

TERESA STANEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

Rytuały a teksty sakralne. Ku instytucjonalizacji tekstów w judaizmie

Rituals and Sacred Texts. Towards an Institutionalization of Texts in Judaism

Artykuł podejmuje problematykę kształtowania pism sakralnych wspólnot odwołujących się do wspólnej przeszłości, a które powstawały po upadku monarchii Izraela i Judy. Część z tych pism stanowi podstawowy korpus Biblii Hebrajskiej i Starego Testamentu¹.

Artykuł przynależy do szerszego projektu badawczego, którego celem jest ukazanie związków pomiędzy Biblią Hebrajską – czy też konkretniej *Biblią Masorecką*² – a religią *Izraela* okresu biblijnego. Zamyśl projektu obejmuje problematykę fundamentalnych płaszczyzn dyskursu: formowanie i przesłanie Biblii; jej adresata; powody dla których powstawały poszczególne zbiory i księgi; zasady przekazu pism i tekstów; różnorodność kanonów tekstu sakralnego i jego związki ze wspólnotami wiary; specyfika kanonu Biblii Hebrajskiej *versus* tekstu masoreckiego (kanonu pism

¹ Nie tylko w potocznym myśleniu, ale nierzadko także w literaturze naukowej, niesłusznie utożsamia się te dwa kanony, przynależące do różnych religii i reprezentujących odmienny zamyśl teologiczny. J. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, Louisville 1993; M. Sweeney, *Tanak versus Old Testament. Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible*, w: *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, s. 353-372; *Jews, Christians, and the Theology of Hebrew Scriptures*, red. A.O. Bellis, Atlanta 2000.

² Emanuel Tov sugeruje, że należałoby mówić o *Biblii Masoreckiej*, a nie o *Biblii Hebrajskiej*, gdyż wszystkie edycje *Biblia Hebraica Stuttgartiensia* (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: red. *Canon debate*, L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody 2002, s. 234-251.

sakralnych judaizmu rabinicznego), ale także kwestię oryginalności religii Izraela w porównaniu do religii ludów ościennych oraz ciągłości pomiędzy religią Izraela sprzed niewoli, judaizmem okresu Drugiej Świątyni, chrześcijaństwem i judaizmem rabinicznym. Takie ujęcie ma znaczenie dla teologicznego objaśniania pojawienia się i rozwoju religii (l. mn.) o nowym paradygmacie, w których kult świątynny i pośrednictwo króla zostały zastąpione przez inne formy.

Ze względu na zakres tej problematyki koncentruję się wyłącznie na naszkicowaniu jednego zagadnienia – związku instytucji kulturowych, właściwych religijności ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, z koncepcjami teologicznymi Biblii Hebrajskiej i Starego Testamentu.

I. ZAGADNIENIA HERMENEUTYKI

Biblia Hebrajska powstawała wśród ludu, który przynależał do wielkiej rodziny ludów starożytnego Bliskiego Wschodu³. Z jednej strony można więc potraktować ją jako jedno z pism, których tak wiele pozostało w tym regionie, z drugiej jednak wykazuje odrębne cechy, domagające się unikalnego podejścia.

Fragmety tekstów Biblii są porównywane do literatury ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, całość jednak wyróżnia się trzema zasadniczymi rysami: 1* zakres materiału jaki obejmuje nie ma żadnego odpowiednika w literaturze ludów ościennych; 2* zestawia obok siebie takie gatunki piśmiennictwa, które nigdy nie były zestawiane razem: opowieści, genealogie, prawo rodzinne i kryminalne, regulacje kultowe, modlitwy i sentencje mądrościowe; 3* sformułowany tekst sakralny – wbrew wszelkim tendencjom w religiach Regionu – podlegał rozwojowi i reinterpretacji⁴.

Dzięki temu (w długim procesie czasowym) ukształtowało się coś, co nie ma żadnego odpowiednika w tradycji ludów ościennych – „τα βιβλια” – księga, zawierająca opowieści o dziejach wybranych ludzi, fragmenty kodeksów prawnych, modlitwy i refleksję mądrościową, zebrane w nader zróżnicowanych zbiorach. Badania

³ Historia Regionu: A.J. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Near East*, Massachusetts 1992; *Civilisation of the Ancient Near East*, red. J.M. Sasson, Peabody 1995, t. I-IV; *The Biblical World*, t. I-II, red. J. Barton, London 2002; A. Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000-330 BC, T. I-II*, NY-London 2003 [wyd. 5]; A. Malamat, *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues*, Leiden 2001 (są to najważniejsze prace, z bogatą bibliografią).

