

Небојша Тумара

докторанд

Религија старозаветних патријараха — могућности и границе реконструкције?

Сажетак: Почев од А. Алта (Albrecht Alt), преко максимализма америчке и минимализма скандинавске школе, истраживање религије старозаветних патријараха и тезе везане за старозаветну религију настоје да изнађу компромис између археологије односно историје и текста Светог писма, мање или више успешно настојећи да измире своја верска предубеђења са модерним методолошким приступом који захтева наука. Овај рад настоји да прикаже пресек историје истраживања религије древног Израиља односно религије старозаветних патријараха, разматрајући пре свега најновији тренд академије која настоји да помоћу свеобухватне синтезе и ригорозног методолошког приступа наново преиспита питања везана за религију древног Израиља. Слика старозаветне религије се данас у великој мери разликује од оне коју су поставили пионири ове области и овде ћемо настојати да укажемо на који начин је питање старозаветног монотеизма од теолошког, постало питање антропологије, социологије, археологије и онога што у недостатку боље терминологије можемо назвати студије упоредне религије.

Кључне речи: религија старозаветних патријараха, библијски критицизам, хенотеизам, монотеизам, политеизам, ханански пантеон, *саја*, циклус прича.

Увод

Тема овог рада се односи на циклус прича о старозаветним патријарсима, питање њихове религије као и на модерни научни метод који настоји да чита текст Светог Писма Старога завета у светлу све бројнијих археолошких открића. Пре него што приступимо приказу историје модерног научног приступа истраживању старозаветне религије, потребно је обратити пажњу на две чињенице: Прва је везана за проблематику третирања библијског текста као материјалног извора а друга за употребу термина монотеизам.

Писци свете историје бележили су оно што су сматрали за истину, у исто време нудећи њену интерпретацију, користећи обично са великим умећем механизме који покрећу и оживљавају причу, било да се ради о следу догађаја који су испричани, драмским ефектима, миметичким моментима, психолошком разрадом, заплетом, стилем итд. Сви ови елементи које можемо назвати естетским и који се односе на приповедање приче, не представљају примарно интересовање ове студије. Оно што нас занима су морални, историјски, а пре свега теолошки елементи који су инкорпорирани у причама о патријарсима. На самом почетку анализе методолошки се сусрећемо са проблемом дефинисања термина *циклус њрича*.

Речници и приручници који се баве теоријом књижевности за термин циклус прича доносе различите, често супротстављене дефиниције. Ове дефиниције се пре свега односе на два приступа приликом проучавања проблема који термин ци-

клас прича подразумева. Први приступ се односи на могућност да се свака од прича у циклусу на основу датих параметара дефинише као самостална, док други указује на чињеницу да постоји један актер или фактор који те исте приче повезује у такозвани циклус.

Први приступ полемиче да за разлику од приче, новеле или романа, које имају унутрашњу кохерентност и које су производ једног аутора, циклус прича могу представљати спој различитих прича које представљају производ различитих аутора. Овакво разликовање својствено је пре свега Х. Гункелу (Hermann Gunkel), и његовом проучавању књижевних врста. Циклус прича о патријарсима, по дефиницији који доноси Гункел, сврстане су под категорију тзв. *Sagenkranz*, приче, која приповеда о древним херојима, које не претендују да буду хагиографске и које у себи поседују неке неодређене елементе истине. Ова дефиниција указује и на порекло израза циклус прича, који уствари представља превод грчког термина *Ελικός κύκλος*, који на старогрчком означава скуп епских прича о Тројанском рату.

Други приступ, који потенцира заједнички фактор који дате приче повезује у циклус, прави разлику између циклуса прича, које имају заједничког чиниоца и које су производ једног аутора или једне школе, и антологија, које представљају скуп засебних прича које не поседују унутрашњи елемент који их везује и које су производ сакупљачког жара. Оба ова приступа, одразила су се на проучавања онога што је названо *циклус прича о старозаветним патријарсима*.

Израз циклус прича је у употреби у два различита методолошка приступа који се баве причама о старозаветним патријарсима. По првом приступу, циклус прича представља део обимнијег опуса, тј. Књиге Постања и представља део троструког односно четвороструког ланца, који чини приче о Авраму, Исаку и Јакову (и Јосифу). Главни чинилац који дефинише циклус представља главни лик циклуса а не приповедача приче. Циклуси прича унутар прича о патријарсима поређани су линеарно и представљају историју неколико генерација. Разлике између циклуса по овом приступу произилазе из разлика која постоји између ликова старозаветних партијараха. Ове разлике стога не проистичу из литерарних особености сваког циклуса понаособ, те стога, по овом приступу приче о патријарсима представљају дело једног писца. Нехомогеност појединог циклуса објашњава се по Гункелу чињеницом да су поједине приче самосталне, будући да су као такве оформљене у периоду када су усмено преношене и да су тек касније, приликом записивања и редакције добиле особености биографске и историографске литературе. Исто тако, нехомогеност по питању редакције, објашњава се документарном хипотезом која претпоставља различите изворе који су утицали на композицију Петокњижја.

