

Д-р Душан Глумац, професор

ЈОСИЈА, ЦАР ЈУДИН, И АСИРЦИ

(Наставак)¹

Да ли је сами текст тога извештаја потпуно верно сачуван, и у свему оригиналан, тешко се може одлучити. Тако на пр., сем већ наведених примедба приликом превођења, налази се неколико места нарочито у 23 глави, нејасних и неразумљивих. Benzinger (о. с. 191,) држи да је израз „sefer habberith“ — „књига заветна“ (23, 2) уметнут тек касније, а да је у првобитном тексту било: „sefer hatogâ“ „књига законска“, као у 22, 8.11 „Заветном“ да је књига постала тек догађајем о којем се говори у следећим стиховима. Но Kittel (Die Bb. der Könige, 300) и Ruikko (о. с. 14.) сасвим тачно примећују да се ту не може доказати нека прерада, јер је тај израз употребљен пролетички за завет који ће се тек склопити. Додуше, тешко би се могло узети, да се унапред узело име, а тек после тога приповедао сам догађај, него се исто тако може с правом тврдити, да се можда у самој књизи приповедало о неком савезу одн. завету, који је био некада склопљен, па је по томе савезу и књига названа.

Ruikko (о. с. 5.) држи да су речи другог стиха, од v^ehakkošanim („те свештеници“...) све до ...v^ead gadol“ (...и велико“) уметак из времена после ропства, јер се према духу тога времена ставља реч „свештеници“ испред речи „пророци“... Из самога положаја речи, при приповедању, не може се закључивати о старости њиховој. И код Јерем. 2, 8. 4, 9. спомињу се свештеници пред пророцима, а та места управо потичу из времена почетка владе Јосијине. Ко познаје плеонастичко приповедање оријенталних хроничара, тај мора очекивати набрајање свих оних који су учествовали при томе акту Јосијином. Због тога, управо, мора то место бити оригинално.

Некоји научници држе да у четвртом стиху израз: „и други свештеници“ („v^eet kohanê hammišnê“) треба да стоји, према II. Цар. 25, 18, у једнини: „и други свештеник“ („v^eet kohen hammišnê“).² Да ли је био само један заменик врхов-

¹ Види „Богословље“ бр. 2. 1937

² Šanda, о. с. 340, Kittel о. с. 300, Ruikko о. с. 5.

ног свештеника или их је било више, незнамо тачно. Може се претпоставити да их је било више, јер у II. Цар. 25, 18 наводи се један, али одмах му се спомиње и име, па би сигурно то било и овде, као и Хилкији првосвештенику. За израз „lá ašerâ“, у истом стиху, држи Kittel (о. с. 300) да преставља нешто друго него у стиху 6. Тамо се „ашера“ спаљује што показује да је била дрвени символ („колац“), док се овде говори о посудама које су њој и Валу биле посвећене, дакле се замишља као божанство. Kegel (о. с. 10) држи да је овде уметнута глоса, а да је некада стајало „le 'ašoret“ — Астартин. Када се, већ, није ништа знало за култ Астартин, уметнула се познатија реч „'ašerâ“. — Дрвени колац („ašera“) беше символ богиње плодности Астарте (у Вавилону), која је у Ханану, одувек носила име Ašera. То јасно доказују и листови из Тел ел Амарне и из Таанека. Већ у листовима из Амарне спомињу се имена: „слуга Ашерин, („'Abd Ašrati“), слуга Аширин („'abd Aširti“), а истоимену богињу нашао је и Sellin (Tell Ta'anek, стр. 113, 1 лист ред 20: „прст Аширате“). Чак и ве узевши то у обзир, доказано је у Вавилонији, још од времена Хамурапијевог, постојање богиње Ašratu (Winckler, Keilinschriften und das Alte Testament, 3 Aufl. s. 432 ff.). Каквој је врсти припадала, и да њезино име преставља само варијанту за Валу или Астарту, види се, већ из уске везе у коју се и она ставља, као и оне две, уз Вала¹... Самим тим отпада мишљење Kegelа, да се ту ради о глоси. — Не може бити тачно мишљење Kittel-а (Die Bb. der Könige, 300), да је цео пети стих каснији додатак, јер стрчи пред осмим. У петом стиху говори се о паганским жречевима („k^e marim“), док у осмом, о јеврејским свештеницима („kohanim“) из унутрашњости. Између једних и других правила се велика разлика (исп. Осија 10, 5. Софон. 1, 4).² За оригиналност тога стиха сведочи и чињеница да се „k^e marim“ означавају као царски намештеници, што је Benzinger-у (о. с. 192) и Руцко-у (о. с. 6) „врло упадљиво“. Свакако се мора претпоставити да ти „чиновници“ нису из времена Јосијиног, већ из времена синкретистичке Манасијине асирофилске политике.