⁴ Pisma ludów ościennych są tekstami krótkimi, dotyczącymi jednego tematu: J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: a Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1990; *Scripture in Context, t. I-III*, red. W.W. Hallo, Lewinston 1997-2002; W. von Soden, *The Ancient Orient: An Introduction to Study of the Ancient Near East*, Grand Rapids 1994. Tendencje do kolekcjonowania ich w większe zbiory pojawiły się ok. II w. przed Chr. Znaczenie tego procesu i jego wpływ na powstanie kanonu(ów) pism hebrajskich jest postulatem badawczym.

krytyczne potwierdziły złożoność oraz bogactwo treściowe i formalne Biblii. Analiza historyczno-krytyczna wskazała nie tylko na różnorodne gatunki literackie, ale także ujawniła procesy redagowania konkretnych jednostek literackich oraz większych zbiorów oraz pozwoliła na określenie środowiska powstawania tekstów; holistyczna analiza tekstu ukazała natomiast jego niezwykle spójność na wielu płaszczyznach (jednostki literackie, księgi, zbiory, kanon), uzyskaną poprzez zastosowanie zróżnicowanych technik retoryki⁵.

Wydarzenia, umieszczone w konkretnym przedziale czasowym i geograficznym, na płaszczyźnie narracji tworzą *historię Izraela*, poprzedzoną *dziejami ludzkości* od stworzenia świata, przy czym zakończenie tej *historii* jest różne dla różnych kantonów (wspólnot)⁶. Materiały wybrane dla utworzenia tekstu sakralnego zostały zestawione w ciągu narracyjne tak, aby utworzyć koherentną całość, ale jednocześnie tak sformułowany tekst prowokuje wiele pytań przez swoją niejednoznaczność. Także zakres czasowy tej *historii* oraz wybór zdarzeń jest nieoczywisty, i pozostaje ważnym przyczynkiem do zrozumienia idei stojącej za konstrukcją Biblii. Dzięki włączeniu do partii narracyjnych modlitw, hymnów, fragmentów prawnych, itp. opis *dziejów Izraela* uzyskał niezwykle bogactwo treściowe; dzięki zastosowaniu różnorodnych technik retoryki – podniesiony został na plan symboliczny.

Powód spisania tej *Księgi* jest oczywisty – Biblia jest zapisem wierzeń ludu który ją stworzył. Oczywistość ta jednak dotyczy aspektu celowości tak powstałego dzieła, nie jest natomiast oczywista jego struktura wewnętrzna. Przedmiotem dyskusji jest zarówno wybór materiału i sposób jego potraktowania (dlaczego te właśnie postacie, epizody, prawa, itp.), jak też jego układ (narracje przerywane kodeksami prawnymi i modlitwami, opowieści w formie narracyjnej i poetyckiej, itp.). Osobne zagadnienie stanowi kształt przekazywania tekstu – podział utworzonego tekstu na mniejsze jednostki, jak też zebranie go w formie ksiąg i ich kolekcji oraz ostatecznie kanonu.

Refleksja nad powstawaniem Biblii Hebrajskiej i Starego Testamentu, musi zatem przebiegać wielopłaszczyznowo. Należy przede wszystkim uwzględnić okoliczności historyczne i ideowe, które stanęły u podłoża kształtowania się pism sakralnych ludu *Izraela* – celem jest wydobycie centralnych motywów treści Biblii oraz

⁵ Wyniki badań historyczno-krytycznych przedstawione są we wszystkich komentarzach i wprowadzeniach do *Ksiąg Starego Testamentu*. Nowsze komentarze przedstawiają także efekty badań metodami holistycznymi, a warto odnotować także: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermodé, Cambridge Massach. 1987; S. Dempster, *'Torah and Temple' and the Contours of the Hebrew Canon*, cz. I: Tyn 48.1 (1997), s. 23-56, cz. II: Tyn 48.2 (1997), s. 191-218; D. Patrick, *The Rhetoric of Revelation in the Hebrew Bible*, Minneapolis 1999; R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków 2001.

⁶ Biblia Hebrajska w formie ciągłej narracji opisuje dzieje od stworzenia świata do niewoli babilońskiej (*Tora-Prorocy Pierwsi*) oraz fragmentarycznie w okresie monarchii i perskim (*Prorocy Ostatni* oraz *Pisma*); Stary Testament opisuje dzieje od stworzenia świata do czasów rzymskich w narracji ciągłej. Mniejsze wspólnoty, zarówno chrześcijańskie, jak i odwołujące się do tradycji żydowskiej, mają kanony o różnych zakresach.

