

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Biblia na tle pism sakralnych ludów ościennych

The Bible against the Backdrop of the Sacred Texts of Adjacent Nations

Porównywanie Biblii do pism sakralnych ludów ościennych zawsze wiąże się z problemami natury hermeneutycznej i dotyczy: 1* różnicy w statusie religijnym – Biblia jest rzeczywistością żywą, podczas gdy pisma sakralne innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu należą tylko do zabytków; 2* formy dzieła – Biblia jest dziełem jednolitym¹, modyfikowanym przez świadome działania wspólnot wiary, natomiast pisma ludów ościennych dotrwały do naszych czasów jedynie we fragmentach².

Pomimo wszelkich problemów, komparatystyka w tym zakresie ma bogatą tradycję. Na ogół jednak badania koncentrują się na porównywaniu fragmentów tekstu Biblii do adekwatnych pism sakralnych ludów ościennych. Takie ujęcie umożliwiło – poprzez odniesienie do (stosunkowo ławych do datowania) pism pozabiblijnych – datację wielu opisanych w Biblii wydarzeń, a także ukazało jak daleko sięgają wpływy kulturowe, i w jaki sposób wiara Izraela wyłamuje się z tych wpływów. Słabą stroną takiego podejścia do Biblii jest procedura, która zakłada wyodrębnianie fragmentów dzieła na podstawie kryteriów literackich. Nie uwzględnia ono dostatecznie wagi i roli całego kanonu, takiego (a nie innego) układu tekstów oraz roli wspólnoty w tworzeniu i interpretacji *pism świętych*.

¹ Termin „jednolitość” należy rozumieć w dwu aspektach: 1* przesłania – Biblia prezentuje koherentne przesłanie teologiczne, zarówno w całości, jak też w poszczególnych Księgach i mniejszych fragmentach; 2* adresata – Biblia adresowana jest do całego ludu, jak też każdego (bez wyjątku) członka wspólnoty.

² Szczątki archaicznych pism ludów Mezopotamii, Syro-Palestyny i Egiptu zachowały się dzięki przypadkom (klimat, brak działalności gospodarczej, itp.) lub jako cytaty w późniejszych dziełach (np. Maneton, Berossus). Te fragmentaryczne teksty są interpretowane w świetle szczątków kultury materialnej (grobowce, pałace, przedmioty kultowe, itp.) oraz historii, rekonstruowanej na ich podstawie.

Poniższy artykuł wychodzi z innej koncepcji komparatystycznej. Koncentruje się nie tyle na ukazaniu podobieństw czy rozbieżności pomiędzy fragmentami Biblii i adekwatnych pism sakralnych ludów ościennych, ale na ukazaniu całego kanonu świętych pism Izraela na tle piśmiennictwa tego Regionu. Porównanie skonstruowane jest na dwu przesłankach – pochodzenie i zastosowanie oraz adresat tekstu. Nie odnosi się zatem do kwestii gatunków literackich czy motywów teologicznych, ale przede wszystkim do zależności pomiędzy tekstem a wspólnotą, która ten właśnie tekst za święty uznała oraz powodów, dla których za taki go uznała.

Rozpaczynam od krótkiej charakterystyki pism sakralnych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu w aspekcie ich gatunków oraz znaczenia, aby na tym tle ukazać specyfikę rozstrzygnięć redakcyjnych, jakich dokonano w tworzeniu *Świętego Pisma* w Izraelu. Kończę krótkim omówieniem dwu głównych kanonów Biblii Izraela, przyjętych przez judaizm rabiniczny i chrześcijaństwo.

PISMA SAKRALNE LUDÓW OŚCIENNYCH – TYPY I ZNACZENIE

Pisma o charakterze religijnym wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu³ pojawiają się już w początkach piśmiennictwa⁴. Należy jednak pamiętać, że pismo pojawiło się w cywilizacjach wysoko rozwiniętych materialnie i kulturowo, i z tego powodu najstarsze teksty sakralne zostały spisane w formie już wcześniej ukształtowanej. Powstawanie tekstów sakralnych było procesem, który nie jest uchwytny na płaszczyźnie badawczej, gdyż dokonywał się w czasie kształtowania cywilizacji, przed wynalezieniem pisma. Dostępne, fragmentaryczne szczątki kultury materialnej z okresów poprzedzających powstanie pisma wskazują jednak wyraźnie na istnienie rozwiniętej kultury duchowej. Ślady tej kultury czytelne są głównie w pochówkach⁵, przedmiotach kultowych oraz zdobie-

³ Najważniejsze z nich są dostępne w tłumaczeniach: *Ancient Records of Assyria and Babylonia. An Anthology of Texts and Pictures*, red. J.B. Pritchard, Princetown 1969; *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, wyd. 3 z suppl., Princeton 1971; *The Context of Scripture*, T. 1-3, red. W.W. Hallo, Leiden 1997-2002. Polskie tłumaczenia – głównie oficyna AGADE.

⁴ Najstarsze znane piktogramy sumeryjskie, oznaczające zwykle jakieś rzeczy, pochodzą ze schyłku IV tysiąclecia przed Chr., ale w Egipcie już w początku III tysiąclecia pojawiają się fragmenty tekstów o charakterze religijnym: W.V. Davies, *Egipskie hieroglify*, tłum. M.G. Witkowski, Warszawa 1998; J. Naveh, *Origins of the Alphabets. Introduction to Archeology*, Hertzlia 1996.

⁵ Ogólnie: *Death and Afterlife. A Cultural Encyclopedia*, red. R.P. Taylor, Santa Barbara Cali 2002. W Egipcie – S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, London 1992, s. 141-173; A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, wyd. II, Warszawa 1995, s. 112-291; K.M. Ciałowicz, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa 1999, s. 230-293 (oraz notki na s. 112; 128-130; 139-142); w Mezopotamii – K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1986, s. 124-148; 236-257; w Kanaanie – E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*,

niach o znaczeniu symbolicznym⁶. Niebezpiedstawne jest zatem założenie, że oprócz form materialnych kształtowały się także formy werbalne przekazywane ustnie. Ukształtowanie pisma sprawiło, że niektóre z tych tekstów zostały zapisane.

Podział tekstów na *sakralne* i *inne* w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jest dokonywany z perspektywy współczesnego badacza, a jego podstawą jest pochodzenie i przeznaczenie tekstu. Do kategorii *pism świętych* zalicza się przede wszystkim teksty używane w kulcie oraz te, które uważano za przekazane przez bóstwa. Najogólniej teksty te można podzielić na cztery grupy: 1* mity i genealogie bóstw, objaśniające genezę kosmicznego i społecznego ładu; 2* instrukcje dotyczące kultu; 3* inkantacje i zaklęcia rytualne; 4* prawa i pouczenia dotyczące etosu. Wymienione wyżej pisma (szczególnie pierwsze trzy grupy) były traktowane jako świętość zarówno w treści jak i w formie, a w konsekwencji kopiowane z wielką pieczołowitością, z zachowaniem detali, gdzie konieczne uwagi nanoszono na marginesach⁷. Reformy kultowe zwykle były uzasadniane bezpośrednią interwencją adekwatnego bóstwa.