¹ Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1916, s. 221.

² Исп. и Ed. Meyer, Papyrusfund von Elephantine 1912, s. 40.

У стиху 7. реч „batim“ („куће“) је потпуно нејасна. До душе „bajit“ (bêt) не означава само кућу од тврдог материјала, него свако место становања, чак и паукову мрежу, (књ. о Јову 8, 14). Према Септуагинти (хетџици) мора да се радило о неком ткању којим се украшавао кип Ашерин, као код Атињана кип Паладе Атине (Meyer, о. с. 51.).

Да стихови 8—10 нису оригинални због тога што у њима долази перфект („erzählendes Perfekt“), док је у другима имперфект, како хоће Stade,¹ не може се узети. Најмањим језичним диференцијама не сме се давати одлучујућа важност (Ruikko, о. с. 7), поготово што такви перфект долази и у 5, 12, 14 стиху. За оригиналност, нарочито, друге половине 8 стиха јак је доказ што се спомињу „seirim“ — св. јарчеви (место hašše'agim читај hass'e'igim), који се у целом Старом завету спомињу само још на једном месту (Лев. 17, 5. 7.). При томе се тачно означава и место њиховог светишта, што се после ропства никада не би могло учинити, јер се њихов култ заборавио. У 9. стиху, изгледа, треба место „maššot“ („бесквасни хлебови“) читати према I. Сам. 1, 5 „manot“ — жртвене делове (Ruikko о. с. 8).

Исто тако и 14. стих не може се брисати само због тога што „понавља 6. и 8.“ (Kittel о. с. 303). Bötticher² добро примећује да се овде ради о уништавању симбола богова, масеба и ашера, док се у ст. 6 и 8 говори о уклањању и спаљивању самога идола.

Што се тиче самога времена када је извештај написан, мишљења су разна. Као што је познато, књигу о Царевима писао је, у главном, један човек, који је употребио разне дворске хронике, архив и друге изворе, нарочито „Дневник царева јудиних и израиљевих (исп. I. Цар. 11; 41 и др.). Писац је имао једно опште мерило за рад свакога цара: да ли је поступао по заповестима Торе и ишао путем Јахвеовим. Због тога живот и рад свакога цара уоквирује у једнаку схему: на почетку извештава колико је година било цару када је ступио на престо, како му се звала мати, да ли је

¹ B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I. 1887, s. 503, 649; *Biblische Theologie des Alten Testaments* I. 1905, 188, 263.

² *Das Verhältniss des Deuteronomiums zu II. Kön. 22-23 und der Prophet Jeremiah*, 1906, s. 11.

ишао путем Јахвеовим итд., а на крају о самој влади и о евентуалној казни Божјој за служење идолима. Због тога се држи да је био свештеник. Књига се завршава извештајем о пуштању из ропства јудејског цара Јоахима, када је ступио на престо Евил Меродах, око 561, али већина научника држи да је књига написана још пре пропасти државе 586. и ропства вавилонскога, око 600 године¹. То је време непосредно после погибије Јосијине (607 год.), дакле успомене о њему и његовом раду су морале бити потпуно свеже, па је писац књиге о царевима могао бити и савременик му. Да ли се тај извештај о Јосији писао по сећању или је употребљен архивски материјал?

Одговор на то питање, најбоље нам даје сам текст. У њему се налазе, наиме, вести које су, изгледа, протусловне. Док се, наиме, у пророштву Хулдином прориче сретан свршетак цару, због тога што је послушао речи књиге која се нашла (II. Цар. 22, 15—20), дотле је стварни свршетак царев врло несретан, јер пада у рату (II. Цар. 23, 29 след.), значи да је то пророштво забележено пре погибије царева, сигурно одмах чим је изречено. Наведена чињеница је и веома јаки доказ за његову веродостојност, како примећује и Ед Кōnig². Но при томе се изражава сумња да је цело пророштво верно сачувано. Benzinger³, на пр. вели да ревност, којом Јосија почиње да провађа закон, показује, да првобитни одговор пророчице, сигурно није гласио тако неутешно (за народ), него да је обећавао сретнију будућност, у случају да се покају. Све до битке код Megida, сам народ да је био потпуно убеђен да је наново задобио Божје благовољење. (Исп. и Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I. 1887, 652). Како су стварни историјски догађаји ту заблуду исправили, морало се и пророштво прилагодити одн. преправити. Већ двоструки узглас (ст. 15. и 18.) одаје прераду. Staerk⁴ тврди да стихови 19 и след. нису оригинални „јер противурече ономе што се приповеда о смрти Јосијиној,“ док се

¹ Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament* 1928; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912; 345-346; A. Šanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, I. XXV(II). (Nikel: *Exegetisches Handbuch*).