ich relacja do kultury religijnej Regionu. Ten krok winien ukazać założenia ideowe (obraz Boga, człowieka i świata, ukryty w tekstach przez pośrednictwo opowieści) oraz zastosowane techniki retoryczne. Następną fazą, uwzględniającą pisma apokryficzne, powinna ukazać sposób, w jaki dokonywała się selekcja materiału, a tym samym dookreślanie tożsamości wspólnot (co także wiązało się z ich podziałami). Spisanie tekstów w określonym kształcie treściowym, ale nieostatecznej wersji na poziomie słownictwa rozpoczyna okres ich stabilizacji, a dalej, okres formowania zbiorów (kolekcji). Również na tym etapie dokonywały się podziały i łączenie różnych wspólnot oraz formułowanie zasad interpretacji tekstów. Ostatnią fazą w ukształtowaniu Biblii był wybór wariantów tekstu i tworzenie kolekcji, a także jego wokalizacja, podział na wersety i rozdziały. Tą drogą ukształtowały się różne kanony, odzwierciedlające koncepcje teologiczne różnych wspólnot⁷.

Ponieważ treść Biblii odnosi się do zdarzeń znacznie starszych aniżeli czas powstawania poszczególnych zbiorów, faktycznie pochodzi ona zatem z okresu o wiele późniejszego, aniżeli ten, który opisuje. Zadanie hermeneutyki biblijnej obejmuje wobec tego dwie płaszczyzny: 1* zagadnienia formowania i przekazywania tekstu – okres powstawania tekstów i zbiorów, zasady ich tworzenia, doświadczenia historyczne stojące za ich powstawaniem, historyczne i socjologiczne uwarunkowania reinterpretacji tekstów oraz dodawania nowych, itp; 2* zagadnienia perspektywy ideologicznej – zrozumienie jak i dlaczego została opisana przeszłość, dlaczego wybrano te właśnie epizody i postacie, w jakiej pozostają relacji do faktów historycznych, jaka idea Boga, człowieka i świata stoi za tak sformułowaniem tekstem, co można powiedzieć o wierzeniach tego ludu w porównaniu do wierzeń ludów ościennych, itp. To ostatnie zagadnienie podejmuję w dalszej części artykułu.

II. INSTYTUCJE RELIGIJNE – ZARYS PROBLEMATYKI

Rozpaczynam od przedstawienia fundamentalnych instytucji sakralnych religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Ich znaczenie stanowi podłoże pytań o fenomen tej formy religijności, która pojawiła się w okresie Drugiej Świątyni, a swoją kontynuację znalazła w chrześcijaństwie i judaizmie rabinicznym.

Religie ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, jakkolwiek wykazywały dużą polimorficzność, ugruntowane były na wspólnym przeświadczeniu, zakładającym że: 1* istnienie świata ujawnia bogactwo osobowych sił, immanentnych wobec bytów przyrody; 2* działających na rzecz kosmicznego ładu (bóstwa) lub na rzecz jego destrukcji; 3* człowiek został stworzony w bezpośredniej relacji do bogów stwórców; 4* bóstwa są realnie obecne i działające w świecie, pozostające w relacji do człowieka. Ponieważ działalność bóstw była integralnie związaną z działaniami lu-

⁷ J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; *Canon debate*, red., L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody 2002; *One Scripture or Many: Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004.

dzi, takie założenia zdeterminowały formy religijności: 1* aktywność sił chaosu domagała się nieustannego współdziałania bóstw i ludzi na rzecz podtrzymywania kosmicznego ładu⁸; 2* immanencja zakładała konieczność inkarnacji⁹; 3* dystans dzielący bogów i ludzi domagał się wprowadzenia pośrednika w wykonywaniu władzy¹⁰.

Życiodajna obecność bóstwa była związana z jego realną obecnością, poprzez inkarnację w przedmiocie kultowym. Koniecznością zatem było wyodrębnienie miejsc, w których bóstwo mogło *mieszkać* i mógł być celebrowany kult, a ich celem było zapewnienie bóstwom warunków działania – mieszkania i żywności. Rytuale zależały od natury bóstwa (stwórcza, bóg deszczu, płodności, opiekun trzód, obrońca przed złymi siłami, itp.) oraz powodu, z jakiego ludzie zwracali się doń (codzienne ofiary związane z podtrzymywaniem tej obecności, rytuały zapobiegające destruktywnej działalności sił wrogich człowiekowi i bóstwom, prorocstwa i wróżby, itp.¹¹). Kult ugruntowany był na systemie ofiarniczym¹². Najpopularniejsze rytę ofiarne to

⁸ Przyrodę pojmowano jako rzeczywistość na wskroś boską. Zarówno bogowie, jak i ludzie byli *wpisani* w tę jednorodną przestrzeń, za którą rozciągał się *bezczes chaosu*. M. Eliade, *Sacrum...*, s. 61-70; *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in Ancient Near East*, red. D.J.W. Mejer, Amsterdam 1992; E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, tłum. A. Niwiński, Warszawa 1991, s. 152-163; w Biblii: B. Sommer, *Expulsion as Initiation: Displacement, Divine Presence, and Divine Exile in the Torah*, w: *Beginning / Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts*, red. A. Cohen, S. Magid, NY 2002, s. 23-48.