Pierwsza grupa tekstów, mity kosmogoniczne i genealogie bóstw⁸, stanowi najbardziej znaną i najczęściej interpretowaną grupę tekstów sakralnych. Koncentrują się one na objaśnieniu genezy *kosmicznego ładu*, zarówno w jego aspekcie pozytywnym (egzystencja), jak i negatywnym (cierpienie i śmierć). Teksty te były źródłami archetypów osobowych i sytuacyjnych w życiu religijnym i społecznym. Ze względu na taką naturę stanowiły także *obiekt kultowy*, stosowany w sposób adekwatny do jego treści. Np. wśród ludów Mezopotamii i Syro-Palestyny opowieści o stworzeniu świata były przeznaczone do recytacji w rytuałach *Nowego Roku*, czyli celebracji poświęconej odnowie kosmicznego ładu⁹. W Egip-

Sheffield 1992; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible. 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990, s. 47-48; 82-85; 98-100; 213-214; 326-327.

⁶ *The Intellectual Expressions of Prehistoric Man. Art and Religion. 3rd, Valcamonica Symposium, 28 July – 3 August 1979*, red. Anati, E. Capo di Ponte (Brescia) 1983; *Sacred sites, sacred places*, red. D.L. Carmichael, London 1994; T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, New York 2004.

⁷ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, s. 23-88.

⁸ Zachowane teksty, m.in. *Mity akkadyjskie. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2000; *Mity sumeryjskie. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz i in., Warszawa 2000; *Epsy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003; *Hymny i pieśni sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2005; *Scripture in Context...*, t. 1, s. 3-36 (Egipt), 241-283 (Ugaryt), 379-404 (akkadyjskie), 511-526 (sumeryjskie), t. 2, s. 53-69 (*Teksty Piramid i Teksty Sarkofagów*).

⁹ Wiązało się to z właściwym ludom starożytnego Bliskiego Wschodu rozumieniem słowa (a także pism), jako *obiekta* odzwierciedlającego rzeczywistość empirycznie niedostępną. Słowa i teksty miały znaczenie, które dzisiaj nazywamy magicznym. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London 1976; M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan [oryg.: *Mythe de l'éternel retour*, 1949], Warszawa 1998.

cie znacząca część pism sakralnych dotyczy śmierci i życia pozagrobowego. Teksty te umieszczano w grobowcach lub trumnach, a ich zadaniem było dopomóc zmarłemu w przejściu przez sąd boski i dotarciu do królestwa Ozyrysa¹⁰.

Pisma drugiej grupy obejmują teksty dotyczące zachowania w przestrzeni sakralnej¹¹. Adresowane były do personelu kultowego, odpowiedzialnego za wszystko, cokolwiek działo się na terenie sakralnym. Przepisy te obejmowały przede wszystkim króla i kapłanów jako celebriansów rytuałów, ale również ludzi przychodzących do świątyni w związku ze świętem czy ofiarami. Treścią tych przepisów były zasady tworzenia i celebracji różnego typu rytuałów oraz teksty modlitw, zaklęć, zapytywania, wyroczni itp.

Trzecią grupę, inkantacje i zaklęcia¹², stanowią teksty recytowane podczas rytuałów celebrowanych w obecności bóstwa (posąg, macewa itp.), których celem było uzyskanie jego interwencji w sprawach przekraczających ludzkie możliwości (np. choroby i wypadki losowe, wojny, kataklizmy przyrody). Działanie, jakie im przypisywano wiązało się z prawidłowością wykonania rytuału i dokładnej recytacji tekstu. Kultowe znaczenie inkantacji i zaklęć wpisywało się w ten sens, gdzie oczekiwany skutek wiązano z adekwatnymi działaniami¹³.

¹⁰ S. Quirke, dz. cyt., s. 105-139; G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994.

¹¹ Immanentna natura bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu wiązała się z koniecznością wyodrębnienia przestrzeni, w której jego zbawcza obecność może być aktualizowana i w której obowiązywały szczególne normy. Ogólnie o rytuałach: M.M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978; *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honour of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem March 1977*, red. A. Biran, Jerusalem 1981; *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Leuven 1993; zagadnienia te, jako podłoże rytuałów opisanych w Księdze Kapłańskiej, szeroko omawia J. Milgrom, *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, (*Anchor Bible*, vol. 1-3), NY 1991-2001. Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context...*, t. 1, s. 160-168; 217-231 (hetyckie); 427-445 (akkadyjskie).

¹² Zachowane teksty, m.in. J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1990, s. 138-140; *Do Boga, Pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz i in., Warszawa 2005, s. 95-195; *Scripture in Context...*, t. I, s. 50-55 (egipskie), 168-179 (hetyckie), 287-329 (ugaryckie), 421-427 (akkadyjskie), 539-540 (sumeryjskie).

¹³ Rytuały w religiach kosmicznych miały charakter, który określa się mianem „magiczny”. Tak pojęta magia była jednym z najważniejszych działań kultowych i przejawem kształtu religijności, właściwego religiom naturalnym. Podstawą wszelkiej aktywności magicznej jest wiara, że całe istnienie oparte jest na dualizmie sił ładu i chaosu oraz na ich wzajemnym zmaganiu. Dla człowieka starożytności wartością najwyższej rangi była umiejętność rozpoznania tych znaków i ich zastosowania. O rozumieniu magii i zasadach myślenia magicznego: Pinch, dz. cyt.; D. Lorton, *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, w: *Born in Heaven, Made in Earth. The Making of the Cult Images in the Ancient Near East*, red. M.B. Dick, Winona Lake 1999, s. 123-210. O dziejach magii jako aktu rytualnego: W. van Binsbergen, F. Wiggermann, *Magic in History. A Theoretical*

Czwarta grupa pism obejmuje przepisy dotyczące zachowania w przestrzeni *profanum*, odzwierciedlające etos wspólnoty. Etos ten wyrażał się w prawie zwyczajowym, które nie zostało spisane oraz w przepisach promulgowanych przez królów, które często pojmowano jako objawione¹⁴. Tego typu teksty pochodzą głównie z terenu Mezopotamii i Syro-Palestyny. Pismom tym przypisuje się sakralny charakter na podstawie ich pochodzenia (od bóstwa), a także z powodu ich celu – kształtowania takich postaw (osób i wspólnot), które wzmacniają istnienie kosmicznego ładu¹⁵.

Oprócz wymienionych wyżej typów piśmiennictwa, zawierających teksty doktrynalne, kultowe i etyczne, istniały jeszcze inne teksty, które odnosiły się do bogów i boskości, których jednak nie traktowano jako objawione przez bogów. Z tego powodu należy zatem przypisać im niższy status sakralności. Do tych pism zalicza się: 1* hymny i modlitwy; 2* kroniki królewskie; 3* wyrocznie i prococtwa; 4* teksty mądrościowe.