² Eduard König, *Das Deuteronomium*.

³ *Die Bücher der Könige* 189.

⁴ *Das Deuteronomium* 1894, 96.

Риикко¹ позива на двоструки узглас у пророштву, и иначе не разуме ревност Јосијину. „Највероватније је да се тај одговор руководи схватањима времена после ропства, па је прилагођен историском току ствари“ (l. c.). Steuernagel (Einleitung, 368) признаје само некоја места за оригинална и то стихове: 15 а, 18 а b α, 19, а α γ, 20, а α b, док Fr. Horst² држи да се у пророштву могу констатовати и два редактора (А и В), оригинални („редактор А“) да су стихови 15, 16, 17 b, 19 а β—γ, 20 а β, а редактор В да је прерадио ст. 17 α 18, 19 а α b 20 а α.

Осећајући нелогичност наведених научника Хорст настоји разјаснити неслагање пророштва другим редактором. Али ако се прими претпоставка да се ради о „прилагођивању каснијим догађајима“, настаје питање зашто, онда, није прерађено и место о свршетку царевом. Оно управо доказује противно. Да је био неки прерађивач пророштва он би свакако прерадио и другу половину, о свршетку царевом, које се исто тако није слагало са историјском стварношћу³. Ревност царева не може, ни најмање, служити за доказ да је пророштво о народу морало гласити другојаче. Цару је био обећан успех за његовога живота, и тиме је могао бити задовољан. Што се тиче двоструког узгласа у пророштву, он управо мора да буде, пошто се не прориче иста судбина народу и цару, а цар се и иначе, по дворском тону, морао одвајати од народа. О томе сведочи и налог царев да се пита за њега и за народ (22, 13.).

Док се, с једне стране, негира оригиналност и веродостојност пророштва, управо због прорицања несреће народу, с друге стране опет, баш због таквог прорицања, исто тако, му се одриче. Е, Havet⁴ држи да се не може ни замислити да је нека књига, или пророчица, могла за двадесет година пре ропства вавилонскога предвидети ту несрећу. Него, сигурно су се, при спровођењу неких религиозних рефорама, за време Јосије, послужили старим, уваженим именом Мојсијевим. Шта више, можда се тек сада, први пут, споменуо

¹ Das Deuteronomium 1910, 3.

² Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 2 Hf. 2 (1923) стр. 220.

³ Horstove доказе о два извора и R. Kittel не сматра озбиљнима: Geschichte des Volkes Israel 1925 (II. стр. 440).

⁴ Le Christianisme et ses origines III. Paris 1878. стр. 33.

неки закон Мојсијев. L. Horst¹ проналази две традиције у извештају, старију и млађу, и само ова последња заузима извештај о налазу књиге. Та млађа традиција има да се сведе на настојање Јудејства после ропства да је Јосија морао и своју реформу (старија традиција) извести само на основу законске књиге. Због тога се измислила приповетка о наласку књиге у царевој осамнаестој години. До тога времена је цар трпео многобожачки култ — значи није познавао закон. На основу таког резоновања да је настала приповетка о наласку књиге закона. — Уопште се не може ни претпоставити да се само на основу таког резоновања могла створити „бајка“ о наласку књиге, јер онда настаје питање зашто се она није измислила и за царева Асу, Јосафата и Језекију, који су исто тако извршили неке „реформе“ (исп. I. Царев. 15, 12 сл. 22, 47 сл. II. Цар. 18, 4—6), а у то време и закон је добро познат (исп. Јер. 7, 3; 9, 12. Ис. 10, Ос. 14, 3). John Cullen.² држи опет, да је цело пророштво, у главном, веродостојно, сумња само да се цео догађај са „реформом“ одиграо у једној години, него да је проживела разне степене. Каснији писац да их је свео све у једну годину. Неразумљиво је, управо, зашто се не би могли одиграти, у току једне године, многобројни разни догађаји, него да се морају развијати постепено.³ Сама II. Књ. дневника говори нам већ о ранијим настојањима (у 8. и 12. год.) Јосијиним о реформи (II-Дн. 34.).