Други методолошки приступ претпоставља да су приче о Јакову независна композиција, која је тек касније, припојена кругу прича о патријарсима. Стога, разлике између циклуса прича о Јакову и оних о Авраму, Исаку и Јосифу, проистичу из чињенице да је овај циклус настао из извора који можемо именовати као литерарни круг, а који је био различит од оног који је произвео приче о осталим старозаветним патријарсима.¹

Материјални извори сведоче да приче о старозаветним патријарсима древног Израила у свом садашњем облику потичу из трећег века пре нове ере. Подаци које нам доносе породице старозаветног билијског текста, као превод седамдесеторице и библиотека из Кумрана, указују на врло минорне текстуалне разлике. Буду-

¹ Zeev Weisman. *From Jacob to Israel* (на јеврејском језику). The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem (1986): 37–57.

ћи да смо сужени информацијом коју пред нас постављају библијски манускрипти, свако померање границе која нас води нешто више од 2300 година уназад, представља плод хипотезе и спекулације.² Не можемо претпоставити са сигурношћу ранију историју ових прича, њихову форму, начин преношења, усмени извор итд. Међутим, оно што већ представља концензус у научном свету је гледиште да приче о патријарсима представљају традицију која се оформила пре вавилонског ропства, односно пре 586. године п.н.е.

Иако се идеја о некој врсти јединственог или једног Бога, може наћи међу религијским идејама древних и урођеничких народа, као конструкција модерног доба, израз монотеизам је кованица осамнаестог века, настао делом као производ додира европских истраживача са културом и религијом урођеника прекоокеанских земаља. Оптерећен антропоцентричним примесима белих колониста и истраживача новоосвојених светова, овај израз је неретко позитивно одређивао тековине западне културе у односу на остале које су схваћене као политеистичке и у исто време примитивне. Мисионари који су обично били у служби колонијалних сила, следећи сопствене предиспозиције, у идејама урођеничких народа, откривали су одређену веру у једног бога, створивши тако теорију о примитивном монотеизму, која је била посебно драга круговима теолога и која се по њима поклапала са библијским наративом по којем је политеизам уствари деградација примитивног монотеизма.

У секуларном миљеу рационалистичке европске мисли, израз монотеизам може да послужи као замена за све оно што би се могло дефинисати као религијска пракса и ритуали, који култивисаном Европљанину изгледају вулгарни, тако да је овај израз, као политички исправан почео да служи либералне теолошке а и политичке погледе, будући да нема додира са разнородном праксом религијских система који себе између осталог дефинишу и као монотеистички. Из тог разлога, израз монотеизам се не позива на било какву праксу нити ритуал те је из тог разлога делом одраз реторике. Даље, у двадесетом веку, у контексту свеопштег феномена секуларизације, монотеизам као идеологија критикован је због свог ексклузивизма те је осуђен као потенцијални иницијатор верског насиља.³

Из тог разлога, разнородне дефиниције и манипулације термином монотеизам у великој мери су утицале да се овај термин изолује из ширег религијског контекста те да поприми статус који сигурно никад није имао у древном Израилу, за који је исправна пракса, по свему судећи имала већи значај од димензије веровања или убеђења.⁴

Религија древног Израилља, религија патријараха и модерна научна истраживања

Модерна истраживања везана за религију патријараха почињу са А. Алтом (Albrecht Alt) и његовим есејом *Der Gott der Väter*.⁵ Користећи методу коју је пре њега покренуо Х. Гункел, и настављајући традицију свога учитеља Р. Китела (Rudolph

² Alan R. Millard, „Methods of Studying the Patriarchal Narratives as Ancient Texts”, in A.R. Millard and D.J. Wiseman, eds., *Essays on the Patriarchal Narratives*. Leicester: IVP (1980): 43–58.

³ Погледај нпр: Jan Asman. *Monoteizam i jezik nasilja* (Prev: Dejan Aničić). Loznica: Karpos 2009.

⁴ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism, Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University Press (2001): 10–12.

⁵ Albrecht Alt. *Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III*, 12 Stuttgart: Kohlhammer (1929). О значају lika и дела А. Алта погледај даље: William F. Albright. „Albrecht Alt.” *Journal of Biblical Literature* 75.3 (1956): 169–173; Frank Moore Cross. „Yahweh and the God of the Patriarchs.” *The Harvard Theological Review*, 55.4 (1962): 225–259.

Kittel), Алт је настојао да ослободи циклус прича о патријарсима секундарних, у овом случају јахвистичких додатака, претпостављајући да је орална традиција ових прича била формирана и пре него што је попримила свој писани облик, не рефлектујући, чак ни у својој оралној форми религијски миље у којем је настала. Алт је посебну пажњу посветио ономе што он дефинише као *религија доја Ела*, коју су древни Израјлици затекли приликом продора у Ханан. Даље, Алт анализира епитете у којима је дожанство идентификовано са именом једног од патријараха, а које он назива *дојови оцаца*, који представљају дожанства која почетно нису имали било какве везе са патријарсима а који су касније, постали дожанства одређене породице или калана, на вештачки начин повезана са именима патријараха, да би се касније инкорпорирали и идентификовали са Богом Јахвеом. Тако, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם — *Бој Аврамов*, אֱלֹהֵי יִצְחָק — *Сирах Исаков* и אֱלֹהֵי יַעֲקֹב — *Сирах Јаковљев*, инкорпорирани у אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב — *Бој Аврамов, Бој Исаков и Бој Јаковљев* односно како тврди Изл 3. 13–15, припојени су каснијој јахвистичкој вери древног Израјла. Алт даље анализира религију патријараха, и закључује да дожанство отаца није било везано за одређено светилиште, него је одређено именом патријарха са којим је имало посебан однос, односно који је уједно био и оснивач култа. Тако бог отаца није дожанство које је везано за одређену географску област него представља дожанство клана односно социјалне групе.