⁹ E. Matsushima, *Divine Statues in Ancient Mesopotamia. Their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society*, w: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg 1993, s. 209-220; 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; *One God or Many? Concept of Divinity in the Ancient World*, red. B.N. Porter, Casco Bay 2000.

¹⁰ Bóstwa kosmiczne rozumiano jako *władców* konkretnych sfer: niebo, terytoria na ziemi, świat podziemny; a także zjawisk: deszcz, płodność, itp. D.I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Near Eastern National Theology*, Mississippi 1988; S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, London 1992; T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 40-52; 114-125. Władza bóstwa nad powierzonym mu terytorium była sprawowana przez króla, jako jego *syna*.

¹¹ Magia była jednym z najważniejszych działań kultowych, właściwym religiom naturalnym. Podstawę jej stanowi wiara, że całe istnienie oparte jest na dualizmie sił ładu i chaosu oraz na ich wzajemnym zmaganiu. Za jej stosowaniem u ludów starożytnych kryła się nie tylko głęboka religijność, ale przede wszystkim poczucie odpowiedzialności za istnienie świata i kosmicznego ładu. Eliade, *Sacrum...*, s. 165-203; W. Van Binsbergen, F. Wiggermann, *Magic in History: A Theoretical Perspective and its Application to Ancient Mesopotamia*, w: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, red. I.T. Abusch, K. van der Toorn, Groningen 1999, s. 1-34.

¹² Należy pamiętać, że języki starożytne nie znały abstrakcyjnego terminu *ofiara*, a tworzyły jedynie terminy na określenie konkretnych aktów. Najbardziej ogólne terminy to: זבה – ofiara codzienna ze zwierząt w świątyniach i kultach domowych, której mięso było dzielone pomiędzy bóstwo i ofiarnika (por. 1Sm 1) oraz קרבן, oznacza dar, przedmiot przeznaczony dla bóstwa. Bogactwo terminologii wprowadził w swoim tłumaczeniu Izaak Cylkow: עולה całkowite; ofiara ogniowa; חטאת ofiara zagrzebana; קרבן מנחה ofiara śniedna; כבשים ofiara pierwocin; זבה שלמים

wylewanie płynów i układanie (lub spalanie) pokarmów oraz palenie kadzidła. Poza nielicznymi wyjątkami, pokarmy składane na ofiarę były spożywane rytualnie, w części przez kapłanów, w części przez samego ofiarnika (por. 1Sm 1). Elementami kultu były także teksty. Miały one kształt formuł, ściśle określonych zarówno co do słownictwa, jak i zasad wypowiedzania, dlatego miały znaczenie rytualne¹³.

Więź z boskością ukształtowała się na dwu poziomach: w kultach domowych i w kulcie imperialnym, a podział taki odpowiadał koncepcji panteonów. Kulty domowe odnosiły się do bóstw opiekuńczych i były celebrowane w małych społecznościach (klany, rody, osady, miasta) przez patriarchę rodu bądź przywódcę społeczności. Kulty te zazwyczaj odnosiły się do ubóstwionych przodków lub, czczonych od niepamiętnych czasów, bogów-opiekunów¹⁴. Kulty imperialne odnosiły się do bóstw kosmicznych, a ich kult (obejmujący terytorium danego imperium) celebrowany był zawsze przez króla, bądź w jego imieniu. O ile te pierwsze faktycznie kształtowały życie konkretnych wspólnot, to kult królewski nie tylko wyznaczał religijny kształt imperium, ale także był czynnikiem integrującym mniejsze wspólnoty wokół bogów imperium i spraw natury kosmicznej (np. pogoda, wojny, płodność).

W perspektywie imperialnej religie te ugruntowane były na dwu *instytucjach* – króla (pośrednika pomiędzy bogami a ludźmi)¹⁵ oraz świątyni (domu bóstwa)¹⁶ – sta-

ofiarą opłatna; אשם ofiara pokutna; זכרה znak przypomnienia; זבח תודה ofiara dziękczynna; זבח תודה שלמה ofiara dziękczynno-opłatna; עלה מליאים ofiara wyświęcenia; תנופה przedstawienie; תרומה podniesienie. I. Cylikow, *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, Kraków 2006 (reprint wydania z 1895 r.).