Oestreicher настоји да докаже да цео извештај није потекао од једнога писца, него да се од 4. стиха 23, главе може констатовати други начин писања. Док се, наиме, у 22—23, з приповеда све на широко, овде наједаред долази збијено приповедање „да би се од свакога стиха могла направити једна приповетка, нарочито онде где се слика победа Јахвеова“ (о. с. 14.). Од стиха 15—24. оба су извештаја измењана, пошто заједно долази збијени начин приповедања са оним опширним (о. с. 14.). Но без тих стихова цео би извештај изгледао непотпун и неразумљив, а сама та разлика у приповедању није тако велика да се могу примити два писца,⁴

¹ Etudes sur le Deutéronome (Revue de l'histoire des religions, Paris 1887, XVII.).

² The Book of the Covenant in Moab, Glasgow 1903, 15 след.

³ Holzinger, Einleitung in den Hexateuch стр. 235. Puukko о. с. 22; Sellin, Geschichte, 1924, 293.

⁴ Kittel, Geschichte, II. 444.

јер она долази у свакој књизи због тога што писца више интересује.

Према свему томе, јасно је, да је извештај од једнога писца, који је савременик догађаја које описује¹. Он се није служио неким писаним изворима, него приповеда по своје властитом сазнању.² шта више, можда је и сам лично учествовао при Јосијиној реформи³. Ко је тај писац, не можемо знати. Sellin нарочито наглашава, да је он упознат са свима говорима што су том приликом измењани, чак и са онима у четири ока, па држи да је писац, можда, сам Сафан или Ахикам, или можда и који од дворских свештеника — хроничара,⁴ али је његов извештај безуветно од првокласне важности и потпуно веродостојан.⁵

„РЕФОРМА“ ЈОСИЈИНА

У целом извештају о цару Јосији могу се констатовати разни догађаји о којима се говори. Он сам почиње са наређењем царевим да се има поправити храм јудејске престонице. Приликом поправака, налази првосвештеник Хилкија законски кодекс („књигу закона“). Сазнавши за садржај тога кодекса цар се веома узнемири и шаље пророчици Хулди (Олдама) да се упита Јахве. Пророчица одговара повољно за цара, а овај, после тога, наређује да се имају побацати из храма јерусалимскога сви симболи разних других богова и њихови сасуди, и да се имају спалити. Ти богови су, у првом реду, асирски. При томе даје побити све туђинске жречеве идола (безуветно асирске свештенике), а сам цар уништава туђинске богове, и води акцију, не само у Јерусалиму, него по целој Јудеји. Шта више, он прелази и на територију бившег израиљског царства, које је било припојено Асирији још 722 године, и допире до крајње његове границе — до Дана. Очистивши тако, не само своју државу, него све крајеве бившег Давидовско Соломоновог царства, он заповеда да се прослави велики празник. На крају, после 13—14 година, полази са својом војском против египатског фараона

¹ Kittel, Bb. der Könige, 297.

² Steuernagel, Einleitung, 368.

³ Kegel, o. c. 30.

⁴ Zur Einleitung 1912; 45; исп. R. Kittel, Geschichte II. 406.

⁵ Meyer. Die Entstehung des Judentums, 1896, стр. 9.

Неха, који је ишао, безуветно, за Асирију. Што је, опет, врло карактеристично, Јосија дочекује Неха на старом разбојишту бившег Израилског царства, у долини Јездрелонској, кроз коју је водио пут за Асирију, а не на територији Јудиног царства. Како се имају разумети сви ти поступци?

До најновијег времена, сви су научници и коментатори гледали и оцењивали та дела Јосијина само са религиозног становишта. Називали су их реформом култа, религиозном реформом, или централизацијом култа, религиозном централизацијом¹. Сва акција Јосије да се креће на чисто религиозном терену, а на њу је потакнут књигом закона која се нашла у храму. Цар да сазива народ на царско место храма, чита му законик, обавезује се и он и народ, и закључује увођење законика новим празником Пасхе. Мерама, којима цар прибавља важност новом законнику (исп. II. цар 23, 4—24), између свих законских збирки Старога Завета, само одговара законодавство књиге Поновљених закона (Девтерономија) (Девт. 12—26). Садашњи облик закона дошао је тек после многих прерада; али његове основне црте су оне, по којима је изведена Јосијина реформа култа 621. пре Хр. Оне се односе, у главном, на ове тачке: само се на једном месту сме поштовати Јахве, у царском светишту у Јерусалиму, у којем се никада (?) није служило хананејском култу, пре него што је било посвећено Јахвеу. Такозвано служење по висинама т.ј. поштовање Јахвеа по бреговима Ханана, по старим светиштима, је идолопоклонство. То исто важи за оне облике паганског култа који би се могли пренети на Јахвеа. Ко служи другим боговима, или само заводи на служење њима, има да се истреби из Израиља. Празници, у будуће, имају да се славе само у Јерусалиму. Све друго свештенство, осим онога у царском храму, разрешава се; сваки левит има право да онде свршава свештеничке функције и за то да и прима свештеничке принадлежности. Укидање свештенства, осим у Јерусалиму, захтевало је и промену у правном животу: у сваком већем месту установљава се суд, а у Јерусалиму врховни суд. Судије су делом лајици, делом левити, јер ови последњи,