*Hymny i modlitwy*¹⁶ to pisma najbardziej zbliżone w formie do modlitw biblijnych. Ukazują te cechy, które są pojawiają się w każdej ludzkiej kulturze – potrzebę relacji do Boga, uczucia wdzięczności i uwielbienia, a także prośby o pomoc. Odzwierciedlają one jednak dobrze politeizm, charakterystyczny dla religii kosmicznych, wiążący się z ograniczonymi możliwościami bóstwa oraz hierarchiczną strukturą panteonów; odzwierciedlają także adekwatną hierarchiczność społeczności. Modlitwy królów wyrażają ich szczególną relację do bóstwa i otrzymane posłannictwo; modlitwy prywatne, które istniały we wszystkich religiach, obracają się wokół różnych potrzeb ludzkich. Modlitwy i hymny często także wiązały się z czynnościami kultowymi¹⁷.

Perspective and its Application to Ancient Mesopotamia, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, s. 1-34.

¹⁴ R. Westbrook, *Biblical and Cuneiform Law Codes*, Paris 1988; Zachowane teksty, m.in. Walton, dz. cyt. s. 69-92; *Scripture in Context...*, t. 2, s. 106-119 (hetyckie), 332-362 (akkadyjskie), 405-414 (sumeryjskie). Boska sankcja prawa zwyczajowego pośrednio jest widoczna w rozumieniu Miszny w judaizmie, jako drugiej części prawa objawionego na Synaju, J. Neusner, *The Oral Torah*, South Florida 1991; J. Neusner, *The Theological Grammar of the Oral Torah*, Döwling 1998, t. 1, s. 1-59.

¹⁵ Postępowanie ludzi, jako istot rozumnych i zdolnych do działania wolitywnego, w szczególności sposób miało znaczenie dla podtrzymywania (lub destrukcji) kosmicznego ładu. H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen 1985.

¹⁶ Zachowane teksty, m.in. *Do Boga, Pana mego, mów!*, s. 19-94; *Scripture in Context...*, t. 1, s. 37-47 (egipskie), 416-422 (akkadyjskie), 526-538 (sumeryjskie).

¹⁷ Kultowy charakter modlitw widoczny jest w ich strukturze. T. Abush, *The Form and Meaning of a Babylonian Prayer to Marduk*, w: *Studies in Literature from Ancient Near East. Dedicated to Samuel Noah Kramer*, red. J.M. Sasson, S.N. Kramer, New Haven 1984, s. 3-15.

Kroniki królewskie powstawały chyba we wszystkich cywilizacjach, a ich przedmiotem była działalność króla – boskiego syna¹⁸. Główne tematy *Kronik królewskich* to wojny (obronne i podboje) toczone przez króla w imieniu bóstwa, przymierza z otaczającymi ludami, budowy i remonty świątyń, troska o prawidłowość rytuału i zabezpieczenie materiałów na ofiary. Król, jako boski syn, był odpowiedzialny za prawidłowy kult i za dobrobyt terytorium, nad którym z mandatu bóstwa sprawował pieczę. *Kroniki królewskie* zwykle podają podstawy do objęcia tronu przez danego władcę, opisują podboje, jakich król dokonywał w imię bóstwa patronackiego, a czasem okoliczności podejmowania ważnych decyzji. Niekiedy podają okoliczności narodzin króla, szczególnie w przypadkach zmian dynastycznych¹⁹. Do tego typu tekstów należy zaliczyć także *Listy królów*, tzn. spisy kolejnych władców, często wyprowadzających genealogię dynastii od jakiegoś bóstwa. Ponieważ pisma te – dając wyobrażenie o naturze bóstwa patronackiego danego imperium – odnoszą się do kwestii boskości, można zaliczyć je do tekstów sakralnych.

*Wyrocznie i prorocтва*²⁰, oprócz celebracji rytuałów, były podstawową formą kontaktów z bóstwem i poznania jego woli. Działanie wyroczni wyrasta z założenia, że bóstwo ma powody, żeby objawiać swoją wolę wobec określonej sytuacji i zalecać jakieś czyny. Dla człowieka starożytności sprawą pierwszorzędnej wagi była umiejętność prawidłowego rozpoznawania znaków, ich interpretacji oraz zastosowania odpowiednich środków w celu uzyskania pożądanego efektu. Celem było wspomaganie bóstw kosmicznych w podtrzymywaniu świata w istnieniu, poprzez naprawianie tego, co zostało zniszczone przez złe czyny. Bóstwo mogło także samo, nie zapytane, interweniować w życie i działania króla. Z tego powodu przy świątyniach znajdowały się zwykle zrzeszenia proroków i wieszczów, które służyły jako medium w kontaktach z bóstwem²¹.

¹⁸ Niektóre opisy działalności królów umieszczano także w formie reliefów w pałacach lub świątyniach. Szerzej: A.K. Grayson, *Assyria and Babylon*, „Orientalia” 49 (1980), s. 140-194; W.W. Hallo, *Biblical History in Its Near Eastern Setting*, w: *Scripture in Context...; History, Historiography and Interpretation*, red. H. Tadmor, M. Weinfeld, Jerusalem 1983. Zachowane teksty, m.in. Walton, s. 111-133; *Scripture in Context...*, t. 1, *Listy królów*, s. 68-73 (egipskie), 181-203 (hetyckie), 356-358 (ugarycki), 461-482 (akkadyjskie), 545-559 (sumeryjskie); t. 2, inskrypcje monumentalne, s. 3-51 (egipskie), 77-90 (hetyckie), 135-167 (zachodnio-semickie), 241-315 (akkadyjskie), 385-391 (sumeryjskie).

¹⁹ Najszerzej komentowana jest historia Sargona, porównywana do narodzin Mojżesza: N. Sarna, *The Abandoned Hero Motif*, w: *The JPS Torah Commentary. Exodus*, Philadelphia 1991, s. 267-268; D. Redford, *The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex ii 1-10)*, w: „Numen” 14 (1967), s. 209-228; N. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, NY 1986, s. 29-31.

²⁰ O profetyzmie w religiach ludów ościennych: J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999 (wyd. III, popr.), s. 111-123; Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context...*, t. 1, s. 93-109 (egipskie), s. 204-211 (hetyckie); Walton, dz. cyt., s. 201-215.

²¹ Przykłady tego typu prorocत्व znajdują się także w Biblii; np. 2Krl 22,10-12.

Wśród tekstów o charakterze natchnionym odrębną grupę stanowią *teksty mądrościowe*²². Pisma te cieszyły się wielkim prestiżem, ponieważ podejmowały fundamentalne kwestie kosmicznego ładu, zwykle związane z pytaniami teodycei, a mędrców i wieszczów traktowano jako szczególnych wybrańców bogów. Poruszana w tych tekstach problematyka i sugerowane rozstrzygnięcia często odzwierciedlają etos społeczności i oparte są o prawdy przekazywane poprzez pokolenia. Pisma mądrościowe miały znacznie niższy status sakralny niż mity czy teksty kultowe, gdyż nie traktowano ich jako objawione.

Pisma sakralne ludów starożytnego Bliskiego Wschodu odzwierciedlają cechy, charakteryzujące tamte religie: 1* istnienie więzi pomiędzy bogami a ludźmi; 2* wiarę, że wszystko cokolwiek się wydarza ma związek z działalnością bóstw; 3* hierarchiczną strukturę społeczności, w której każdy ma swoje miejsce i obowiązki.