Педесетих година прошлог века, главна карактеристика студија циклуса прича о старозавеним патријарсима односила се на историјску позадину другог миленијума пре нове ере. Бројна археолошка истраживања, осветлила су историјски период Аврама, Исака и Јакова, више него било који други библијски период. Историја патријараха везивана је са великом културном синтезом која је прозвана *Период Амарне*, и која је смештена у 15–14. век п.н.е., период у којем се одиграла тзв. *моноистичка кристализација*.⁶ Као реакција на интезивна археолошка истраживања, развила су се два пола мишљења везана за историчност приче о патријарсима односно историчност Старог завета уопште.

Са једне стране овог пола, налази се оно што би могли дефинисати као америчка библијска школа, коју је основао В. Ф. Олбрајт (William Foxwell Albright), а која настоји да помири археологију и Библију. Насупрот максимализму Олбрајта, на супротном полу се налази минимализам Т. Л. Томсона (Thomas L. Thompson), који полази пре свега од критике америчке школе.

В. Ф. Олбрајт је по речима његовог ученика Д. Н. Фридмана (David Noel Freedman), пре свега био историчар религије, односно историчар древне религије Израјла, иако је Олбрајт свој позив и интересовање дефинисао инклузивним именом *оријенталиста*.⁷ Научна кућа коју је Олбрајт саградио, и број његових ученика у које спадају поменути Д. Н. Фридмана, Г. Е. Рајт (George Ernest Wright), Ф. М. Крос (Frank Moore Cross), Р. Е. Браун (Raymond Edward Brown), чине читаву школу мишљења која се назива америчка, а која настоји да исконструише склад између археологије и Библије, налазећи ослонац пре свега у теолошким круговима јеврејских, католичких и протестантских семинара.

Централна тема читавог Олбрајтовог опуса представља питање еволуције старозаветног монотеизма. За разлику од Ј. Велхаусена (Julius Wellhausen), који је употребио еволуционистичку шему и сматрао да се религија древног Израјла развила од анимизма до етичког монотеизма, Олбрајт, иако почетке монотеизма

⁶ Cyrus H. Gordon, „The Patriarchal Age.” *Journal of Bible and Religion* 21.4 (1953): 238.

⁷ James E. Wright, „W.F. Albright’s Vision of Israelite Religion.” *Near Eastern Archeology* 65.1 (2002): 63–68.

налази у космичким митовима о врховним боговима древног Вавилона и Египта, као и у соларном култу египатског фараона Ахенатопа IV, не одступајући од традиционалних погледа, одистински монотеизам везује за старозаветне патријарахе, где, слично апостолу Павлу у Рим 4, патријарха Аврама сматра за родоначелника монотеистичке мисије, док је пророк Мојсије по њему, ултимативни представник монотеизма. Слично, Нови Завет и хришћанску веру, Олбрајт сматра за кулминацију вере древног Израиља или бар монотеизма старозаветних пророка, игноришући тако разнолике верске покрете јудаизма у периоду другог храма. Иако је настојао да повеже културолошки древни Израиљ и његове суседе, Олбрајт је увек настојао да истакне супериорност и јединственост јеврејске мисије, односно традиције и културе старозаветног Израиља, користећи често пежоративне изразе у опису онога што је он сматрао за хананску верску праксу.⁸ Као потомак методистичких мисионара, са стриктним погледом на морал и веру, одрастао на *Књизи Дисциплина* методистичке цркве, не чуди што се Олбрајт идентификовао са јахвистичком моралношћу књиге Поновљених закона, где одистински јахвисти представљају претходнике методиста Олбрајтовог времена.⁹ Слично, пророчки покрет по Олбрајту није представљао нову фазу у развоју древног јудаизма него реформистички покрет, односно катарзу, која је позивала на повратак одистинском Мојсијевом монотеизму.¹⁰ У визију Олбрајта, оно што он назива монотеизам од Мојсија до Езре представља уствари монолитни блок идеја и мишљења. Било би занимљиво даље анализирати у којој је мери мит о протестанту беле расе који је доминирао америчком културом до педесетих година прошлог века утицао на ставове америчке конзервативне академије чији је типичан представник без сумње био и Олбрајт.

Олбрајтови ученици су даље разрађивали претпоставке свога учитеља. Ф. М. Крос у збирци раније објављених или модификованих есеја, под насловом *Ханански мити и хебрејска епика*, разматра развитак религије старозаветног Израиља, где нит која спаја читаво штиво представља анализу тензије која постоји између митских и историјских елемената старозаветне религије.¹¹ Анализирајући поједине теме и изразе старозаветног текста, Крос настоји да издвоји оне елементе који потичу из хананске митске прошлости. Конзервативизам Олбрајтове школе се код Кроса огледа у чињеници да прихвата без резерве устаљену хронологију старозаветних догађаја, сматрајући да је монолатрија присутна у Израиљу пре монархије а да су старозаветни пророци иступали пре свега против синкретизма јахвизма са елементима хананске религије. Оно што нас посебно интересује овом приликом је Кросова визија религије патријараха. Модификујући Алтове ставове, Крос сматра да иницијална фаза религије древног Израиља представља веровање у бога заштитника који је везан за имена старозаветних патријараха и бога Ела, родоначелника старохананског пантеона, творца неба и земље. Бог Јахве је пре свега наследник култа религије бога Ела, где његова историјска улога у вођењу изабраног народа представља наслеђе личног савеза сваког од старозаветних патријараха понаособ.¹² Бог Јахве се открио Мојсију, он је води Израиљ кроз освајачке ратове и из-

⁸ William F. Albright. *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*. NY: Doubleday Anchor Books. (1957, репринт издања из 1940): 230–236.