¹ H. Guthe, *Geschichte*, 1914, 237., Staerk, W. *Das Deuteronomium* 1894; W. Erbt, *Jeremia und seine Zeit*; Steuernagel, C. *Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes* 1896.

у ствари, важе као прави познаваоци права. Врачање или гатање не сме у Израиљу постојати, јер у Израиљу има увек пророка, којима Јахве саопштава своју реч. Према томе, закони додирују питања култа само у општим цртама, нарочито уклањање свега паганскога. Чак централизација култа, како сведочи реченица Девт. 6, 4., има ту сврху, да спречи паганско цепање божанства у локалне култове и локалне богове. У томе непријатељству против свега паганскога у Израиљу, открива се, без сумње, начин мишљења пророка. Оно се показује, надаље, и у прописима за право и за социјалне односе.....

Увођење девтерономијског законика да је означавало, у првом реду, велики успех пророчке партије. Велики део паганства беше у Израиљу уништен, а да се није пројавило непријатељско држање против културе. Јосијина реформа култа искоренила је Ваџа, т.ј. хананејско паганство, на сасвим другојачији начин, него некада Јуј. Но временом се испоставило да је цена победе сувише висока. Иако је утецај пророчких кругова био веома порастао, због тесне везе са јерусалимским свештенством, ипак је било свештенство то које је имало стални добитак од реформе култа, а не пророци. Јединственом свештенству, у једином светишту, падало је само од себе у руке вођење свих религиозних послова у све већем степену. А оно је показивало све мање воље да дели своју моћ, која је расла, са другим својим друговима. Јер наређење девтерономијског закона, да сваки левит има права на свештенство (Девт. 18, 6—8), није, у ствари, дошло никада до испуњења (II. цар. 23, 9); тако су будно пазили свештеници јерусалимски, Садоковићи (Језек. 44, 15), на своја наслеђена права... нови законик беше чувар главних захтева великих пророка: монотеистичког сазнања Бога, Богопоштовања без слика, заједнице срца с Богом, израиљске правне мисли и култа који се заснивао на историји народа. Написана слова светог закона, који је заведен царском влашћу, пружала су најбољу залогу за одржање тих добара, сигурнију од колебљивог усменог предања.¹

¹ Н. Guthe, Geschichte, 239-241.

То мишљење да се законик цара Јосије има идентификовати са Девтереномијем, од времена De Wette-a¹, у главном, важи као правило, јер је Welhausen на пр. категорички изјављивао да уопште неће и не може расправљати с оним који то не признаје². При томе се наглашава да је тај „законик“ у ствари подметнут у храм, од неке партије која је хтела на тај начин да потакне цара на реформу! Нека „реформаторска партија“, настала за време синкретизма Манасијиног и Амоновог, израдила је свој реформаторски програм, када јој је карактер новог цара пружао изгледа да ће успети у својем настојању. Та партија је преко Хилкије, или Сафана, утиснула цару у руке програм, као неки стари законик Мојсијев, који се, тобоже, тек нашао, јер се само тако могла надати да ће га цар увести и према њему извршити реформу култа, док тако не би чинио када би знао да је то нови програм³. Девтереномиј је, према томе, литерарна превара или, у најмању руку, мистификација, и при томе се ништа битно не мења на ствари, ако би се са његовим постанком ишло до времена Манасијиног, па Хилкију и Сафана, место последњих варалица, узело као оне који су први преварени⁴. Staerk⁵ сматра да извештај потече из каснијег времена, али језгра извештаја „да безуметно показује прави историјски процес, наиме ту чињеницу да је цару Јосији једном згодном приликом (исп. II. Цар. 12) био утиснут у руке „законик“ т.ј. програм пророчко-свештеничке реформистичке партије, и да се цар тиме одлучио да проведе темељне реформистичке мере“. При томе, да је, свакако био учествовао и сам врховни свештеник Хилкија⁶. Са теоријом о пророчко-свештеничкој заједничкој акцији не слаже се Ruikko (о. с. VI.) него држи да се „писац јосианског законика има да тражи само у круговима јерусалимског свештенства“. Противно томе, Baudissin⁷ држи да се писац има тра-

¹ Beiträge zur Einleitung 1806/7; Dissertatio critico exegetica.