¹³ Jest rzeczą wartą uwagi, że w Pięcioksięgu rytuały zostały tak przedstawione, jakby nie były uzupełniane słowami. Ta właściwość tekstu Tory pokazuje, że nie można tych tekstów traktować jako opisów faktycznego kultu, ale szukać innego ich znaczenia. Różne aspekty tego zjawiska podejmuje: I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, Minneapolis 1995; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

¹⁴ Na terenie Mezopotamii i Syro-Palestyny znaleziono ogromną ilość posążków kultowych i małych ołtarzyków, na których składano ofiary bóstwom domowym. W Egipcie powszechnie używano talizmanów oraz miniaturzek świątyni, które były mieszkaniem bóstw domowych. U wielu ludów powszechny był także kult niejadowitych węży lub innych drobnych płazów, które pojmowano jako wcielenia bóstw opiekuńczych lub duchów zmarłych członków rodziny. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996. Świadectwa zachowały się także w Biblii: np. 1Sm 8:12-25; 16:2-5.12; 20:5-6.

¹⁵ O znaczeniu instytucji króla i jego relacji do bóstwa: H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948; A.W. Bowes, *The Basilomorphic Conception of Deity in Israel and Mesopotamia Appraisal*, w: *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, red. K.L. Younger Jr., W.W. Hallo, B.F. Batto, Lewin-ston 1991, s. 235-276; S. Quirke, dz. cyt; *Ancient Egyptian Kingship*, red. D. O'Connor, D.P. Silverman, Leiden 1995; N. Wyatt, *Myths of Power: A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996. Należy pamiętać, że w tych religiach rola kapłanów polegała na pełnieniu – w imieniu króla – codziennych czynności, związanych z funkcjonowaniem świątyni.

¹⁶ 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 He-*

nowiących medium pośredniczące pomiędzy bogiem w *niebie* a ziemią, będącą domeną jego działalności.

Zakorzenie archetypów ludzkiego świata w akcie stworzenia pozwoliło na ukształtowanie ludzkich społeczności jako hierarchii współzależnych bytów, na wzór panteonów. Na czele takiej społeczności stał król, pojmowany jako *syn boski*, pełniący funkcję pośrednika pomiędzy bóstwem a ludnością zamieszkującą jego terytorium. Moc króla, która płynęła z jego najbardziej wewnętrznego związku z bóstwem, nie wyczerpywała się w zarządzaniu, ale w pełni realizowała się w dawaniu życia i w pośredniczeniu pomiędzy siłami natury a potrzebami ludzi¹⁷. Źródłem jej był nierozzerwalny związek istniejącej na ziemi instytucji, z paralelną funkcją bóstwa. Przemiany w pojmowaniu instytucji króla w dziejach ludów Egiptu, Mezopotamii i Syropalestyny dotyczyły głównie jego bezpośredniego zaangażowania w celebrację kultu i ustawodawstwo. Niezależnie jednak od tego, jak wiele funkcji było przekazywanych kapłanom, istota instytucji króla – czyli pośrednictwo – było strzeżone i nie uległo zanegowaniu aż do całkowitego upadku tamtych cywilizacji pod panowaniem rzymskim.

Częste w historii zmiany polityczne – powstawanie nowych dynastii lub upadek jakiegoś imperium – były rozumiane jako osłabienie mocy jednego bóstwa (mocodawcy upadłego króla) i zwycięstwo innego (patron nowego króla). Ich konsekwencją w religii był zazwyczaj upadek kultu, który powodował, że bóstwo zniknęło z pamięci religijnej. Dzieje ludów Mezopotamii – będące świadectwem częstych zmian na mapie politycznej, spowodowanej upadkami kolejnych królestw i przesuwaniem stolicy imperium do coraz innego miasta – w płaszczyźnie religijnej wyrażały się synkretyzmem postaci boskich oraz powolnym, acz systematycznym, rugowaniem imion bóstw pozbawionych kultu.

Warunkujące realną obecność bóstwa przedmioty kultowe (zwykle w postaci posągów), umieszczano w specjalnie budowanych przybytkach, stanowiących analogię do pałacu królewskiego. Miejsce pobytu bóstwa było jednoznacznie oddzielone od miejsc zamieszkałych przez ludzi. Wyodrębniona w ten sposób przestrzeń sakralna (świątynia) była określona przez dwa zasadnicze elementy: umieszczony w przybytku przedmiot kultowy, stanowiący miejsce inkarnacji bóstwa, oraz ołtarz –

brew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem March 1977, red. A. Biran, Jerusalem 1981; *The Image and The Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. ed., Karel van der Toorn, Leuven 1997; *Temples of Ancient Egypt*. red. B.E. Shafer, London 1998.

