царских предања и да поштују Израјљце који су, под вођством Давида (као новог Авраама), били њихови заштитници од туђинских напада. Можда су постојали и још неки утицаји овог *iproīaīangnoī* одељка.²³

Наведене монархистичке тенденције можда су непосредни повод знаменитог спомињања Мелхиседека у Пс. 110, 4. У сваком случају, мишљења смо да хипотетичке, иако не и безвредне, историјске реконструкције Мелхиседека имају ипак секундарну важност у односу на богословску поруку постојећег библијског предања о овој личности. То је тема којом ћемо се бавити у наставку овог чланка.

2. Мелхиседек у старозаветном предању

У старозаветном предању Мелхиседек се једном јавља у вези са нарацијом о праоцима Израјља. Друго и последње спомињање Мелхиседека се налази у Пс. 110 и, стога, припада предању периода уједињене монархије Израјља и њеног првог цара, Давида.

2.1. Мелхиседек у Постању

Библијски извештај о Мелхиседеку смештен је у контекст војне акције *четири цара* описане у Пост. 14, 1–12. Авраам је напао победничку и слављеничку војску и ослободио заробљенике међу

²³ J. A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, 423–425.437.

којима је био и његов братанац Лот (Пост. 14, 13–15). На повратку се сусрео са царем Содоме и одбио његову понуду да узме благо које је преотео од поражених заклињући се Господом *Бојом Вишњим, чије је небо и земља* (Пост. 14, 17.21–24). Потпуно другачији став заузима у односу на Мелхиседека као *цара и свештеника Боја Вишњега*.

2.1.1. Значење имена Мелхиседек (מֶלְכִי־צֶדֶק)

Како је Мелхиседек представљен као цар и *свештеник* може се очекивати да његово име садржи теофорични елемент, али аутори нису сагласни око тога шта тај елемент чини.²⁴ Уколико је то први део имена *млк* (מלכ), у значењу *цар* или (*милостиви*) *јосифогар*, могућа је извесна веза са документима Асура, Мари-текстовима и Угаритом. Други део имена *сдк* (צדק), у значењу *јраведан*, чешће је схватан као теофорични елемент. У том смислу паралела постоји у Угариту, Картагини и међу аморејским народима. Уколико се прихвати друга претпоставка, име је могуће повезати са феничанским божанством које је било познато Филону из Библоса и које је он познавао као *створитеља неба и земље*. У арамејским текстовима је елемент *сдк* нарочито повезан са божанским именом *Ел*. Божанства у чијим се именима комбинују изрази *Ел* и *сдк* сматрана су сведоцима уговора. Понекад се *сдк* јавља као ознака за главу хананског пантеона. Постојање вере у такво божанство потврдила су истраживања Лагранжа (Lagrange), Хафмона (Huffmon), Шмида (Schmid), Виденрена (Widenren) и Розенберга (Rosenberg).²⁵

²⁴ Унутар научних кругова постоји неслагање око тога да ли је *Мелхиседек* титула (попут титуле *цар, фараон или владар*) или лично име. Прво схватање, према Мирку Ђ. Томасовићу, заступали су Пољански и Сејатан, док је други став заступао Е. Варонцов, а подржава га и сам Томасовић. Томасовић је сматрао и да постоји аналогија између имена *Мелхиседек* и *Адониседек*, а можда и *Садок*. Мирко Ђ. Томасовић, *Мелхиседек и њајна свештеништва Госјода Исуса Христа*, Београд, Богословски факултет СПЦ, 2004, 63–64.

²⁵ Познато нам је из Ras Shamra-текстова да нису су само Израилци приписивали врховном божанству стварање. *Ел*, врховно божанство хананског пантеона, поштован је и као створитељ. Феничански натпис из Каратепе упоредно спомиње Ваала и Ела као створитеље неба и земља, док Елион означава *Највишег (Боја)* који је *јосифогар неба и земље*. Емилијан Чарнић сматра да је то монотеистички (а не монолатријски) исказ. Филон из Библоса подсећа на мит о стварању који говори о Елиону и његовој супрузи Berouth. Они су родили Epigeiosa или Autochtona (Адама?), небески свод и земљу. Филон највероватније пише на основу изворног химничког текста, што се може схватити као потврда да су хлеб и вино, који се јављају у библијској приповести, жртвени делови хананског култа. Угаритски текстови наводе да су хлеб и вино приношени као храна боговима. Нису нам познате карактеристике које су придаване поменутом хананско-феничанском божанству. Мелхиседек је, међутим, Авраама поздравио благосиљајући га *Ел Елионом који му је*