² Prolegomena zur Geschichte Israels.

³ Steuernagel, Einleitung, 191.

⁴ Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 39.

⁵ Das Deuteronomium, 96.

⁶ Marti y Kautzsch. Die Heilige Schrift des Alten Testament, mit Apokryphen und Pseudepigraphen, 240.

⁷ Graf Wilh. v. Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, 281.; и Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums, 295, изгледа, дели исто мишљење.

жити међу свештенством из провинције (Landpriestern), и да се девтерономијски закон има тако и посматрати, да је настао из противљења специјалним јерусалимско-свештеничким интересима и настојањима која су добила важност у т.зв. свештеничком кодексу“. У своме „Уводу“, додуше, мења Baudissin мишљење и држи да је „Девтерономиј настао, у главном, из настојања пророчких кругова да ограничи Богослужење на Јерусалим“.¹ О некој сарадњи пророчких и свештеничких кругова говори и Cognill, када вели да се порекло законика има тражити у круговима побожних, које је реакција Манасијина била само поучила да се имају држати што тешје и јаче уз Јахвеа, и његових пророка, другим речима у круговима пророчке партије, која је морала добити утицаја и на свештенике; јер Девтерономиј у ствари претставља компромис и савез између пророштва и свештенства, но чији је успех био од користи, стварно, само последњем“,² док Köpfig држи да писац припада свештеничким круговима који су били склони „пророчким идејама“.³ Hempel⁴ сматра цело питање „да ли је тај човек био само неки пророк са свештеничком нотом или свештеник са пророчком, „прилично сувишним, али држи да је ово последње много вероватније, када се, на пр. узме на ум држање Јеремијино. Steuergabel, напротив, мисли, да је јосијански корпус био пророчки спис, произашао из круга пророчких ученика (Prophetenjünger).⁵

Да је цео налаз законика само „*ria frau*“ Хилкијина, или нека мистификација⁶, из целог извештаја не може се ни најмање закључити. Така хипотеза је против свих метода историјског испитивања, како тачно вели Ruikko⁷, „јер се за некоје изречне извештаје извора може сумњати само онда, ако су ти извори међусобно потпуно протусловни или се не слажу са другим фактима који су писмено засведочени. А то

¹ Baudissin, Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, 1901, 113.

² Einleitung 39.

³ Das Deuteronomium, 52.

⁴ Die Schichten des Deuteronomiums, 256.

⁵ Zur Entstehung des Deuteronomiums, 182.

⁶ Исп. Fr. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung, 1897. 5: „то значи да је овде, и ако и побожној намери, извршено право фалзификовање великога стила“.

⁷ Das Deuteronomium, 87.

овде ни на који начин није случај.“ Јер „све оно што Staerk објашњава као језгру, уопште нема у извештају, него је тек Staerk то унутра унео својом интерпретацијом“.¹

Тај фалзификат би морао бити изведен на најсавршенији начин, јер сам пергамент, писмо и остало, ако су били тек састављени, морали су на неки начин добити изглед велике старине — да сâм цар, на први поглед није могао открити превару, него потпуно поверовао да је то веома стари законик. Вели се да је ту превару извршила или свештеничко-пророчка партија, или сами свештеници (из Јерусалима или унутрашњости), или пророци, да потакну цара на централизацију култа и реформу.

О самој некој сарадњи свештеника и пророка, имамо слабо сведочанстава.² Само свештенство јерусалимско, а и професионални пророци, били су, баш, по речима пророка тако покварени (исп.: Исаија 14, 22. 28, 7. след. Мих. 3, 11. Софон. 3, 4. Јерем. 2, 26; 5, 31; 6, 13; 14, 14; 23, 11; 28, 15; 29, 8 след.), да се не може ни помислити о неким њиховим тежњама за чишћењем култа и вере. Напротив! При томе, ако је то био, заиста, централистички програм јерусалимског свештенства да све приходе из земље слије у храм јерусалимски, односно себи, зар би свештенство из провинције тако мирно и без протеста све то поднело? Зар не би одмах рекло да је престоничко свештенство инсценирало налазак законика у храму, себи у корист? Безуветно би морала настати жестока реакција свештенства из унутрашњости. Још мање има вероватноће хипотеза да је ту превару извршило свештенство из унутрашњости. Тек се „не може узети да је свештенство из унутрашњости само хтело поткопати своју дотадању егзистенцију“.³ Што се тиче самих пророка, сем Јеремије који је Јосијин савременик, религиозно-морални ниво њихов није био другојачи од свештеничког, како доказују наведена места.