⁹ J.E. Wright, „W. F. Albright's Vision of Israelite Religion” (2002): 65.

¹⁰ W.F. Albright. *From the Stone Age to Christianity* (1957, репринт издања из 1940): 314–333.

¹¹ Frank Moore Cross. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

¹² *Ibid.* стр. 89, 182–183.

вео га из египатског ропства. Култ бога Јахвеа и централно светилиште овог бога, било је оно што је ујединило лигу дванаест племена приликом инвазије у Ханан.¹³

Супротстављена школа мишљења везана је за име горе поменутог научника Томаса Томсона, који иако сам америчког порекла своју научну каријеру везује за Универзитет у Копенхагену, тако да се ова школа мишљења може назвати и копенхагенска. Формативна студија професора Томсона, *Историјачности нараштва о патријарсима*,¹⁴ заједно са књигом Џ. В. Сетерса (John Van Seters), *Аврам у историји и традицији*,¹⁵ представљају кулминацију незадовољства одређених научних кругова са тадашњим концензусом, који се мање више односио на Олбрајта и његову школу, као и на публикације Е. А. Спајсера (Ephraim Avigdor Speiser), Џ. Гордона (Cyrus Gordon) и Џ. Брајта (John Bright). По овом концензусу, археологија иако нам не може директно потврдити постојање патријараха Аврама, Исака и Јакова, она може потврдити да су ове приче настале у миљеу који одговара другом миленијуму пре нове ере. На ово указују бројна лична имена, топоними, описани обичаји, друштвена пракса као и религијске идеје, који су забележени у Књизи Постања. Томсонова студија је довела у питање устаљене каноне научног мишљења који су се односили на старозаветну праисторију тако да се Олбрајтова школа мишљења никада није потпуно опоравила од критике коју јој је упутио Томсон. Даље, следећи тезу постављену још осамдесетих година прошлог века, у студији *Библија у историји, како њени сиварају прошлости*, која је за америчко тржиште преименована у *Мишска прошлости: библијска археологија и миш о Израилу*, Томсон поставља тезу по којој је библијски текст скоро у потпуности настао у периоду од 5–2. века п.н.е.¹⁶

Томсон разрађује тезу коју је поставио још раније у делу *Историјачности нараштва о патријарсима*, сматрајући да библијски наратив не мора да поседује било какву историјску вредност да би био истинит. Томсон овом тезом још једном иступа против Олбрајтове школе мишљења, која управо у скоро хистеричној употреби археолошког материјала настоји да оправда и понекад исконструише историчност догађаја везаних за старозаветну историју. По Томсону, вера Израила је пре свега одговор наде у Бога у датој историјској ситуацији, која се састоји у стварању фиктивне слике прошлости која би изразила тренутну наду односно очекивања садашњице. Нада садашњице се потврђује стварањем прошлости која се потврђује у садашњости. Верник тако губи потребу да оправда историчност одређених догађаја библијског наратива, будући да Библија представља откривење вере Израила која се одражава у замишљеном приказу прошлих догађаја.

Позиције Томсона су подложне критици на исти начин као и позиције Олбрајтове школе. Теза да вера садашњице креира фиктивне ликове прошлости да би се потврдила не решава питање на који начин Томсонова вера садашњице бира да креира одређене ликове прошлости? Зашто писац из периода изласка из египатског ропства и освајања Ханана, периода када се остварило Божије обећање патријарсима, бира да своју веру потврди креирајући ликове старозаветних патријараха којима је Бог дао обећање да ће наследити Свету земљу? Зашто Аврам, Исак и Јаков? Зашто само три патријарха, а не више њих?

¹³ Упореди са: Frank Moore Cross. „Yahweh and the God of the Patriarchs.” *The Harvard Theological Review* 55.4 (1962): 225–259.

¹⁴ Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives, The Quest for the Historical Abraham*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1974.

¹⁵ John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*. Yale University Press, 1975.

¹⁶ Thomas L. Thompson. *The Bible in History: How Writers Create a Past*. Pimlico, 1999. Америчко издање: *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York: Basic Books, 1999.

Расправа о односу између вере и историје није била резервисана само за научнике (америчког) енглеског говорног подручја. У Европи, Г. фон Рад (Gerhard von Rad), у *Теолојији Старој завети*, студији која, за разлику од наслова односи више на историју религије древног Израила, поставља тезу о две историје, једну која функционише у концептима вере и другу која се односи на употребу критичног научног историјског апарата.