Име Мелхиседек може да има значење *мој цар је сдк* (*йраведан*); *милостиви йосйодар је Сдк*; *Ел је Сдк*... Према схватању Е. Чарнића, *Седек* (*сдк*) је феничанско божанство које се повезивало са појмом *моралној йорейка* (аналогног египатском појму *ма'ати*). Поредак се темељио на вери да је живот после смрти одређен животом пре смрти. Сматрано је да божанство *Седек* своју вољу у свету пројављује преко царева чија је најпожељнија карактеристика била праведност. Такав цар био је и Мелхиседек.²⁶ Постоје аутори који име повезују са Богом као судијом, при чему је аналогија препознатљива у Јахвеу као судији (уп. 1 Дн. 6, 14).²⁷

2.1.2. Мелхиседек, Авраам и култ Ел Елиона

Мелхиседек је назван свештеником Ел Елиона. Ел Елион је један од бројних богова хананског пантеона. Могуће је да је Елион једноставно епитет Ела, врховног хананског божанства. Авраам је Мелхиседеково божанство повезао па чак и поистоветио са Богом којем је он служио. Богослужбени образац праотаца је у великој мери био обликован културном и религијском средином из које су праоци потекли и у којој су живели. Да ли им је та културна средина могла дозволити монотеистичко веровање или су они били синкретисти који су прихватили божанства народа са којима су се сусретали? Изгледа да су патријарси чешће служили Елу (Пост. 14, 13; 21, 33; 31, 13; 35, 7), него Јахвеу, што су поједини аутори узели као основу за тврдњу да су они поштовали и друга хананска божанства.²⁸ Чини се, ипак, да су праоци заправо локална божанства схватили као аспекте Јахвеа, Бога коме су они служили.²⁹ Ово по-

дао нейријашеље у руке. Формулација је вероватно извод из богослужбеног текста који се доводи у везу са овим божанством. Тешко је прихватити, стога, Чарнићево схватање да божанство поменуто у Постању није сматрано за божанство које учествује у ратним дејствима својих поклоника, већ да сарађује са њима у сваком делу милости. Емилијан Чарнић, „Ахијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 32; Н. Н. Rowley, *Worship in ancient Israel. Its forms and meaning*, London 1967, 18; Ivann Eengell, *Studies in divine Kingship in the ancient Near East*, Oxford 1967, 117; М. Delcor, *нав. дело*, 118–120.

²⁶ Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 18 (1974), 21.

²⁷ М. Delcor Toulouse, 117–118; Н. Н. Rowley, „Zadok and Nekustan“ у *JBL* 58 (1939), 123; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 18 (1974), 21.

²⁸ Види: Mike Magee, <http://www.askwhy.co.uk/awcnotes/cn1/0060Nazarene.html>, 2005.

²⁹ Међу научницима је било оних који су сматрали да је формулација *Бој ошаца* један од најстаријих назива за Бога. Означавао је Бога којег су поштовали Авраам и његов род. То је, на неки начин, име племенског Бога, који је у неким верзијама имао нарочито име (*Заишйиша Авраамова*, *Страх Исахов* и сл.). Овакво

везивање није било једноставно преузимање елемената хананског култа (елохизма), већ и његово богаћење још увек непотпуно развијеним – јахвизмом. У веровању отаца Бог није био само један, већ је постајао и једини Бог.³⁰ На овој основи и познији библијски писци су Елиона повезивали са Јахвеом (Пс. 57, 3; 78, 56).

Роули (Rowley) је сматрао да је Елион поштован у Салиму. Сматрао је да и антропоними повезани са овим градом (нпр. Авесалом, Саломон и сл.) одражавају везу Салима тј. Јерусалима са хананским култом чији је представник био Мелхиседек.³¹ Емилијан Чарнић је сматрао да је, као цар и свештеник, Мелхиседек „владао над поданицима који су били исте вере као и он“, те се може претпоставити да је био „представник првобитног откривења или првобитног односа човека и Бога које је чисто и неоскрвљено сачувано у неком изолованом (највероватније семитском – *йрим. ауџ.*) племену (које је залуџало у Ханан – *йрим ауџ.*)“.³²

Било да је схватање др Чарнића исправно или не, изгледа да је Авраам препознао ауторитет Мелхиседековог свештенства и аутентичност његовог религијског обреда. То је потврдио давањем десетка, највероватније од ратног плена (Пост. 14, 20–21). Како је целина нарације обликована тако да истиче Авраамов значај, његово *поштовање* ауторитету Мелхиседека додатно наглашава значај салимског владара. Опис Мелхиседековог сусрета са Авраамом представља, заправо, кулминацију приповести (Пост. 14, 17–24).³³