¹⁷ Pieśń koronacyjna na cześć Mer-en-Ptaha ujmuje to następująco: *Niech serca wasze biją radośnie, mieszkańcy całego kraju! Nadszedł czas błogi. Władca, który jest Życiem, Zdrowiem i Siłą pojawił się w chwale w całym zjednoczonym kraju! Sprawiedliwość wróciła na swoje miejsce; Prawda wypędziła kłamstwo, woda wzbiera i nie opada; wylewy są wysokie, dni są długie, noce mają tyle godzin ile potrzeba*. F. Daumas, *Od Narmery do Kleopatry*, tłum. Irena Zawadzka, Warszawa 1973, s. 117. Ten aspekt jest szczególnie widoczny w religii Egiptu, ale był nieobcy także Izraelowi – por. np. Ps 72; 89. Takie rozumienie króla było nieznanym natomiast ludom greckim.

czyli stół na którym kładziono pożywienie dla niego. Świątynia stanowiła wydzieloną przestrzeń, do której dostęp miały tylko osoby bezpośrednio zaangażowane w sprawowanie kultu.

Celebrowany w świątyni – przez króla bądź w jego imieniu – rytuał codzienny, odnosił się do pielęgnowania życiodajnej obecności bóstwa, zapewniającego egzystencję imperium (ziemi i ludzi). Świątynie były także miejscem, gdzie celebrowano różnorodne rytuały związane z niecodziennymi okolicznościami, wynikającymi z przyczyn naturalnych (cykl obrotu słońca i księżyca, klęski żywiołowe, choroby, narodziny, śmierć, itp.) jak i historycznych (np. najazdy wrogów, zmiany dynastyczne)¹⁸. Rozliczne świadectwa pokazują, jak bardzo troszczono się o poprawność kultu, a powodem tego było rozpoznanie mocy aktów kultowych i ich roli w podtrzymywaniu świata, który stale był zagrożony przez siły chaosu¹⁹.

Kwestią nierozwiązaną jest pytanie o kształt i rolę tych instytucji w religii Izraela i Judy przed niewolą babilońską. Niektórzy badacze są skłonni uważać, że świadomość Izraelitów w tej materii nie odbiegała od świadomości innych ludów Regionu²⁰. Biblia daje świadectwo istnienia tych instytucji, a także w wielu miejscach sugeruje, że mogły być rozumiane podobnie jak w religiach kosmicznych, ale w ostatecznej wersji BH, zarówno w treści jak i w strukturze, ukazano problematyczność tych instytucji²¹. Pytanie o ich rozumienie w świetle własnych wierzeń zależy od odpowiedzi na inne – kiedy i w jakich okolicznościach pojawiła się świadomość odmienności własnych wierzeń od wierzeń ludów ościennych²². Nie wydaje się

¹⁸ R.S. Hendel, *Sacrifices as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989), s. 366-390; H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; S.M. Olyan, *Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representation of Cult*, New Jersey 2000; I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003.

¹⁹ Najcelniej ujął to Quirke: *Najbliższą analogią do świątyni egipskiej jest nie kościół czy meczet, ale elektrownia, gdzie produkuje się energię potrzebną do wszelkiej działalności. Świątynia egipska jest maszyną do podtrzymywania kosmosu w istnieniu; jest przedsięwzięciem technicznym, wymagającym wykształconego personelu i wiedzy. A takie założenie automatycznie odsuwa od działań kultowych większość społeczeństwa, aby być pewnym, że to delikatne przedsięwzięcie – zapewnienia istnienia światu – nie zostanie narażone na niedociągnięcia*. Quirke, dz. cyt., s. 70.

²⁰ M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco 1990; T.L. Thompson, *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. London 1999; P.D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*. Louisville 2000; M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford 2001.

²¹ T. Stanek, *Biblijna koncepcja króla i świątyni. Unikalność myśli religijnej Izraela w: Zachować tożsamość (w przygotowaniu)*.

²² Postrzeganie Biblii jako tekstu historiograficznego we wczesnej fazie nauk biblijnych spowodowało, że zarówno instytucje sakralne jak i odmiennność wierzeń Izraela, przyjmowano jako oczywistość, sięgającą początków tego ludu: W.F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1967 [oryg.]; J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994 [oryg. 1958]. W najnowszych pracach pojawienie się monoteizmu i transcendencji

możliwym, aby na takie pytanie padła odpowiedź, ale należy zauważyć, że taka redefinicja religii, jaka dokonana się w czasie niewoli i po niej, pozostaje fenomenem, który nie znajduje wyjaśnienia w koncepcji ewolucji idei religijnych.