Wymienione na początku cztery grupy pism obejmują teksty doktrynalne, kultowe i etyczne. Ich sakralny charakter wynika z faktu, że były pojmowane jako objawione przez bóstwa, które oznajmiały ludziom tajemnice istnienia kosmicznego ładu oraz prawa nim kierujące. Kroniki królewskie, prorocтва i wyrocznie stanowiły nie tyle obraz życia dworu królewskiego, ile obraz działania bóstwa poprzez króla (swego namiestnika i *syna*). Pismom tym należy zatem przypisać nieco niższy status, nie odmawiając im całkiem natury sakralności. Modlitwy i hymny oraz pisma mądrościowe ukazują postawy ludu wobec Boga oraz wobec siebie nawzajem, toteż są świadectwem wiary i etosu społeczności, w których powstały.

Ważną cechą pism sakralnych ludów ościennych jest ich ścisły podział w zależności od adresata. Każda z wymienionych grup tekstów była adresowana do innego odbiorcy, a zasada ta dotyczy każdej z cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu. Przynależność do konkretnej grupy (czy warstwy) w społeczności wyznaczała każdemu inne obowiązki, a zatem także odmienny zasób wiedzy. *Pisma święte*, będące wyrazem zaangażowania bóstw w sprawy ludzi, wymagały adekwatnej odpowiedzi, która mogła być udzielona tylko i wyłącznie przez odpowiednie osoby.

BIBLIA IZRAELA NA TLE PISM SAKRALNYCH LUDÓW OŚCIENNYCH

Biblia Izraela²³ podejmuje motywy znane z pism sakralnych ludów ościennych, ale wyróżnia się spośród nich zarówno treścią, jak i w formą. W warstwie treściowej Biblia prezentuje odmienną myśl teologiczną (koncepcja Boga, czło-

²² Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context...*, t. 1, s. 59-68 (egipskie), 213-217 (hetyckie), 485-497 (akkadyjskie), 561-593 (sumeryjskie); Walton, dz. cyt., s. 169-199.

²³ Tą nazwą określam zbiór tekstów, które ostatecznie utrwaliły się w naszej kulturze jako dwa kanony – Biblia Hebrajska i Stary Testament. Szerzej omawiam w ostatnim punkcie. O formowa-

wieka i świata); w obrębie formy różni się nie tylko objętością, a nade wszystko połączeniem różnych typów piśmiennictwa. Ponieważ Biblia podejmuje problematykę tajemnicy egzystencji świata, tajemnicy cierpienia i zła, powinności ludzi wobec Boga i siebie nawzajem, a także kwestie natury, obecności i działania Boga, powinny być porównywane do pism sakralnych ludów ościennych. Komparatystykę należy przeprowadzić na dwu płaszczyznach – faktu istnienia kanonicznego zbioru oraz porównania adekwatnych typów pism.

Biblia Izraela łączy wszystkie gatunki, znane z piśmiennictwa ludów starożytnego Bliskiego Wschodu – opowieści objaśniające genezę kosmicznego i społecznego ładu, instrukcje i pouczenia o charakterze kultowym, prawo normujące życie codzienne, prawo kryminalne, teksty prorockie, kroniki królewskie, modlitwy i prorocstwa – i na tym polega jej radykalna odmienność²⁴. Wszystkie te teksty zostały zestawione w taki sposób, że tworzą jedną, spójną całość. Spoistość ta widoczna jest na dwu płaszczyznach: 1* na płaszczyźnie treści – motywem organizującym cały materiał są dzieje wspólnoty, ujęte w perspektywie relacji z Bogiem; 2* na płaszczyźnie adresata – wszystkie, bez wyjątku, teksty adresowane są do jednego odbiorcy, a jest nim *cały Izrael*.

Sposób połączenia tego zróżnicowanego materiału (forma literacka) wskazuje nie tylko na świadome działania redaktora, ale także wykorzystuje elementy retoryki, dla ukazania głębszych warstw informacji²⁵. W aspekcie modelu religijnego różnica pomiędzy Biblią a mitami ludów ościennych polega na umiejscowieniu archetypów religii – w mitach archetypami są postacie boskie, archetypiczną przestrzenią – niebo, a czasem preferowanym jest stworzenie świata²⁶, w Biblii natomiast treść ujęto w formę opowieści o dziejach wybranych ludzi, osadzonych w realiach historyczno-geograficznych²⁷. Konieczne dla tekstów sa-

miu się treści pism sakralnych Izraela: L.H. Feldman, *The Reshaping of Biblical Narrative in the Hellenistic Period*, w: *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden 2006, s. 103-127; T. Stanek, *Rytuály a teksty sakralne. Ku instytucjonalizacji tekstów w judaizmie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22, 2008, s. 7-20 (bibliografia tematu). O formowaniu kanonu: J.C. Trebelle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden-NY-Koln 1998; *Canon debate. On the Origins and Formation of the Bible*, red. L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody 2002.

²⁴ Tę specyficzną właściwość Biblii podkreśla Walton, dz. cyt., s. 229-247.

²⁵ Różne kierunki retoryki biblijnej reprezentują: Robert Alter, Krzysztof Bardski, James Barr, Mary Douglas, Michael Fishbane, Ian Fokkelmann, Claus Labuschagne, Roland Meynet, Zdzisław Pawłowski, Wojciech Pikor, Rolf Rendtorff, Meir Sternberg.

²⁶ Szerzej: M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu...*; T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 32-51.

²⁷ Z tego powodu Biblia sprawia wrażenie dzieła historyograficznego i może być traktowana (pod odpowiednimi warunkami) jako źródło informacji historycznej. O warunkach takiej interpretacji: W.G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and when Did they Know It? What Archeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001; I. Provan, V.P. Long, T. Longman III, *A Biblical History of Israel*, Louisville 2003; I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian. Studies in the Chronicler, His Time, Place and Writing*, Assen 2005.

kralnych właściwości archetypiczne postaci i wydarzeń uzyskano poprzez symboliczną konstrukcję postaci, przestrzeni i czasu. Bogactwo środków retorycznych posłużyło utworzeniu – na kanwie postaci i sytuacji historycznie zakorzenionych – opowieści o naturze symbolicznej²⁸.

Sytuując archetypy w ludzkich dziejach, Biblia prezentuje zupełnie inny model religijności niż religie ludów ościennych. Umiejscowienie wydarzeń poza czasem i przestrzenią (stworzenie świata i struktury panteonów) w religiach kosmicznych, nadawało archetypom walor niezmienności. Dzięki temu utworzyły podstawy stabilnych struktur kultowych (instytucje i rytuały), opartych o wzorce niebiańskie, pozwalających na naśladowanie bohaterów. Tworząc archetypy w dziejach ludzkich Biblia wskazuje, że nie mogły być naśladowane ani struktury w jakich działali bohaterowie opowieści sakralnych, ani też ich czyny, ale jedynie – w innych realiach historycznych – ich fundamentalne wybory. Takie ukazanie archetypów osobowych i sytuacyjnych sprawia, że opowieści te przeznaczone są do słuchania i refleksji, a nie do recytacji w rytuałach²⁹.