богопоштовање било је карактеристика номада. Поменути назив показао се као изузетно важан у религији Старог Завета. Истицао је лични однос између праотаца (и њихових потомака) и Бога. Овим истицањем се сузбијао формализам у религији. На тај начин постављена је основа за будуће схватање савеза Бога и Израиља. Име Бога отаца било је блиско општем семитском називу за Бога – *Ел*, имена уз које су стајали различити епитети (*Елион, Шагај, Олам, Берит* и сл.). Становници Ханана су били суочени са богопоштовањем сличног типа. Праоци су, стога, у тамошњим светилиштима вршили сопствено богопоштовање не налазећи да је оно супротно месном култу. Тако је дошло до сажимања Бога природе (*Ел*) и Бога историје (*Бој оцаца*). Такво схватање је развијано у потоњој историји Израиља. *Ел* је део општесемитског наслеђа и њиме је означаван члан *божанске породице*. У угаритским текстовима божанство са овим именом помиње се као врховно. То је, вероватно, једини траг некада раширене појаве да се овај назив користи као лично име неког од богова.

³⁰ Marta A. Morison i Stiven F. Braun, *Svetske Religije: Judaizam*, Beograd, Ći-goja, 2001, 19.

³¹ M. Delcor, *нав. дело*, 118–119.

³² Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 21–22.26.

³³ John Goldingay, „The Patriarchs in Scripture and History“ у *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman), Leicester, IVP, 1980, 14.

Лик Мелхиседека није присутан у ранијим сценама овог поглавља, али се његов говор, према схватању Голдингеја (John Goldingay), непосредно односи на:

„тему која је доминирала ранијим поглављима (Пост. 12–13) јер он благосиља Авраама (Пост. 14, 18–20). Његове речи нашу пажњу окрећу ка оригиналном обећању и благослову у Пост. 12, 2–3. То што ове речи потичу од цара Салима представља најаву испуњења обећања да ће Авраамово име бити велико међу народима“.³⁴

Битна одлика извештаја о Мелхиседеку је повезивање царске и свештеничке службе. Повезивање ове две службе је било уобичајено на древном Оријенту, и посведочено је у древним империјама као што су Асирија, Феникија, Египат... Нови Завет у таквом повезивању препознаје сличност између тајанственог Мелхиседека и Господа Христа (Јевр. 7, 1–3). Аутор Посланице Јеврејима снажно развија ову паралелу и истиче да Исус (Христос) и јесте *Ѳоїлавар свешћенички Ѳо реду Мелхиседекову* (Јевр. 6, 20). Овакво тумачење би вероватно могло да се схвати као превише слободно, али Стари Завет је посредно већ нагласио важност Мелхиседековог свештенства (Пс. 110, 4).

2.2. Мелхиседек у предању уједињене монархије

Период уједињене монархије је био значајан за реорганизовање јахвистичког култа и за уређење редова његових званичника.³⁵ То је био и период културног уздизања које је подразумевало развој историјске књижевности, као и (религијског) песништва. Песничка књижевност уједињене монархије је опус у којем се поново сусрећемо са загонетном личношћу Мелхиседека (Пс. 110, 4).

2.2.1. Псалм 110 – датум и могући историјски контекст(и)

Псалм 110 је ванредно тежак текст, и вероватно је управо из тог разлога привукао пажњу бројних егзегета. Постоје различите интерпретативне теорије које у многоме зависе од датирања псалма.³⁶ Несумњиво је да поменути псалм припада групи царских

³⁴ John Goldingay, нав. дело, 15.

³⁵ Јован Благојевић, „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства у уједињеној монархији“, *Теолошки Ѳоїлеги* XLVI/2 (2/2103), 444–460.

³⁶ M. Toulouse, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews*, 116.

псалма. Највероватније га је изговорио дворски или храмовни пророк током обреда устоличења и предавања царског скиптра владару крунисаном у Јерусалиму (уп. Пс. 110, 2). Чин је вероватно праћен ванредно гласном претњом, односно осудом царевих непријатеља (Пс. 110, 5–6).³⁷ Могуће да је контекст проузношења псалма прослава празника Нове године. На овај празник широм древног библијског Оријента прослављана је победа над царским и националним непријатељима (било да је та победа имала историјску или митолошку основу).³⁸

Проблем у вези са могућом историјском позадином Пс. 110 је тесно скопчан са проблемом његовог датирања. Неки аутори су га смештали у период Макавеја сматрајући да је он био пропагандни текст којим је правдана узурпација првосвештеничке и царске власти у Јерусалиму.³⁹ Већи број аутора је сматрао да псалм припада постегзилној књижевности тј. да је настао у периоду кодексирања хроничарске књижевности и рецензије Захаријиних пророштава (Зах. 6, 9–15).⁴⁰ Други су сматрали да га треба повезати са владавином јудејских царева реформатора (Јосије или Азарије/Узије). Највећи број научника је, ипак, сматрао да псалм треба датирати у период уједињене монархије тј. владавине цара Давида (или евентуално Соломона).⁴¹ Роули (H. H. Rowley) је

³⁷ T. H. Gaster, „Psalm 110“ у *JMUEOS* 21 (1937), 37–44; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150 (W BC 21)*, Word Incorporated, Dallas, 2002, 117.