Na płaszczyźnie historycznej okres perski i hellenistyczny jest przedmiotem intensywnej działalności badawczej, natomiast kwestią otwartą jest specyfika wierzeń Izraela na tle innych religii ludów Regionu, nade wszystko w perspektywie instytucji kultowych²³. W tym zakresie szczególne znaczenie należałoby przypisać rozpoznaniu idei pośrednictwa w religiach ludów ościennych oraz wyrazowi jaki ta idea otrzymała w Biblii i pismach pozabiblijnych. Odpowiedzi tych szukać można przede wszystkim w treści i strukturze tekstów hebrajskich (także tych tłumaczonych w starożytności), ujawniających zmagania świadomości ich twórców z wierzeniami kształtującymi religijność Regionu. Ponieważ teksty pism ludów starożytnego Bliskiego Wschodu powstawały w obrębie wspólnej kultury intelektualnej, toteż koniecznością jest rozpoznanie niezwykle bogatego spektrum technik retorycznych, warunkujących prawidłowe odczytanie tekstu.

III. JUDAIZM OKRESU DRUGIEJ ŚWIĄTYNI A INSTYTUCJE KULTOWE

Ukształtowanie się plemion *Izraela* w pewnym okresie dziejów jako monarchii, czyli samodzielnego bytu politycznego, było świadectwem potęgi ich boga Jahwe, oraz jego zdolności do „wejścia w szranki w bitwie” o wpływy na dzieje kosmicznego ładu, obok takich bóstw Regionu jak Marduk, Aszur, Re, Amon, Baal, itd.²⁴ Upadek monarchii (Izraela, a potem Judy) powinien był spowodować myślenie, że Jahwe okazał się słabszym od bogów najeźdźców. Zwyczajną praktyką ludów podbitych było kultywowanie czci bóstw opiekuńczych oraz bóstw patronackich terytoriów, na których przyszło im zamieszkać. Jak faktycznie wyglądało życie wygnańców z Izraela i Judy trudno dziś orzec, ale pozostaje faktem, że kult Jahwe został przechowany także w ziemi wygnania²⁵.

nierzadko przesuwają się na okres perski lub nawet hellenistyczny: D. Edelman, *The Triumph of Elohism. From Yahwism to Judaism*, Kampen 1995; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2000; K. Whitelam, *Invention of Ancient Israel. A Silencing Palestinian History*, London 2002.

²³ Znaczenie tych instytucji w religii stanęło u podstaw *Myth and Ritual School*, ale badania tego nurtu – koncentrujące się na wydobyciu zależności pomiędzy tekstami sakralnymi a rytuałami – przynależą do innego typu komparatystryki, aniżeli postulowany tutaj, którego celem jest wydobycie *idei Boga* poprzez analizę zarówno tekstów, jak i rytuałów.

²⁴ Historia religii Mezopotamii i Syro-Palestyny pokazuje wiele przykładów przekształcania bóstw plemiennych w bóstwa kosmiczne, np. Marduk, Aszur zostały wkomponowane w panteon sumeryjski; nieznanne jest pochodzenie Baala, który zastąpił Ela w Ugaryt.

²⁵ Nie ulega wątpliwości, że lud Izraela nie był monolitem, tak jak nie był nim nigdy żaden inny lud w historii świata. Biblia, a nade wszystko archeologia, świadczą, że Jahwe często był traktowany jako jeden z wielu bóstw Syro-Palestyny. Szerzej: K. van der Toorn, *Family Religion ...*;

Dzięki nowej polityce Persów niektórzy wygnańcy powrócili i odbudowali zniszczoną świątynię²⁶. Oczywiście, przez władców perskich mogła być rozumiana jako świątynia bóstwa lokalnego, a więc podporządkowanego bogom imperium, stąd też ta wspólnota (a także jej świątynia) była pozbawiona zwierzchnictwa króla. Jednak istniejące świadectwa biblijne i pozabiblijne wskazują, że wyznawcy Jahwe nie przyjmowali koncepcji podporządkowania Jahwe bóstwom imperium perskiego, tworząc nowy rodzaj wspólnoty pod zwierzchnictwem arcykapłana. Funkcjonowanie wspólnot pod zwierzchnictwem arcykapłana jest znane z historii Regionu, ale były to krótkie okresy *interregnum*. Wydaje się, że sprawa zwierzchnictwa kapłanów w kulcie powygnaniowym jest zbyt często traktowana jako oczywistość – pytaniem istotnym jest, czy było to traktowane jako tymczasowa konieczność, czy też jako definitywne rozstrzygnięcie²⁷.