Opis dziejów w Biblii można porównać do kanwy podtrzymującej rozliczne gatunki i typy tekstów. Teksty o różnorodnej tematyce i różnych formach literackich, pochodzące z różnych środowisk, bywają zgrupowane w większe bloki lub wpisane w opowieść jako bardzo krótkie fragmenty czy wręcz pojedyncze zdania. Najwyraźniej widać to w (często występujących) gatunkach, jak prawo czy modlitwy, ale dotyczy także tekstów mądrościowych, prorockich, a nawet wyroczni.

Instrukcje kultowe i zbiory pouczeń znajdują się głównie w pięcioksięgu. W stylistyce i tematyce wiele z nich przypomina teksty ludów Mezopotamii i Syro-Palestyny, jednakże w Biblii nie dokonano rozdzielenia pomiędzy tymi, które dotyczą przestrzeni sakralnej, a tymi, które dotyczą życia wspólnoty³⁰.

²⁸ L.M. Eslinger, *Into the Hands of the Living God*, Sheffield 1989; D. Rudman, *The Commissioning Stories of Saul and David as Theological Allegory*, VT, L, 4 (2000), s. 517-530; D.G. Firth, *Shining the Lamp. The Rhetoric of 2 Samuel 5-24*, Tyn 52.2 (2001), s. 201-224; T. Stanek, *Struktura retoryczna Tory...*, w przygotowaniu. O pismach sakralnych jako symbolu; E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, w: *Symbol i języki*, Poznań 1995, s. 76-106; J. Barton, *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity*, Louisville 1997, szczeg. s. 106-130; J. Asmman, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 45-143.

²⁹ *Opowiadania, które stanowią kanwę tekstu sakralnego Izraela, nie mogły być tworzone dla potrzeb kultowych, który z natury swojej jest zachowawczy. Raczej to kult wpisywał się w pamięć historyczną i jej specyficzne potrzeby*. J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, s. 17-18; F.M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 1998.

³⁰ Doskonały przykład takiego rozumienia podaje Benno Jacob w komentarzu do Księgi Wyjścia: B. Jacob, *The Second Book of the Bible. Exodus*, vol. 1-2, tłum. W. Jacob, New Jersey 1992 (oryg. niem. 1943; pierwsza publ. 1945), szczególnie część omawiająca *Dekalog i Prawo Przymie-*

Więcej, w strukturze retorycznej obydwu rodzaje praw ujawniają nie tylko nierozdzielność, ale także radykalne połączenie z narracjami, co nadaje nowe znaczenia zarówno prawu, jak i narracjom³¹. Przykazania i pouczenia zachowano nie tylko jako zwarte bloki tekstu, ale często są one centralnym elementem charakterystyki postaci, jako wzorca postawy wobec Boga (np. Rdz 17,9-14.23-27; Wj 4,19-20). W konsekwencji, wszystkie przykazania i pouczenia stanowią – wraz z opowiadaniem – integralną część *tory Boga* i powinny być interpretowane jako symboliczny obraz relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Bogiem a ludzkością oraz ludźmi pomiędzy sobą³².

Prawo Boże, szczególnie dotyczące kwestii etycznych, jest także stałym motywem wypowiedzi prorockich³³. W przeciwieństwie do proroków w religiach ludów ościennych, prorocтво w Izraelu jest przede wszystkim adresowane do całego ludu oraz związane z *torą Boga* objawioną Mojżeszowi. Teksty prorockie w większości zostały zebrane w odrębne Księgi i stanowią samodzielną część Kanonu. Ale prorocтва pojawiają się także poza zbiorem pism prorockich, zwykle jako pouczenia i napominania (np. Pwt 32,1-43; 2Sm 12,1-14). Biblia składa także świadectwo korzystania z wyroczni (np. Rdz 25,22-23; 31,3) i snów (np. Rdz 31,11-13; 24,42; 37,5-9; 40,8-22; 41,1-32), które stanowiły w religiach ludów ościennych jedną z najważniejszych form kontaktu z bóstwem, zostały one jednak wpisane w ogólne przesłanie wiary Izraela. To zróżnicowanie obrazuje wielostronność i różnorodność działania Boga oraz jednolitość przesłania.

Chociaż fakt korzystania z wyroczni i snów wskazuje na podobieństwo do aktów kultowych u ludów ościennych, elementem odróżniającym Biblię w tym zakresie jest brak formuł zaklęć oraz formuł zapytywania wyroczni. W religiach ludów ościennych teksty zaklęć (stanowiące istotną część tekstów kultowych), zawsze były połączone z opisami adekwatnych rytuałów, a ich moc zależała od prawidłowości jego wypełnienia. W Biblii teksty tego typu 1* nie podają szczegółów rytuału, zapewniającego skuteczność wyroczni; 2* wiążą się z błogosła-

rza (s. 543-737). Następnie, omawiając budowę sanktuarium, pokazuje jak głęboko ten opis został powiązany z *Prawem Przymierza* (s. 758-764; 859-879)

³¹ Takie rozumienie niektórych Ksiąg: M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001; T. Stanek, *Religijność w Księdze Kapłańskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23, 2009, s. 44-54. O znaczeniu struktury tekstu: J.W. Watts, *Reading Law. The Rhetorical Shaping Of The Pentateuch*, Sheffield 1999; T. Stanek, *Biblijna koncepcja 'Prawa Jahwe' – jaki model ludzkiej wolności? w: Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 293-305.

³² S.D. Fraade, *Moses and the Commandments. Can Hermeneutics, History, and Rhetoric Be Disentangled?*, w: *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, red. H. Najman, J.H. Newman, Leiden 2004, s. 399-422; J. Chinitz, *Ten Terms in the Torah. For Teaching, Commandments and Laws*, JBQ 33/2 (2005), s. 113-119.

³³ J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela...*, dz. cyt., s. 67-108. Godnym uwagi jest fakt, że prorocтво w religiach ludów ościennych związane jest silniej ze sprawami kultu, podczas gdy prorocy Izraela akcentują kwestie etyczne.

wieństwem, adresowanym do całego ludu. Proklamowane błogosławieństwo jest skuteczne wyłącznie mocą Bożej obietnicy, a wymaganą postawą człowieka jest wiara. Specyficznie kultowe zastosowanie proroctwa nie jest obce autorom Biblii (np. Lb 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-24), ale także i tutaj przesłanie koncentruje się wokół błogosławieństwa dla *ludu wybranego*.

Znaczną część Biblii stanowią teksty porównywalne do *Kronik królewskich* u ludów ościennych (2 Samuela; 1-2 Królewska; 1-2 Kronik). Teksty te wykazują wiele analogii w obrębie motywów (podboje, kwestie dynastii, budowa świątyni i ustanowienie służby kapłańskiej, modlitwa króla za lud), odróżniają się jednak wyraźnie od analogicznych tekstów w religiach ludów ościennych³⁴. Pierwszą różnicą, którą łatwo dostrzec, jest forma narracyjna – *Kroniki królewskie* (asyryjskie, babilońskie, czy egipskie) pisane są zwykle w pierwszej osobie i gloryfikują działalność króla, natomiast biblijne *Księgi Królów* pisane są z perspektywy historycznej, gdzie dominuje trzecia osoba, a działalność króla podlega krytycznej ocenie³⁵. Drugą wyraźną cechą jest powiązanie obowiązków króla z prawem pięcioksięgu. Wskazuje to na pierwszeństwo *całego Izraela* przed królem. W religiach ludów Mezopotamii to król otrzymywał prawo, które ogłaszał ludowi; w religii Izraela to lud otrzymał prawo, któremu musi podporządkować się król.