³⁸ A. Bentzen, *King and Messiah*, London, Utterworth Press, 1955, 23–25; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1955, 130–132; 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*, SNTSMS, Cambridge UP, Cambridge, 1976, 34.

³⁹ G. Gerleman, „Psalm cx“ у *VT* 31, Fasc. 1, (Jan., 1981), 18–19; M. Treves, „Two Acrostic Psalms“ у *VT* 15, Fasc. 1, (Jan., 1965), 86. Поменути став је снажно и оправдано критиковао J. W. Bowker, *Psalms CX*, 31–34.

⁴⁰ Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, нав. дело, 111.

⁴¹ H. G. Jefferson наглашава снажну хананску позадину лексике псалма сугеришући да је псалм јавхеизирана верзија раније хананске поеме. Неки аутори су настанак псалма повезивали са освајањем Јерусалима. Сматрали су да је овај псалм песма која прославља ту значајну победу Давида. Други су сугерисали да је у питању хвалитна песма чији се настанак може повезати са преношењем Савезног ковчега у Јерусалим, док је Horton сматрао да псалм прославља Давидову победу над Амоном. H. G. Jefferson, „Is Psalm 110 Canaanite?“ у *JBL* 73 (1954), 152–156; F. L. Horton, нав. дело, 34; H. H. Rowley, „Melchizedek and Zadok“, *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner et al.) Tübingen, Mohr, 1950, 461–472; D. S. Shapiro, „Psalm 110“ у *Bet Miqra* 57 (1974), 286–289; E. R. Hardy, „The Date of Psalm 110“ у *JBL* 64 (1945), 385–390; Tryggve N. D. Mettinger, *King and Messiah*, 259; *King and Messiah*, CWK Gleerup, Lund, 1976 (CBOITS 8), 259; S. Mowinckel, *Psalms*

датирао псалм у период Давидовог освајања Јерусалима. Тврдио је да први део псалма рефлектује Давидово устоличење у Јерусалиму и да је сачињавао део обреда који је том приликом извршио јевусејски свештеник Садок (Пс. 110, 1–3). Други део псалма (Пс. 110, 4–7), према овом схватању, сведочи о ритуалном посвећењу Садока на месту свештеничког старешине (Пс. 110, 4) који потом благосиља Давида (110, 5–7).⁴² Овакву реконструкцију прихвата и Ален (Leslie C. Allen). Он је изразио мишљење да је тако обликован псалм доцније могао бити периодично коришћен у ритуалу устоличења давидовских владара или у другим култним приликама (нпр. у оквиру празника обнове савеза Израиља са Јахвеом). Наведени аутор не искључује ни месијанско и есхатолошко значење псалма, мада се чини да се не слаже са ауторима који овај аспект наглашавају у толикој мери да негирају у потпуности сваку повезаност псалма са историјским догађајима.⁴³

Пол (М. J. Paul) је прихватао могућност да је псалм изворно био део церемоније устоличења цара, али оставља могућност и да је проузношен приликом јесењег празника, мада не прецизира који је празник у питању. Сматрао је да псалм можда одражава схватање по којем је цар био и култни званичник (свештеник), али у веома ограниченом смислу. То значи да је култна улога цара у Израиљу била много мања него што је то био случај са царевима других нација и држава древног библијског Оријента. Та изразита ограниченост царске улоге у званичном култу је навела поменутог аутора да псалм схвати као директни месијанско-пророчки исказ (мада се такав закључак, ипак, чини спорним).⁴⁴

in Israel's Worship, Michigan: Grand Rapids, 2004, 153; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 111.

⁴² Н. Н. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, 147–152.

⁴³ Leslie C. Allen сматра да се псалм може датирати у период давидовске монархије. Сматрао је да је повезивање псалма са устоличењем снажно посведочено садржајем. Божанска изрека из ст. 1 и 4 сигурно спада у контекст устоличења. Аллен је, ипак, дозвољавао могућност да псалм у целини можда није повезан са устоличењем него је једноставно ехо таквог обреда (уп. 2 Сам. 3, 18; 5, 2). Наведени аутор даје и доста сажете, али и корисне увиде у различите предлоге повезане са конструкцијом псалма. Leslie C. Allen, *нав. дело*, 111.