Најстарији облик историје о патријарсима, по фон Раду, налази се у првој реченици старог креда у Понз 26. 5–9, молитви која се изговарала када би се први плодови земље принели у светињу. Арамејац којег помињу ови стихови је наравно патријарх Јаков, и у древно времена ови делови свете историје су по фон Раду рецитовани као својеврсно исповедање вере. Између ове кратке формулације и крајњег облика приче о патријарсима какав се данас налази у Књизи Постања, налази се велики број фаза у историји преноса традиције, од којих се само главне фазе могу реконструисати. Материјал који се односи на оно што смо дефинисали као циклус прича о патријарсима, потиче од различитих група и са различитих локалитета, који су у почетку имали само ограничен и локални значај. Тако, циклус прича о Јакову везан је за место култа у Ветиљу, Сихему и Фануилу, док су оне које се односе на Исака и Аврама везане за Вирсавеју и Мамрију. Иако по фон Раду, не треба сумњати у постојање историјских личности које су носиле име Аврам, Исак и Јаков, данашњи материјал који је о њима сачуван у Светом Писму не може послужити као биографија нити нам могу помоћи да датирамо време живота старозаветних патријараха. Јахвистички редактор је онај који приповеда искуство родоначелника Израила, али он то не ради са позиција религије отаца, него анахроно, инкорпорирајући материјал о њима у своје време, разматрајући њихове поступке у светлу свога схватања односа бога Јахвеа и светог народа, правећи од патријараха на тај начин своје савременике. Као и Гункел, фон Рад користи израз *saia* да би описао приче о патријарсима. По његовој дефиницији, *saia* не представља производ фантазије, него књижевну врсту, коју су разни народи користили да би описали своју првобитну историју, без претензије да одговоре модерним захтевима историјске методе. Обично везана за историјски период који је претходи држави, *saia* садржи нешто слично историјској младости неког народа, који је још увек ослобођен историјског начина размишљања, те разноликошћу описа догађаја, садржи много више од оног што би садржала историјска рефлексија. *Saia*, у својој првобитној фази сигурно је садржала и историјске чињенице, које даље нису остављене у својој сировој форми, него су прерађене преко призме вере каснијег приповедача или интерпретатора. Ово не значи да су ови ликови и традиције везане за њих ништа друго него касније пројекције народне вере у ранији период. Пре ће бити да овај материјал није лежао нетакнут у архиву, него је прерађен и битно проширен бивајући преношен кроз векове. *Saia* тако одражава историјско искуство одређене заједнице које се протеже у време приповедача. Тако, сусрет Јакова са анђелима описан у Пост 32. 22–32, представља сведока прошлости и потпуно савремено дело Бога, будући да је тадашњи Израил препознао нешто од свог личног односа са Богом у ономе што је Јаков искусио пре тога. Тако је *saia*, поред тога што је сведок прошлости, у исто време и потпуно савремен Божији чин. У древном Израилу, вера је била главни покретач у стварању *saia*. Иако су неке од *saia* имале потпуно другачију, често врло проблематичну, иницијалну карактеристику, у својој завршној фази оне су инкорпориране и тумачене у контексту вере. За фон Рада, Библија тако не представља нити књижевно нити историјско дело, него пре свега исповедање вере одређене заједнице.

Последњих година, студије на тему религије патријараха односно древног Израиља указале су на могућност свеобухватне синтезе комбиноване са ригорозним методолошким приступом и приступом ослобођеном теолошких предиспозиција који може да комуницира са широм академском заједницом. Овде пре свега имамо у виду студије Р. Алберца (Rainer Albertz), З. Зевита (Ziony Zevit) и М.С. Смита (Mark S. Smith).¹⁷ Ове студије које претендују да буду интердисциплинарне обично комбинују читање библијског текста са археолошким и епиграфским налазима као и са студијама компаративне религије, социологије и антропологије. Занимљиво је да ове студије, наново критички преиспитују методолошку оправданост што се тиче коришћења устаљене терминологије те постављају нове дефиниције за појмове који су се код ранијих научника узимале као дате.¹⁸ Свака од ових студија, настоји да на својеврстан начин разради методологију која се односи на читање материјалних остатака, поготово археолошких налаза који су могли да буду повезани са одређеном верском праксом и који су представљали предмет култа.

Тако нпр. Р. Алберц (Rainer Albertz), у свом обимном енциклопедијском делу од два тома, који анализира период од доба патријараха до вавилонског ропства и од вавилонског ропства до хеленистичког доба, разматра религијску праксу односно ритуал у контексту социјалних и политичких околности, удаљујући се тако од студија које конструишу оно што се обично назива старозаветна теологија. Комбинујући историју религије са социолошким истраживањима, Алберца занима религијски свет града као и села односно породице, клана и групе. Фаворизујући библијски текст у односу на археолошке налазе, Алберц реконструише древну религију Израиља, делећи је у три периода. Први период представља супстратум јавистичке религије патријараха, потом религија ослобођења групе која је изашла из египатског ропства и на крају религија племенске алијансе пре формирања државе.

Горе поменута интердисциплинарна студија професора Зевита поставила је нове параметре што се тиче религије старозаветног Израиља у периоду гвозденог доба (1200–586. године п.н.е.). На основу интерпретације текстуалних и материјалних налаза Зевит поставља радну тезу да древни Израиљци ни на који начин нису могли да потекну од локалне хананске популације. На овај начин он јасно изражава свој став што се тиче историчности библијске презентације историје древног Израиља. Даље, анализирајући различите манифестације религијске праксе које су биле у оптицају у древном Израиљу, Зевит закључује да је унутар динамичног света израиљских религија опстајао разнородни свет вере и религијске праксе са различитим локалним варијацијама, и култом посвећеном различитим боговима и богињама. Толеранција је оно што карактерише ове различите религије Израиља, а археолошки материјал не може потврдити да је град Јерусалим имао посебан односно централни култни статус. Даље, Зевит аргументује да је бог Јахве обојаван у својим различитим манифестацијама, као главно божанство израиљских племена, заузимајући у њиховом пантеону исто место као и Кос код Едомљана, Кемош код Моабљана и Бал у својим различитим манифестацијама у феничанским и сириј-

¹⁷ Rainer Albertz. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Volume I: *From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Volume II: *From the Exile to the Maccabees*, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994; Ziony Zevit. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*. New York: Continuum, 2001; Mark S. Smith. *The Origins of the Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University, 2001.