Niezmiernie ważną częścią kanonu Biblii są modlitwy³⁶. Znaczna część została zebrana w odrębnych zbiorach (Psałterz, Lamentacje), ale sporo zostało włączonych do opowiadań (np. Rdz 28,20-22; Lb 12,13; 20,6; 2Sm 7,18-29; 1Krl 8,23-53; Mi 7,14-20; Ne 9,9-25; Ez 20). Część z nich prawdopodobnie wiązała się z kultem; inne mogły być prywatnymi modlitwami. Znamienne dla redaktora(ów) Biblii łączenie różnorodnych gatunków także tutaj zaowocowało specyficzną dla tego dzieła strukturą – poszczególne modlitwy mogą być analizowane zarówno pojedynczo, jak też w kontekstach, w jakich zostały umieszczone. W porównaniu do tekstów ludów ościennych uderza znaczenie modlitwy indywidualnej, ukazane przez ilość zachowanych tekstów oraz przez pokazanie bohaterów Biblii jako ludzi modlitwy (np. Rdz 17,18; 28,20-22; Wj 32,31-32; Lb 12,13; 2Sm 1,17-27; Tb 3,1-7.11-15; Jdt 5,6-16). Najważniejszą rzeczą jest jednak wskazanie na możliwości Boga poprzez bogactwo modlitewnych odniesień do Niego³⁷.

³⁴ Szerzej: T. Stanek, *Biblijna koncepcja króla i świątyni. Unikalność myśli religijnej Izraela*, w: *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych kultur i religii*, red. P. Muchowski, M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2008, s. 111-126.

³⁵ Prawdopodobnie powstawały one na podstawie *Kronik królewskich*, które mogły być podobne do tych, znanych z kultur ościennych. Każdemu z królów Izraela i Judy przypisano rysy negatywne, choć w bardzo różnych obszarach. Ich niedoskonałość stanęła u podstaw oczekiwań na *króla doskonałego, syna Bożego*.

³⁶ J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.

³⁷ Modlitwy w religiach ludów ościennych często wskazują na kompetencje bóstwa; Jahwe jest Bogiem, do którego należy zwracać się zawsze i we wszystkich potrzebach.

Teksty mądrościowe zwykle wyodrębnia się jako odrębną grupę (np. *Księgi: Przysłów, Hioba, Tobiasza, Mądrości*)³⁸. Ale podobnie jak poprzednich przypadkach, wiele z nich zostało „wplecionych” w inne gatunki, szczególnie w opowiadania i pouczenia. Czasami stanowią one dość obszernie teksty (np. Rdz 41; 1Krl 3,16-28), często jednak wplatane są jako krótkie informacje, charakteryzujące postać (np. 1Sm 24,9-16.17-20; 26,9-11; 30,24-25). W obrębie formy Biblii rys mądrościowy jest o wiele głębszy, gdyż struktura pięcioksięgu pozwala na odczytanie go jako dzieła mądrościowego³⁹.

Powyższa analiza pokazała, że autorzy tekstów, które weszły do kanonu *Pisma Świętego*, byli głęboko zanurzeni w kulturze swego czasu i regionu. Korzystali obficie zarówno z tematyki pism religijnych ludów ościennych, jak też z osiągnięć retoryki i form przekazywania treści. Wykorzystali jednak te elementy w sposób twórczy, ukazując nową wizję boskości w polemice z poglądami religii, z pism których korzystali. W warstwie teologicznej ukazali radykalny monoteizm, a w warstwie antropologicznej, wynikającej z teologii w Biblii, ukazali równość wszystkich ludzi wobec Boga. Najdonioślejsze w skutkach okazały się rozstrzygnięcia kultowe, gdzie przesunięto akcent z aktów rytualnych na akty osobowe – wiarę i posłuszeństwo.

Biblia jest pojmowana jako tekst całkowicie przez Boga objawiony i w tym aspekcie nawiązuje do mitów, tekstów kultowych i normatywnych ludów ościennych. Zadaniem jej jest objawić to *prawo* (חורה, צדק, משפט), które stanowi immanentną cechę kosmicznego ładu, a przestrzeganie którego – w kulcie i w życiu codziennym – jest warunkiem istnienia świata. Biblia podkreśla jednak, że *całe prawo* zostało oznajmione przez Boga *na początku* – pierwszej ludzkiej istocie, jeszcze w *ogrodzie*, po nieposłuszeństwie *adama* i zniszczeniu ludzkości prawo zostało oznajmione Noemu, wybranemu potomkowi *adama*, a wreszcie Izraelowi przed wejściem do ziemi obiecanej. Takie ujęcie *prawa* ma podwójne znaczenie – stawia człowieka w sytuacji odpowiedzialności za własne postępowanie, tym samym udaremnia korzystanie z doraźnych *objawień* za pomocą wyroczeni i prorocत्व. Prawo, które zostało dane *na początku* musi być *pamiętane i wypełniane* (por. Pwt 6,6-9).

Dzieje Izraela w jego ziemi to dzieje niewierności, która została ukarana wygnaniem. Wygnanie z ziemi nie jest jednak zerwaniem przymierza, a jedynie pokazaniem, do czego prowadzi ignorowanie Bożego prawa i pouczeń przez Niego dawanych. Ustawiczna niewierność ludu wybranego została przez proroków przedstawiona jako potrzeba uzdrowienia człowieka w znacznie głębszej warstwie niż *prawo dane na Synaju*. Refleksja nad przeszłością doprowadziła

³⁸ J.S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, wyd. 2 rozszerzone.

³⁹ W taki sposób został zresztą przyjęty w judaizmie rabinicznym, na co wskazuje zarówno nazwa „Tora”, jak też kwalifikacja kanoniczna.

do odkrycia, że Bóg kiedyś wkroczy w dzieje swego ludu tak, że da mu *nowe serce* (por. Jr 31,31; J 8,33-36), a za tym podaży dar *nowej ziemi, w której zamieszka sprawiedliwość* (Iz 32,15-18; 65,17; Ap 21,1).

BIBLIA IZRAELA A KANONY PISMA ŚWIĘTEGO

Święte pisma Izraela zostały przechowane w czterech różnych kanonach – Biblii Masoreckiej, Starym Testamencie, Pięcioksięgu Samarytańskim i Torze, jako kanony różnych wspólnot religijnych – judaizmu rabinicznego, chrześcijaństwa, samarytan i karaimów. Ponieważ dwie ostatnie wspólnoty za tekst kanoniczny uznają wyłącznie pięcioksiąg, poniżej omówię krótko kanony judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa, zwracając uwagę na różnice pomiędzy nimi, które pociągają za sobą adekwatne różnice i interpretacji. W takim podejściu różne gatunki pism podlegają odrębnym interpretacjom. Inne zasady wyznacza kanon, który osadza konkretną perykopę nie tylko w kontekście innych tekstów, ale nadaje temu kontekstowi nienaruszalny status⁴⁰.