⁴⁴ М. J. Paul, ипак, истиче да мањи број научника прихвата Давидово ауторство псалма. Према њему, већина научника сматра да је ово порука коју свештеник или анонимни пророк упућује цару (највероватније Давиду). Када је у питању царско учешће у култу, сугерише се да је цар могао да приноси жртве свепаленице, односно оне које нису уношене у Светињу над светињама. То је била могућа граница учешћа цара у култу (2 Дн. 26, 16–18). Ово схватање је блиско ставу који је заступао R. de Vaux. Он сматра да су цареви вршили извесне свештене радње, али сматра да то није нужно доказ да је цар имао и свештеничко достојанство. Цар је вршио свештеничке дужно-

2.2.2. Псалм 110 – садржај и порука

Псалм се, готово сигурно, односи на давидовског монарха што је јасно већ и из самог наслова псалма (Пс. 110, 1а). Састоји се из пророштва (נבואה) из Пс. 110, 1б и коментара (Пс. 110, 2–3). Језик употребљен у овој текстуалној целини стилски и лексички је близак Пс. 45. У пророштву се цар позива да седне десно од Јахвеа. Тај позив сугерише да је пророштво изворно изговорено у дворском дворишту (уп. 1 Сам. 24, 10–11; 2 Сам. 15, 21). У Израиљу и другим културама древног библијског Оријента (пре свега у Египту и Ханану)⁴⁵ седење *са десне стране* сматрано је нарочитом чашћу (1 Цар. 2, 19; Пс. 80, 17. 18; 1 Мак. 10, 62–65). Могуће је да је престо, приликом устоличења давидовског владара, десно од ковчега савеза или храма. Вероватније је, ипак, да псалмиста просторну одредницу употребљава у метафоричком смислу. Таквом употребом се, заправо, истиче да Давидова владарска позиција, као и позиција његових наследника, не проишоду из њиховог сопственог права. Давид и давидити су *рејениши небеској Владара*, истинског Цара. Давид и давидити су заправо (или би требало да буду) земаљски посредници власти Небеског Владара. Ванредно је тежак навод о Јахвеовом *усиновљењу* цара (уп. Пс. 2, 7). Формулација подсећа на древнооријенталну деификацију императора који су сматрани *синовима Божијим* (или чак њиховим инкарнацијама). У Писму се, ипак, не може пронаћи довољно референци које би сугерисале на веровање у *божанско порекло цара*. Вероватније је да псалмиста рефлектује идеју да цар влада по божанском благовољењу. Коментар пророштва из ст. 1 дат је у ст. 2–3. Наведени искази гарантују испуњење наведеног пророштва обећавајући цару владавину над националним непријатељима. Употребљене су слике познате из других старозаветних примера (ИНав. 10, 24; Ис 51, 23). али и ширег древно-оријенталног окружења.⁴⁶ Јемац испуњења пророштва

сти само у изузетним случајевима. Пс. је, дакле, сведочанство да је израиљски цар у одређеном, веома ограниченом степену, био у положају свештеника. Ово мишљење је развио Ј. Р. М. van der Ploeg који ст. 4 повезује са *свешћим раиом*. То је у складу са Мелхиседековим благословом Авраама (Пост. 14, 19–20). Међутим, Мелхиседек је Авраама благословио по завршетку ратног похода, док се у Пс. 110 говори о будућим догађајима (уп. Пнз. 20, 2). М. Ј. Paul, „The Order of Melchizedek“ у *WTJ* 49 (1987), 196–198.200–202. О месијанском схватању псалма види: Е. Ј. Kissane, „The Interpretation of Psalm 110“ у *ITQ* 21 (1954), 106; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 116.

⁴⁵ У Рас Шарма текстовима цар Крт је назван *син Ела*. То је блиско формулацији псалма у верзији LXX. Свештеничко достојанство које се у псалму повезује са царем, на сличан начин се повезује са поменутиим царем Кртом у угаритској књижевности. Н. G. Jefferson, *нав. дело*, 152–156; М. Toulouse, *нав. дело*, 121. 123.

⁴⁶ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 115.