¹⁸ Зевит тако преиспитује термин религија/религије древног Израиља, док М. Смит спекулише о појмовима монотеизам/политеизам у контексту Библије. Погледај: Z. Zevit, *The Religions in Ancient Israel* (2001): 15; M.S. Smith. *The Origin of Biblical Monotheism* (2001): 150–178.

ским градовима гвозденог доба, док је култ осталих богова међу племенима Израиља одговарао племенској односно кланској припадности.¹⁹

Док је проф. Зевит настојао да изгради опус енциклопедијског карактера, М. С. Смит у свом делу *Порекло библијског моноџеизма: Полиџеистичко порекло Израиља и њихови из Угарита*, разматра порекло монотеизма карактеристичног за Израиљ у културном контексту западно семитског политеизма, односно текстуалних налаза из Угарита.²⁰ Анализирајући изразе *полиџеизам* и *моноџеизам* као вештачке творевине модерних времена, Смит закључује да ови изрази не могу послужити да опишу сву комплексност веровања древних времена, те са овом поставком изнетом на самом почетку расправе на неки начин позива на преиспитивање читаве научне терминологије. У том духу Смит приказује на који начин политеизам који се налази у текстовима Угарита може о божанству да говори у духу реторике монотеизма. Слично генералном научном концензусу, Смит закључује да су у древном Израиљу постојали разнородни политеизми, те да је бог Ел био божанство Израиљаца које је везано са периодом изласка из египатског ропства, док је бог Јахве који се касније појавио, у себе инкорпорирао и карактеристике бога Ела. Оно што студију Смита одваја од студија које су се бавиле истом тематиком је теза да монотеизам древног Израиља не представља нову фазу у еволуцији религијских идеја него реторику која је скројена како би описала издвојен однос изабраног народа и бога Јахвеа. На појаву монотеизма су по Смиту утицали историјски услови као промене у јудејском друштву тј. распад родовског система, асиријски империјализам, пропаст политичког система Јудеје и прогон. Нови друштвено историјски услови у којима су се распале раније родовске и политичке везе условиле су појаву монотеистичке реторике.²¹

Неке од студија скоријег датума, следећи тренутни тренд академије, усмериле су своје интересовање ка маргиналним групама библијских времена, тако да што се старозаветне религије тиче, настоје да археолошки материјал анализирају у светлу проучавања фолк религије, односно религијску праксу неписмених слојева друштва, мањих заједница које су опстајале далеко од бирократског и верског центра Јерусалима као и религиозности жена. Ово су скоро популарна издања која се баве студијама о богињи Аштери као нпр. студија професора В.Г. Девера: *Да ли је Бој имао жену? Археологија и фолк религија у древног Израиљу*.²² Или пак студије које у светлу феминистичких студија настоје да прате женски принцип који се одвојио од монотеистичког и мушког божанства и наставио да живи у теолошки либералном јеврејском мистицизму.

Могућност/немогућност реконструкције религије старозаветних патријараха

Можемо закључити да је теза о постојању политеистичке прошлости древног Израиља оно што се у научним круговима скоро и не доводи у питање. Данас је постало јасно да је у периоду пре вавилонског ропства, религијска пракса као што је култ богиње Аштере, жртвовање деце, ритуална проституција, некромантија итд.,

¹⁹ Десето поглавље доноси приказ онога што Зевит назива *религије Израиља* и представља сажетак раније изнетих теза: Z. Zevit. *The Religion of Ancient Israel* (2001): 611–691.

²⁰ Погледај фн. др. 26.

²¹ Mark S Smith. *The Origins of the Biblical Monotheism* (2001): 162–178.

²² William G. Dever. *Did God Have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids\ Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

била део религиозности древног Израиља. Ова религијска прошлост оставила је трага у редовима библијског текста, које библијски писац или крајњи редактор не поставља нужно у конфликтан однос са исказима које би могли дефинисати као монотеистички.

Из библијског текста произилази да је идеја монотеизма јасно дефинисан са 7. односно 6. веком п.н.е. те да представља феномен који се постепено развијао. Стога, политеистичка прошлост Израиља, односно религијске идеје које су биле у оптицају у времену око 1200–800. године п.н.е., што одговара периоду Гвозденог доба I, по свему судећи имају више тога заједноског са религијском сликом света околних тзв. хананских народа, односно са идејама израженим у текстовима из Угарита који потичу из 1350–1150. године п.н.е., него са религијским идејама које су се развиле у Израиљу у периоду од 800–200. године п.н.е., а које су дефинисане као монотеистичке. Пророци Старог завета јасно су изrekli да се религија народа Израиља, мало разликовала од религије хананске популације. Синајски наратив, који је настао у периоду монархије односно после ње, осликава дугу борбу Израиља да себе схвати као изабрани и свети народ, у служби једног јединог Бога.