Biblia masorecka⁴¹, zwykle nazywana Biblią Hebrajską, jest zbiorem pism przyjętym przez judaizm rabiniczny, stanowiący przemyślaną i koherentną całość⁴². BH to zbiór 22 Ksiąg, ujętych w kanon trzyczęściowy, Tora-Prorocy-Pisma (TaNaKh⁴³), o hierarchicznej strukturze. Kiedy taki kanon się ukształtował wciąż pozostaje kwestią dyskusyjną, istnieją jednak przesłanki wskazujące na to, że w okresie II świątyni istniała wspólnota, która posługiwała się kanonem pism

⁴⁰ Na istotę rozróżnienia pomiędzy BH i ST kładzie nacisk praca: Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008. O hermeneutycznej funkcji kanonu: G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg 2001. O problemach kanonizacji Biblii: J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie II świątyni*, Kraków 2002, s. 7-24.

⁴¹ Emanuel Tov sugeruje, że należałoby mówić o *Biblii Masoreckiej*, a nie o *Biblii Hebrajskiej*, gdyż wszystkie edycje *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (począwszy od BHK), a także *Biblia Hebraica Quinta*, przyjmują za podstawę tekst masorecki wraz z układem Ksiąg postulowanym we wczesnej tradycji rabinicznej (B. Bathra 14b), inne wersje wprowadzając jedynie w ramach aparatu krytycznego. E. Tov, *The Status of Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon*, w: *Canon debate...*, dz. cyt., s. 234-251.

⁴² Badania metodami synchronicznymi pokazały, że BH (a także każda z jej części) stanowią przemyślaną całość: M.A. Fishbane, *The Sacred Center: The Symbolic Structure of the Bible*, w: *Text and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer*, red. M.A. Fishbane, P.R. Flohr, Leiden 1975; S. Dempster, *'Torah and Temple' and the Contours of the Hebrew Canon*, cz. 1: *Tyn* 48.1 (1997), s. 23-56, cz. 2: *Tyn* 48.2 (1997), s. 191-218; J.C. Trebolle Barrera, *Origins of Tripartite Old Testament Canon*, w: *The Canon Debate...*, dz. cyt., s. 128-145; N.S. Lee, *Cohesion in the Books of the Hebrew Bible and its Interpretation*, *JOTT* 15 2003, s. 1-26; T. Stanek, *Przesłanie Tory w perspektywie synchronicznej*, *SSHT* 40/2007, s. 5-23.

⁴³ Jest to akronim od słów *Tora* – *Newiim* – *Ketuvim*, czyli hebrajskich nazw poszczególnych części.

co najmniej zbliżonym do współcześnie znanego, podzielonym na *Księgi* i na większe zbiory⁴⁴.

Najważniejszą część Biblii Hebrajskiej stanowi pięcioksiąg, nazywany *Torą*. Dzieło to (w wierze żydów, samarytan i karaimów) zostało w całości przekazane Mojżeszowi przez Boga na górze Synaj, stąd jego wyjątkowa natura i religijne znaczenie⁴⁵. Budując analogie do pism sakralnych ludów ościennych, pięcioksiąg należy zatem umieścić w grupie pism o najwyższym statusie, pism objawionych, prezentujących wykład doktryny i zasady celebracji kultu. Treścią Tory są dzieje od stworzenia świata do śmierci Mojżesza, oraz pouczenia i przykazania, wkomponowane w narrację. Pięcioksiąg kończy się obrazem Izraela stojącego nad brzegiem Jordanu, gotowego przekroczyć go i wejść do ziemi obiecanej; ten krok przynależą jednak już do drugiej części kanonu.

Druga część Biblii Hebrajskiej, *Prorocy*, składa się z dwu pod-zbiorów – *Proroków Pierwszych* i *Proroków Ostatnich*. Kanon *Proroków Pierwszych* składa się z czterech Ksiąg: Joz, Sdz, 1-2Sm, 1-2Krl i opisuje dzieje ludu Izraela od wejścia do ziemi obiecanej aż do jej opuszczenia, wskutek deportacji przez Babilończyków. Ta część stanowi kontynuację dziejów opisanych w pięcioksięgu, ale ma inną tematykę, nawiązującą do *Kronik królewskich* ludów ościennych. Inny jest też status kanoniczny tego dzieła – w judaizmie nosi miano tekstu natchnionego, ale nie objawionego. Korpus *Proroków Ostatnich* to głównie zbiór *mów prorockich*, często w formie poetyckiej, dotyczących życia wspólnoty skupionej wokół świątyni, zarówno przed niewolą babilońską jak i krótko po niej, o podobnej kwalifikacji kanonicznej.

Trzecia (i ostatnia) część kanonu BH to *Pisma* – kolekcja modlitw i tekstów o tematyce mądrościowej. Rozpoczyna ją Psalterz, a kończy Księga Kronik⁴⁶. *Pisma* to zarówno teksty poetyckie, jak i narracyjne. Psalm pierwszy, otwierający

⁴⁴ Świadectwem istnienia takiego podziału są słowa Jezusa, który mówił o *prawie i prorokach* (np. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; J 1,17). Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. I, 8. Hipotezy dotyczące formowania kanonu: J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987; Trebolle Barrera, *The Jewish ...*; Dohmen, Stemmerger, dz. cyt.

⁴⁵ Znaczenie pięcioksięgu widać nie tylko w treści innych pism, ale także w strukturze niektórych Ksiąg. Przede wszystkim jest to 5-częściowy podział Psalterza i takich sam Lamentacji – dzieł odnoszących się niezwykle głęboko do treści pięcioksięgu. Psalterz rozpoczyna się psalmem zawierającym słowo *tora*, którego tematem jest refleksja nad szlachetnym życiem, a kończy się uwielbieniem, jakie całe stworzenie zanoszą do Boga, swego Stwórcy. Tematem Lamentacji są nieszczęścia, jakie spadły na Jerozolimę – centrum kultowe i symbol tożsamości – przez najazd Nabuchodonozora. Treść *Lamentacji* kieruje się ku wołaniu o *nawrócenie* – motyw nie tylko głęboko obecny w mowach Mojżesza (Kpł 26,40-42.44-45; Pwt 30,1-10), ale także stojący w centrum refleksji teologicznej okresu II świątyni.

⁴⁶ Odnoszę się tutaj do Kodeksu Leningradzkiego, który stanowi podstawę wszystkich wydań BH od średniowiecza. Ten układ został również przyjęty w wydaniach krytycznych BHS i BHQ. W Kodeksie z Aleppo kolejność Ksiąg jest nieco inna: Kronik, Psalmi, Hioba, Przysłów, Rut, Pieśń nad pieśniami, Kohelet, Lamentacje, Estery, Daniela, Ezdrasza-Nehemiasza.

zbiór Pism, opiewa szczęście człowieka przestrzegającego Bożego prawa⁴⁷. Zakończenie drugiej Księgi Kronik, a tym samym, zakończenie całego zbioru Pism (i całej Biblii) stanowi refleksja nad dziejami Izraela jako dziejami grzechu – niewierności Bożemu prawu. Tę smutną prawdę rozświetla jednak zdanie o Bożej wierności i opiece (2Krn 36,22-23), dzięki której Izrael nie zginie. Ten zbiór również traktowany jest jako pisma natchnione, ale o najniższym statusie sakralności, co wskazuje na analogie do adekwatnych gatunków pism ludów ościennych.