је Јахве који учествује у рату на страни свог изабраника. Споменут је *скиишар* (палица) као јасан симбол војног ауторитета (уп. Пс. 2, 9; Јер. 48, 17) и победе. Победа се приписује Јахвеу, што је у складу са израиљским схватањем свештеног рата (уп. Изл. 14, 13; 2 Дн. 20, 17; Ис. 7, 4–9). Тиме се не искључује војна активност израиљских трупа (уп. Пнз. 20, 4; Суд. 5, 2; 2 Сам. 5, 24), чија се бројност пореди са *росом* (רֹס) у *зору* (מִזְרָח). Царска војска је представљена као оруђе Јахвеове правовремене помоћи и моћи.

Није јасно да ли са ст. 4. почиње нова целина. Уколико се и ст. 4 односи на цара, јасно је да се цару приписује свештеничко достојанство, тако да се он ставља у позицију коју су заузимали древни ханански, египатски, асирски и феничански владари. Позивање на Мелхиседека, коме је Авраам дао десетак, могло је да има за циљ уздизање значаја свештеника изнад значаја националног родозачетника или легализовање праксе узимања десетка коју је успоставио (или обновио) Давид.⁴⁷ У прилог оваквом схватању можда говори и наглашавање божанске заклетве, јер је такво истицање у псалмима најчешће повезано управо са давидовском династијом (Пс. 89, 3–4.34–36; Пс. 132, 11; 2 Сам. 3, 9 уп. Пс. 89, 28–30; 2 Сам. 7, 13.15–16) чији су представници можда покушавали да узурпирају свештеничка права.⁴⁸ Уколико је овакво схватање тачно, сусрећемо се са јединственом референцом о улози цара као *свешћеника* (כֹהֵן) у контексту уздизања савеза којим Израил прераста у сакрално или свештеничко царство.⁴⁹ Предлагано је да је у псалму осликано Давидово уздизање на јерусалимски трон са кога су раније владали јевусејски цареви (који су имали и свештеничке прерогативе).

⁴⁷ Поменуто тумачење је служило и као основа за *йозно* датирање псалма, односно за његово смештање у хасмонејску еру. Иако су Хасмонејци избегавали да се прогласе свештеницима *йо реду Мелхиседека*, себе су називали свештеницима *Боја Свевишњеја*. Ова личност Старог Завета могла је да буде оправдање њихових тежњи ка световној власти и права на десетке народа. Чини се, ипак, да не постоји довољно разлога за позно датирање Псалма. М. Delcor, *нав. дело*, 124–125.

⁴⁸ Култна улога царева давидовске династије готово је сигурно потврђена библијским текстом. Овакав став су прихватили бројни научници, мада је већина сматрала да је царско учешће у култу било ограничено на нарочите прилике, односно празнике. Ако је улога цара у култу позадина Пс. 110, 4, пророштво је имало за циљ да буде, у општем смислу, обећање Давиду да његовим уздизањем на трон почиње нешто ново, нешто што ће наставити да постоји у трајном династијском праву давидита, праву које се настављало на царско-свештеничко право раније династије повезане са Мелхиседеком. С. Е. Armerding, „Were David's Sons Really Priests?“, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (ed. G. F. Hawthorne), Grand Rapids, Zondrevan, 1975, 75–86; De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, McGraw-Hill, 1961, 113–114.

⁴⁹ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 115.

Псалам Давидово уздизање представља као наставак постојеће (јевусејске) а не успостављање нове владавине. Јевусејски цар је сматран и свештеним посредником између Бога (Елиона) и народа, и ту позицију сада преузима Давид при чему *Свевишњи* постаје епитет Јахвеа. То је поступак којим се обезбеђује легитимитет *јерусалимском јахвизму*.⁵⁰ М. Ђ. Томасовић је сматрао да Емертон говори како псалам Мелхиседека представља као пример израиљском свештенству. У самом Емертоновом раду нема таквих мишљења.⁵¹

Друга могућност је да се ст. 4 односи на јевусејског свештеника Садока. Давид га, по заузимању Јерусалима (за које је можда и Садок био заслужан), поставља старешином над јахвистичким свештенством (са којим је можда био повезан брачним везама). Оправдање свог чина налази у древном предању о Мелхиседеку.⁵² Иако говори о (прво)свештенику Пс. 110, 4 не спомиње свештенослужење. Читалац псалма, насупрот томе, осећа ратни набој којим текст зрачи, а слике које псалмописац употребљава у сећање дозивају сцене *дана њева* (יָהוָה יְהוָה) *Јахвеовој* (уп. Јов. 20, 28; Плач 1, 12; 2, 1; Пс. 2, 5.12; 21, 9–10). Уколико се пророштво из ст. 4 односи на Садока, *милишанџина аџмосфера* из ст. 5–7 можда рефлектује *милишанџини аџекџи* (прво)свештеничке службе.⁵³