Тако, реконструкција хананског пантеона, која може да нам условно представи свет религијских идеја старозаветних патријараха, показује да је бог Ел заједно са Аштером био врховно божанство, које је са својих 70 синова владало народима света. Сваки од ових синова је био поштован у одређеној области. Делови библијске поезије, који својим архаичним језиком сведоче да представљају уједно и најстарију традицију светог текста, указују да је бог Јахве живео негде на југу, у пределу који се назива Сеир или Теман. По свему судећи, по традицији која је старија од приче о Изласку, божија планина која је названа Синајска гора или Фаран али још увек не и Хорев, била је на географској територији која данас одговара југу Саудијског полуострва. Бог Јахве је тако из свог јужног дома ушао у Ханан: *О Јахве, када си дошао из Сеира, када си марширао из њоља Едома, њресла се земља и небо је лило и облаци су воду лили, њланине су се расћојиле њред Јахвеом, овај Синај, њред Јахвеом, доћом Израиља.*²³

У Ханану се како се претпоставља, ово божанство сусрело са култом бога Ела који је обожаван као Ел Шадаји. На који начин је дошло до спајања ова два божанства и на који начин, када и са којих предиспозиција се Израил преобратио у оно што је дефинисано као монотеизам, питање је на које наука даје одговоре који се међусобно разликују само у нијансама. По свему судећи нешто слично хенотеизму, како га је дефинисао М. Мула (Max Müller), који није искључивао постојање других богова, религијски је облик који се може наслутити на страницама Библије и потврдити анализом археолошких налаза.²⁴

Текстуална критика библијског текста указује на још један проблем везан за ово питање, будћи да је на неким местима, библијски редактор, који је у исто време био и преписивач библијског текста, настојао да се ограда од оних места библијског текста који нису одговарали његовим теолошким позицијама. Редактор/преписивач је себи дао за право да помоћу дрисања, додавања и промене значења одређених речи или израза, мења библијски текст како би га прилагодио својим теолошким позицијама. Овај процес указује на флуидност библијског текста као и на

²³ Суд 5. 4–5. Упореди са Хаб 3. 3; Понз 33. 2.

²⁴ О овоме погледај детаљније: Kurt L. Noll, *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction*. Continuum (2002): 54–55, 123; Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Eerdmans Publishing, 2002; Idem. *The Origins of Biblical Monotheism*, 2001.

чињеницу да је његова важност била другоразредног карактера у односу на теолошке предиспозиције редактора/преписивача.

Овај феномен је присутан код већине сведока библијског текста, тако да се може наћи како у масори тако и у свицима са Мртвог мора. Јеврејски *Vorlage* древних превода старозаветног текста такође сведочи о овом феномену, као и самарићанска библија. Без обзира, поређење свих сведока библијског текста указује да је до промене дошло, али реконструкција онога што би могли назвати првобитна верзија ипак представља, како примећује Е. Тов (Emanuel Tov), субјективни суд.²⁵ Не можемо закључити коју методу је користио редактор/преписивач када је мењао библијски текст. Самарићанска библија је константна по овом питању, тако да између осталог, на местима у којима се у масори појављује име града Јерусалима замењује именом планине Геризим, док масоретски текст показује да су библијском редактуру/преписивачу појединих књига сметао теофорни наставак личних имена који се састојао од именице בלע, која је указивала на посебну повезаност носиоца имена са кананским божанством Баалом, мењао исти у בלע, који се може превести као *срамошћа*.²⁶ Слично, масоретски текст у Понз 32. 8–9, доноси следећи исказ:

בְּהַחֲלֵיוֹ עֲלִיּוֹ גֹיִם בְּהַפְרִיזוּ בְּנֵי אֲדָם יַצַּב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

Када је Свевишњи (Елион) доделио народима њихово наслеђе, када је поделио синове људске, поставио је границе народима по броју синова Израиљевих.

По свему судећи, овим исказом, масора иступа против теолошке слике света која је сачувана у Кумрану (4QDt^q), односно у неким од рукописа превода LXX, где уместо масоретског בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, стоји בְּנֵי אֵל односно υἱῶν Θεοῦ — (*по броју*) *синова Божијих (Ел)*. Акила на овом месту доноси алтернативно читање ἀγγέλων Θεοῦ — (*по броју*) *анђела Божијих*. Теолошка слика против које иступа масора, а која је сачувана у ранијим верзијама библијског текста, које бележи Кумран и LXX, своди се на мит да је Елион односно Свевишњи или бог Ел, поставио границе народима света по броју својих синова. Сваком народу додељено је божанство, док је Јаков тј. Израиљ припао богу Јахвеу, који је по крњој слици старојеврејског пантеона био син бога Ела а који се касније изједначио са њим.²⁷ Исто тако на осталим местима, пре свега у поетском исказу као нпр. у Пс 29; 82; 89. 7 итд. масора доноси остатке митске слике света коју одбацује и са којом полемише.

Поменути М. Мула, један од оснивача упоредне религије као научне дисциплине, дефинисао је мит као болест језика. По њему, мит се јавио услед недостатака апстрактних именица или неутралног рода у древним језицима, тако да су антропоморфне фигуре говора ових језика узете као буквалне. Последица овог је била да су привидни феномени схваћени као свесни и тако обојени.²⁸ Да је митологија болест језика, сведочи и старозаветни јеврејски језик. Услед недостатка асирског квадратног писма, на којем је сачуван масоретски текст, да графички обележи разлику између личних и заједничких именица, велики број личних имена богова, као врста прежитка, остао је сачуван, поготову тамо, можемо претпоставити, где

²⁵ Emanuel Tov. *The Textual Criticism of the Bible an Introduction*. Jerusalem (на јеврејском језику). Mosad Bialik (1997): 209.