Јер ако су те реформистичке тежње, заиста, постојале у неким свештеничко-пророчким националистичким партијама,

¹ Martin Kegel, Die Kultusreformation des Josia 1919, 49.

² Ruikko, о. с. 85, 86.: „прејосијански пророци уопште се нису показивали склонима за неке компромисе“.

³ Ed. König, Das Deuteronomium, 52.

настаје питање, зашто су оне чекале баш осамнаесту годину Јосијину, када су већ његови преци сличне реформе спроводили, како нам говори књига о Царевима. Зар у време царице Гатолије („Athaliја“) не постоји превратничка „реформистичка“ партија „свештеника Јојаде“ (II. (IV.) Цар. 11), која убија царицу, па после цара Јоаса (II. Цар. 12, 21.) и Амасију (II. Цар. 14, 19—20)?

За цара Језикију (Hizkijja) се изрично приповеда, како смо видели, да је спровео неку „реформу“, (II. Цар. 18). Па зашто те реформистичке партије нису искористиле те, много повољније, моменте, и инсценирале „налаз књиге“ за временских владара?

Покушало се, при томе, навести и некоје египатске паралеле да се за неку нову, тек написану, свету књигу, обичавало казати да се нашла у храму. Приповеда се, наиме, у неким египатским документима, да је 64 главу „Књиге за мртваце“ нашао неки египатски принц при ногама бога Тота, у његовом храму у Шнум-у (Хермополис), када је, за владе Менкаура, ишао да посети и види египатске храмове.¹ Како се и на другим местима говори о таким, како се чини „фингираним“, налазима (Cheyne), а како је бог Тот специјално бог писма и књига, закључило се, да је то био општеегипатски обичај, да се за нову књигу вели да се нашла у храму. Према тој аналогiji, и Хилкијине речи да је у храму нашао књигу закона, имале би се у томе смислу разумети т.ј. да има законик, који је од самог Јахвеа.

Но тачно значење тога израза и међу египтолозима није, изгледа, потпуно сигурно. Naville држи² да би то приповедање о налазу наведене главе књиге за мртваце, у ствари, могло показивати да је у давна времена та глава била уклесана на камену плочу, и положена под кип Тота, у храму, специјално њему посвећеном. Налаз би се, онда, имао разумети у обичном смислу.³ Таку схему, узету с неке друге стране и преносити је на библијски текст, место да се од њега самога полази, било би и сувише опасно⁴.

¹ Cheyne, Jeremiah, his life and times, 1904, 84.

² Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology XXIX.

³ Исп. Puukko о. с. 88.

⁴ Puukko о. с. 190.

Navile¹ спомиње како је у Египту био прастари обичај да се у темеље храма узиђују старе исправе, нарочито оне које се односе на ритуал или право. Нарочиту пажњу обраћа на један напис храма у Дендери, који говори о налазу једнога ритуалнога текста, којег је фараон Пепи био дао узидати, а којег је нашао Тутмозис III. При томе Naville поставља питање да није, можда, и законик који се нашао у храму јерусалимском, у време цара Јосије, био у ствари један таки текст, узидан у темеље или зидине, још од оснивача храма? Поправке на храму да су довеле до налаза књиге закона која је била узидана још у време Соломона. Неочекивана појава такога законика, још из соломоновског времена, изазвала је и код цара и код народа велики немир. Реформа, после тога, значила је успостављање правног и верског стања како је било на почетку владе Соломонове. Хипотеза Naville-а не може да одржи критику. Нарочито суга побили Paul Haupt² и Ed. König³. Полазећи са становишта да се те поправке на храму нису могле простирати све до темеља храма, због празника пасхе који се после тога слави, узимају да су ти поправци трајали око пола године. При поправци храма, којом приликом се према II. Цар. 22, 8. нашао „законик“, радило се о томе да се „учврсти“ оно што је било трошно. Да се том приликом откопало и темеље, не може се помирити са изразом „оно што је трошно на храму учврстити.“ Ако се наводи да се камен темељац и у старом веку постављао изнад, а не испод земље⁴, то ипак, и та чињеница не доказује да се законик нашао у темељном камени. Јер да се то догоди морао би се отворати темељни зид, а то се не може сјединити ни са наређењем: „оно што је трошно на дому Божјем учврстити“ а ни са речима великога свештеника: „нашао сам законик у дому Јахвеовом.“ Да се законик нашао при откопавању камена темељца, то га не би

¹ Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology, XXIX св. у чланку: Egyptian Writings in Foundation Walls, and the age of the Boock of Deuteronomium. Иск. Grimme у Orientalistische Literaturzeitung (OLZ) 1907, No 12.