Божанска заштита описана у Пс. 110, 5 (уп. Пс. 16, 8; 121, 5) одговара почасној десној страни из Пс. 110, 1. Иако је употребљена другачија метафора, у оба случаја се наглашава идеја да је Јахве онај који даје победу изабраном (владару или народу).⁵⁴ Израиљски цар

⁵⁰ Контекст *лејализовања јерусалимској јахвизма* је Пост. 14 где се описује Мелхиседек као свештеник Јахвеа пре него као свештеник неког од божанстава бројног хананског пантеона. Авраам је био у подређеном ставу у односу на Мелхиседека. Истицањем те позиције Израиљци су подстицани да се и сами покоравају Мелхиседеку који влада у Јерусалиму, кроз Давида. Поједини аутори истичу да постоји контраст између тога што Авраам прима хлеб и вино од Мелхиседека, а истовремено одбија дарове које му нуде други владари. Овај контраст је схватан као илустрација Давидових поступака који нису били развијани у правцу општег синкретизма. Leslie C. Allen, *нав. дело*, 116.

⁵¹ Мирко Ђ. Томасовић, *нав. дело*, 21–22.

⁵² Уколико је то тачно, псалам се састоји из два дела која изговарају два наратора. Први део рефлектује слику Садока који поставља Давида на трон Јерусалима (признајући му право наследства древне јевусејске лозе). Други део описује сцену у којој Давид, као законити владар, поставља Садока за старешину израиљског свештенства тј. *свешџеника џо регу Мелхиседека*. М. Ј. Paul је одбацивао овакву могућност, али без јаких противаргумената. М. Ј. Paul, *нав. дело*, 199–200.

⁵³ О милитантном аспекту левитско-свештеничке службе види: Јован Благојевић, „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе“ у *Теолошки погледи* XLVI/1 (1/2103), 107–108.

⁵⁴ Бог, који је ставио јевусејско царство у руке Давида, даје снагу његовој власти и оружаним снагама. Приповедачу о Давидовим делима јасно је да је тајна Давидовог

је у сенци израиљског Бога, али је и у његовом заштитничком загрљају. Та мисао се додатно наглашава у ст. 7. Овај стих можда рефлектује ритуално испијање воде са Гихона којим се симболично показивало прихватање божанских благослова.⁵⁵ Постепено урушавање давидовске династије водило је схватању да је псалам богослужбени образац есхатолошких пророчанстава о месијанском цару. Тако Пс. 110, као и други царски псалми, постаје израз наде у обнову династије, обнову зајемчену божанским *заувек*. Тако схваћен, Пс. 110 је темељни документ израиљске месијанске наде. Ту месијанску наду наследиле су јудејска апокалиптика и христологија ране Цркве. Тајанствена личност Мелхиседека, било да се схвата као тип Давида или тип Садока, у јудејској апокалиптици и у новозаветној христологији, има изразите месијанске предзнаке и тумачи се по месијанском кључу. То је тема која заслужује засебно истраживање.

Литература:

на српском језику:

Благојевић, Ј. (2013), „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства у уједињеној монархији“, *Теолошки појаве* XLVI/2 (2/2103).

Благојевић, Ј. (2013), „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе“ у *Теолошки појаве* XLVI/1 (1/2103).

Томасовић, М. Ђ. (2004), *Мелхиседек и тајна свештенства Господа Исуса Христа*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Morison, M. A. i Braun, S. F., (2001) *Svetske Religije: Judaizam*, Beograd: Ćigoja.

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

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

успеха у томе што је Јахве са њим (2 Сам. 5, 10; 8, 6.14). У величанственој теофанији Бог делује у корист цара, против његових супарника (уп. Пс. 2, 5; 68, 21–22; Ав. 3, 13). Он царским жезлом крши моћ Давидових и националних противника (Пс. 110, 2). По неким мишљењима, оваква схватања су могла бити прототип развијен у учењу о *дану* (*ѓнева*) *Јахвеа* (уп. Ис. 13, 9; Соф. 2, 3). G. von Rad, *Old Testament Theology* (tr. D. M. G. Stalker); 2vols, New York: Harper, 1962–65, 2:119–125; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 117.

⁵⁵ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 117.