²⁶ Могу се упоредити имена која су у 1Сам и 2Сам измењена по овом принципу, са онима која се налазе у 1Дн и 2 Дн, а која су задржала свој оригинални облик. Иако млађе, књиге 1Дн и 2Дн су сачувале ранију варијанту ових имена и говоре о ставу крајњег преписивача/редактора према овој традицији, а не писца.

²⁷ О овом погледати детаљније Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*. (2001): 48–49; E. Tov. *The Textual Criticism of the Bible an Introduction*. Jerusalem. (1997): 210–211.

²⁸ Robert A. Segal. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP (2004): 20.

се семантичко значење имена богова поклапа са неком од именица јеврејског језика. Тако нпр. име бога *Баала*, означава и *יוסיודארא*, *власника*, *сујуруја* итд., име бога *Моџа* је друго име за *смрџ*, име бога *Јам* је именица која означава и *море*, *Рехем* је *мајџерица* итд. Поставља се питање у којој мери су преписивачи/редактори били свесни овог двоструког значења појединих места светог текста и да ли они сведоче да се већ код задњих преписивача/редактора светог текста десио управо обрнут процес, где је језик који је забележио мит излечен од своје болести и наново постављен у своје демитологизовано семантичко значење. Код преводиоца светог текста овде није било сумње. *Моџ* је само *смрџ*, *рехем* је *мајџерица*, *левијаџан* је *водена неман*, *јам* је *море* итд. Лична односно колективна именица *Баал/џаал*, имала је другачији третман, будући да је могла да поред бога Баала односно Хадада, бога чије име су смели да изговоре само представници свештеничке касте, могло да обележи било које божанство локалног карактера које је представљено у свом култном облику. Зато се може претпоставити да је ова још увек жива пракса односно веровање у разне *џаалим* (јев. пл. од *џаал*) била актуелна и у средини у којој је деловао крајњи редактор/преписивач одређених библијских књига, који је управо из тог разлога нашао за сходно да интервенише и промени имена која у себи садрже овај теофорни наставак.

Традиција о патријарху Јакову у Ген 49. 25, сачувала је формулу коју можемо подвести под категорију прежитка и која сведочи о предиспозицији како онога ко је ову формулу изрекао односно записао тако и код оног ко је ову формулу сачувао у облику који нам доноси масора:

מאל אביד ויעזרה, ואת שדי ויברכה
ברכת שמים מעל, ברכת תהום רבצת תחת
ברכת שדים, ורחם

*Са Бојом оца џвоја који ће џе џомоћи и свемојћим који ће џе џлајословиџи
џлајословом неџа одоџо и џлајословом бездана који лежи доле
џлајословом дојки и мајџерице.*

Традиција коју доноси LXX разликује се пре свега у читању првог дела стиха који у преводу по свему судећи чита оргинални *Vorlage* јеврејског текста, који можемо реконструисати као וְשַׁדַּי — *Ел Шадаи*, те први део стиха превести: *Бој оца џвој ће џи џомоћи и Бој Свемојћи (Ел Шадаи) ће џе џлајословиџи*, где се Бог отаца, који се помиње у првом делу стиха изједначава са Ел Шадаи. На овом месту, други део стиха указује на неку врсту култне формуле која по свему судећи алудира на плодност, где се *Свемојћи (Шадаи)* повезује са *дојкама (џадаим)*, а именица *мајџерица (рахам)* са супругом бога Ела чије је име било *Рахмаи* или Милостива, и која је била догиња мајка хананског пантеона.²⁹

Видимо да само један стих из циклуса приче о патријарсима, ако га сагледамо у светлу горе поменуте теорије о миту као болести језика, може пред нас васкрснути читаву слику кананског пантеона.

Да ли можемо претпоставити да традиција о Јакову која је сачувала велики број прежитака које је преко описа култа, култних формула и теолошких идеја, указује да се управо код овог, најмлађег старозаветног патријарха, сачувала традиција која је старија од оне приказане код Аврама и Исака или је различит скупу религијских идеја опстајао заједно један поред другог? Да ли је библијски писац настајао да уједини традиције које су географски потицале са различитих места (сада

²⁹ F. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs*. (1962): 246, фн. бр. 98.

већ уједињеног) царства, настојећи да створи синтезу између различитих теолошких поставки југа и севера односно Јудеје и Израиља? Да ли традиција о патријарху Јакову — Израиљу одражава старију верску праксу и старије идеје или само указује на чињеницу да у време када су ове приче спојене у целину која приповеда о наследницима Аврама, север Палестине није достигао теолошку зрелост монотеистичког југа?

На ова питања не можемо дати поуздан одговор и управо због могућности враћања на првобитне облике религијске мисли, могућност опстајања верских преживљавања, упоредно постојање различитих идеја итд. Стога, не би требало исхитрено доносити закључак да религијске идеје и верска пракса у циклусу прича о патријарху Јакову, одражава ранији период од оног који је сачувала традиција о Авраму и Исаку. Можемо само закључити да библијски редактор није марио за тензију која постоји између ових прича и спојио их је заједно, не размишљајући о различитостима које између њих постоје.