² Orientalistische Literaturzeitung (OLZ) 1908.

³ Das Deuteronomium, 45.

⁴ P. Riessler, Das Alte Testament und die babylonische Keilschrift (Tübing. Quartalschrift 1911, 49).

нашао вел. свештеник него дотични грађевни предузимач, а и не би га нашао „у дому Јахвеовом.“¹

Поводећи се за Naville-ом, Steuernagel² држи да је „писац законика, то дело депонирао у храму, па се, затим, заборавило на њега док се опет није открило једним случајем“. Ми у самом св. Писму имамо доказа да је постојао обичај да се законик поставља у храму. Шта више, то бива према Божјем наређењу (Девтерон. 31, 9.26). Али при томе нема ни најмањег основа да се тврди да је постављан у темеље, јер се увек тачно наводи место где се законик поставља, наиме: „пред Јахвеом“. Мојсије, тако, заповеда свештеницима да поставе „књигу закона“, у којој је записао све заповести које је добио од Бога, с десне стране ковчега завета (Девтерон. 31, 26.). Велики пророк и судија израиљски Самуило, бележи сва „права царска“ у књигу и поставља је „пред Јахвеом“ т.ј. сигурно у најсветије светиште покрај ковчега завета (1. Сам. 10, 25). И ми имамо доста сведочанстава у самој Библији да је „књига закона“ опште позната (Ис. 34, 16; 28, 13.), дакле не може бити говора о „заборављању“ књиге закона, или њезином полагању у темеље. Тај се обичај, наиме, не помиње ни на једном месту Старога Завета. Због тога и Sellin-ово мишљење, „да се при темељном чишћењу и обнављању храма намерио на неки спис из старијег времена, који је за дугогодишње владе Манасијине и потпуно измењених култских односа, могао бити потпуно заборављен, као без вредности. При томе да се може споменути и египатски обичај, да се узиди на неком месту светишта његово правило“... „Овде да се не ради о некој мистификацији цара, него само о једном облику стила... Хилкија да је хтео да каже да му је законски свитак у храму објављен, када се испореди, да пророци употребљавају израз „наћи“ и за примање откровења (исп. Јер. 15, 16. Јез. 3, 1. Амос 8, 12)... При изради својега закона да је Хилкија, свакако, употребио и старији материјал који је у храму имао“⁴.

¹ Ed. König, Das Deuteronomium, 48

² Lehrbuch der Einleitung, 193.

³ Sellin, Geschichte I, 292.

⁴ Ibid., 293.

Sellin спаја разна мишљења, која, ипак, не могу бити тачна. Само налажење, стим да је Хилкија „израдио“ тај законик. Неразумљиво би било зашто Хилкија, онда, отворено не вели: Јахве ми је објавио Тору, него употребљава израз „mašati“ — нашао сам. Глагол „maša“ означава само налажење. При томе, настаје и питање, зашто се ни на једном другом месту Библије не говори о таком налажењу књиге закона, него само на том једином, и ако је Божанских откровења било врло много. Хилкија према Sellin-у, ипак испада мистификатор. Само је при томе неразумљива силна потрешеност царева, када је прочитао књигу, а нарочито његово наглашавање „да је велики гњев Јахвеов... зато што оци наши не слушаше речи ове књиге“ (II. Цар. 22, 13.). Значи, он је потпуно уверен да је та књига стара, још из времена отаца, и то никако не би могао веровати да је имао књигу коју је Хилкија тек саставио. Да се радило о „храмовном правилу“ (Tempelregel), још мање би се могло растумачити понашање царево, јер би у њему биле само Богослужбене одредбе, а те, тек, не би могле психолошки тако страшно деловати. Из свега, дакле, излази да се ту морало радити о једном старом примерку „књиге закона“, и да га је првосвештеник Хилкија, безуветно, морао наћи негде у храму.

(наставиће се)