на енглеском језику:

1) периодика:

- Ackroyd, P. R. (1977), „The Chronicler as Exegete“ y *JSOT* 2.
- Anderson, C. E. (1903), „Who Was Melchizedek? – A Suggested Emendation of Gen. 14, 18“ y *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19, No. 3.
- Bartlett, J. R. (1968), „Zadok and his Successors at Jerusalem“ y *JTS* 19.
- Barton, G. A. (1934), „A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek“ y *JBL*, Vol. 53.
- Bowker, J. W. (1967), „Psalm CX“ y *VT* 17, Fasc. 1.
- Emerton, J. A. (1971), „Some false clues in the study of Genesis xiv“ y *VT* Vol. 21, Fasc 1.
- Emerton, J. A. (1971), „The Riddle of Genesis XIV“ y *VT*, Vol. 21, Fasc. 4.
- Gammie, J. G. (1971), „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“ y *JBL*, Vol. 90.
- Gaster, T. H. (1937), „Psalm 110“ y *JMUEOS* 21.
- Gerleman, G. (1981), „Psalm CX“ y *VT* 31, Fasc.1.
- Greenberg, M. (1950), „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“ y *JAOS* 70.
- Hardy, E. R. (1945), „The Date of Psalm 110“ y *JBL*, vol. 64.
- Hauer, Jr., C. E. (1963), „Who Was Zadok?“ y *JBL* 82.
- Jefferson, H. G. (1954), „Is Psalm 110 Canaanite?“ y *JBL* 73.
- Kissane, E. J. (1954), „The Interpretation of Psalm 110“ y *ITQ* 21.
- Paul, M. J. (1987), „The Order of Melchizedek“ y *WTJ* 49.
- Rowley, H. H. (1939), „Zadok and Nekustan“ y *JBL* 58.
- Shapiro, D. S. (1974), „Psalm 110“, *Bet Miqra* 57.
- Treves, M. (1965), „Two Acrostic Psalms“ y *VT* 15, Fasc. 1.

2) монографије, зборници, коментари:

- Allen, L. C. (2002), *Psalms 101–150* (WBC 21), Dallas: Word Incorporated.
- Armerding, C. E. (1975), „Were David's Sons Really Priests?“, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (ed. G. F. Hawthorne), Zondrevan: Grand Rapids.
- Astour, M. C. (1966), „Political and cosmic symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian sources“, *Biblical Motifs* (ed. A. Altmann), Cambridge, Mass.
- Bentzen, A. (1955), *King and Messiah*, London, Utterworth Press.

Cross, F. M. (1973), *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press Massachutes – London, Cambridge.

De Vaux, R. (1961), *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, McGraw-Hill, New York.

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

Eengell, I. (1967), *Studies in divine Kingship in the ancient Near East*, Oxford.

Goldingay, J. (1980), „The Patriarchs in Scripture and History“ у *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman), Leicester, IVP.

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* у SNTSMS, Cambridge, Cambridge UP.

Johnson, A. R. (1955), *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press.

Mettinger, T. N. D. (1976), *King and Messiah*, CWK Gleerup, Lund, (CBOITS 8).

Mowinckel, S. (2005), *Psalms in Israel's Worship*, Michigan: Grand Rapids.

Osborne, W. (1979), *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University.

Rehm, M. D. (1968), *Studies in the History of the Pre-Exilic Levites*, Diss., Harvard University.

Rooke, D. W. (2000), *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Clarendon Press.

Rowley, H. H. (1950), „Melchizedek and Zadok“, *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner) Tübingen, Mohr.

Rowley, H. H. (1967), *Worship in ancient Israel. Its forms and meaning*, London.

Von Rad, G. (1962–65), *Old Testament Theology* (tr. D. M. G. Stalker); 2 vols, Harper, New York.

3) интернет страница:

Magee, M. (2005), <http://www.askwhy.co.uk/awcnotes/cn-1/0060Nazarene.html>, 2005.

THE MELCHIZEDEK IN THE OLD TESTAMENT TRADITION

Jovan Blagojević

Biblical Culture Centre, Belgrade

***Summary:** The author investigates the development of the Melchizedek tradition. He first analyzes the present-day reconstructions of the 'historical' Melchizedek. In this respect, the author tackles the problem of consistency of Genesis 14, where we read about this character for the first time. After that, the author makes an attempt to determine the area where Melchizedek exercised his royal and priesthood duties. The author also focuses on the Old Testament tradition, especially on the Genesis 14 and Psalm 110. He reflects on the etymology of the name Melchizedek, he analyzes the relationship between Melchizedek and Abraham, he also explores the cult model practiced by Melchizedek in relation to the cult model practiced by Abraham. The author then turns to the possible background reconstruction of the Psalm 110, the circumstances that prevailed in its formation, as well as the various possibilities of text dating. The author finally tries to reconstruct the content of this Psalm, to get to the heart of its message, and to highlight the historical, eschatological and messianic meaning of the Biblical text.*

***Key words:** Melchizedek, Abraham, David, Zadok, El Elyon, Jahve, God of the Fathers, Jerusalem, Salem, king, priest.*