Gradacja sakralności Biblii Hebrajskiej w judaizmie rabinicznym wynika z wiary, że Tora w całości – w takim jak obecnie kształcie – została podyktowana przez Boga Mojżeszowi. Z tego powodu każde słowo w niej zawarte jest *Słowem Boga*. Dwa pozostałe kanony (*Prorocy* oraz *Pisma*) są to teksty przez Boga natchnione, ale przez ludzi wypowiedziane. *Słowem Boga* jest zatem treść, ale nie pojedyncze słowa, które mogą pochodzić od proroka czy mędrca. Inne wspólnoty żydowskie – samarytanie i karaimi – za tekst sakralny uznają tylko pięcioksiąg, toteż ich wierzenia można potraktować jako świadectwo wyróżnienia pięcioksięgu już we wczesnej historii wspólnot religijnych, mieniających się spadkobiercami Izraela z epoki przedwygnaniowej.

Zupełnie inną strukturę ma chrześcijański kanon *Starego Testamentu*. Wywodzi się on z greckiego przekładu świętych pism żydowskich, zwanego Septuagintą, dokonanego w Aleksandrii na zlecenie Ptolemeusza II Kanon LXX różnił się od BH nie tylko językiem, ale nade wszystko zbiorem tekstów i ich układem. Oprócz pism, które weszły do kanonu masoreckiego, LXX zawierała inne pisma (*Judyty*, *1-2 Machabejskie*, *Syracha*, *Mądrości*, *Barucha* oraz fragmenty *Estery* i *Daniela*), powstałe oryginalnie zarówno w hebrajskim jak i greckim. Księgi te stały się integralną częścią kanonu ST. W kanonie ST inna jest także klasyfikacja niektórych Ksiąg – cztery Księgi, które w BH należą do zbioru *Pism*, w ST zostały zaliczone do *Ksiąg Historycznych* (*Rut*, *Estery*, *1-2 Kronik*, *Ezdrasza-Nehemiasza*)⁴⁸, a trzy do ksiąg prorockich (*Lamentacje*, *Daniela*, *Barucha*).

Stary Testament ma układ tematyczny i dzieli się na: Księgi historyczne, dydaktyczne oraz prorockie. Księgi historyczne, do których należy zarówno pięcioksiąg jak i inne księgi opisujące dzieje ludu Izraela, ujmują te dzieje od stworzenia świata aż do czasów rzymskich, co daje bardzo ładne wprowadzenie historyczne do działalności Jezusa i narodzin Kościoła. Włączenie niektórych pism, nie przyjętych we wspólnotach palestyńskich, oraz re-kompozycja kanonu stworzyły w Starym Testamencie nową *historia sacra*. Ten zabieg jest głęboko uzasadniony faktem, że Stary Testament stanowi jedynie część Biblii chrześcijańskiej, a jego interpretacja dokonuje się zawsze w perspektywie Nowego Testamentu.

Kompozycja Starego Testamentu akcentuje walor historyczny i prorocki, toteż w religijnej recepcji, a w konsekwencji w interpretacji tego dzieła, więcej

⁴⁷ O związku Psalterza z Torą, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Ps 1: N.M. Sama, *On the Book of Psalms*, NY 1993, s. 26-47.

⁴⁸ Przy czym dokonano także podziału Księgi *Ezdrasza-Nehemiasza*, na dwie odrębne.

uwagi kieruje się na opowieści niż na pouczenia i prawa tam zawarte. Nie przypadkiem zatem włączono pięcioksiąg do dzieła historycznego, i nie przypadkiem nazywa się go raczej *Pięcioksięgiem* aniżeli *Torą*⁴⁹. Włączone w strukturę dzieła opowieści o charakterze mitycznym wykorzystują jednoznacznie motywy mitów ludów ościennych, jednakże podporządkowane są zawsze treści całego dzieła – wierze w jednego Boga, który ogarnia całość dziejów i odpowiada za nie⁵⁰; który wybrał Izraela dla siebie, aby dokonać naprawy zniszczonego przez człowieka *ładu świata* przy pomocy nowego Człowieka (por. 1Kor 15,45)⁵¹. Chrześcijaństwo również inaczej zdefiniowało kwestię *natchnienia* Pisma Świętego, tworząc podstawy do badań krytycznych i historycznych⁵².

SUMMARY

Comparative studies of the Bible and the sacred texts of adjacent nations have a rich tradition, but research generally focuses on comparing passages of the biblical text with adequate sacral texts of adjacent nations. However, this approach involves two problems: 1* difference of religious status – the Bible is a living reality, whereas the sacral texts of other ancient nations of the Near East are only relics; 2* form of the writings – the Bible is a uniform work, modified by the conscious acts of communities of faith while the writings of adjacent nations survive to our times only in fragments.

The article takes off from a different comparatistic conception. My primary concern is not so much to bring out the similarities or discrepancies between Bible passages and adequate sacral texts of adjacent nations but rather to show the whole canon of the holy scriptures of Israel against the backdrop of the sacred writings of the Region. The comparison is built on two assumptions: 1* origin and usage; 2* addressee of the text. Therefore, it does not refer to the question of literary genres but first and foremost to the dependencies between the text and the community.

Key words

Bible, ancient Near East, sacral texts, canon

⁴⁹ W nowożytnej bibliistyce podejmowano wielokrotnie próby odejścia od tej formy podziału. Zaproponowana przez Ewaldą 1831 koncepcja sześcioksięgu, następnie dyskutowana przez Kuenena (1886) i von Rada (1938), wynika z logiki wypełnienia obietnicy Boga. Nieco później M. Noth, odkrywając podobieństwa pomiędzy zbiorem *Proroków Pierwszych* a *Księgą Powtórzonego Prawa*, proponuje wydzielenie czteroksięgu przez oderwanie tej ostatniej od pięcioksięgu. Knierim dostrzega jedność Wj – Pwt, wyłączając tym samym *Księgę Rodzaju*. Inną jeszcze jest koncepcja trójksięgu, obejmującego Rdz, Wj, Lb, który stanowi wstęp do *Księgi Powtórzonego Prawa*. A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983. W tej koncepcji wyłączono Księgę Kapłańską, a więc w ogóle rozbito kanon, który wybrała wspólnota.

⁵⁰ Warto w tym względzie przywołać prace Nahuma Sarny. Autor wykorzystuje wielką erudycję (historyczną i językową) dla ukazania specyfiki myślenia biblijnego – zakorzenionego w kulturze Regionu, ale prezentującej własne, oryginalne, rozumienie Boga.

⁵¹ Szerzej: T. Stanek, *Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*. red. E. Kotkowska i in., Poznań 2006, s. 269-289. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i Początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 401-433.

⁵² Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994; Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986, s. 184-220; Dohmen, Stemberger, dz. cyt., s. 201-230.