W refleksji nad ukształtowaniem się nowej społeczności jest pytanie o integralność związku pomiędzy bóstwem a ziemią, a wiąże się ono z najbardziej żywotnym problemem religii – możliwością zachowania relacji do Boga poza świątynią i kultem ofiarnym oraz możliwością pośrednictwa przy derogacji instytucji króla. Ubóstwo materiałów historycznych nie pozwala na dobre poznanie jak wyglądało życie religijne wyznawców Jahwe, rozproszonych na obszarze rozległego imperium perskiego (i jego spadkobierców), jednak zachowane teksty wskazują na fakt, że toczyła się intensywne dyskusja nad rozumieniem Boga (boskości), ujawniając zmagania szerokiego spektrum wyznawców Jahwe²⁸.

Badania nad religijnością tego okresu nie mogą pomijać faktu, że świątynia w Jerozolimie została odbudowana, a oprócz niej powstały także nowe (Elefantyna, Garizim i Leontopolis), a kwestie prawidłowości celebracji rytuałów bynajmniej nie były sprawą drugorzędną²⁹. Wydaje się jednak, że doświadczenie niewoli babiloń-

N.A. Finkelstein, I. Silberman, *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, NY-London 2001. Jak wyglądał kult Jahwe w Asyrii i Babilonii pozostaje tajemnicą; z pewnością część ludności uległa asymilacji, inna część praktykowała kultu Jahwe, o którym dzisiaj już nic wiedzieć nie możemy.

²⁶ T.C. Eskenazi, *Temple and Community in the Persian Period*, Sheffield 1994; *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake 2006; S. Japhet, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period*, Winona Lake 2006. Jest prawdopodobne, że kult był celebrowany jeszcze przed odbudową świątyni, gdyż tradycja ołtarzy w otwartej przestrzeni była dość powszechną w Kanaanie. Echa konfliktu kultowego w Jerozolimie dostrzega Hanson w tekstach Deutero-Izajasza: P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975.

²⁷ Symptomatyczną jest akceptacja królów hasmonejskich i ich funkcji w religii.

²⁸ Problem ten bardzo wyraźnie został ukazany w retoryce BH: M. Douglas, *Leviticus ...*; S.E. Balentine, *Torah's Vision of Worship*, Minneapolis 1999; B.M. Levinson, *The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah*, VT, LI 4 (2001), s. 511-534; T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 119-133. Dylematy ideowe z perspektywy historycznej: E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*, Sheffield 1997.

²⁹ Kwestią dyskusyjną jest istnienie świątyni w Babilonii. Jak dotychczas nie ma jednoznacz-

skiej – braku świątyni i króla – pozostało istotnym rysem w refleksji teologicznej tego okresu, a najprawdopodobniej stało u jej podłoża³⁰. Brakowi instytucji *świętyni i króla* należy przypisać wyartykułowanie takiej idei Boga, który: 1* może działać bez pośrednika; 2* poza określonym terytorium; 3* i którego kult nie jest uzależniony od ofiar³¹.

IV. POWSTAWANIE KANONU – ZAGADNIENIA TREŚCI

Wobec tego, co zostało powiedziane wyżej o znaczeniu instytucji w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym także religii Izraela, sformułowany w Judei korpus pism sakralnych należałoby także rozpatrzeć w odniesieniu do instytucji króla i świątyni. Instytucje te są integralnie związane z miejscem geograficznym, toteż refleksja nad kanonem w istocie musi zapytywać, w jaki sposób kanon (jako całość) ujmuje tematy: ziemia, świątynia i król.

Jak dokładnie wyglądał pierwotny *kanon* (zakres i układ materiału) pozostaje tajemnicą; jest prawdopodobne, że mógł istnieć w różnych wersjach, związanych ze środowiskami powstawania. Na podstawie zachowanych tekstów należałoby przypuszczać, że zawierał opowieści o przeszłości, modlitwy oraz normy (prawne i sapiencjalne) regulujące życie społeczności. W ostatecznym efekcie (kiedy?) powstały *dzieła historyczne*, ujmujące dzieje *od założenia świata do niewoli babilońskiej*, pisma aktualizujące i objaśniające tę historię (mowy proroków przed- i powygnaniowych) oraz modlitwy i pisma mądrościowe. Badania nad kształtowaniem się Biblii ukazały, jak niektóre opowieści i prawa – mające wielkie znaczenie w życiu wspólnoty religijnej – były aktualizowane w odpowiedzi na wyzwania niesione przez doświadczenia historyczne³². Inną formą było tworzenie nowych tekstów, zarówno w perspektywie historycznej, jak i historiozoficznej.

W aktualnej wersji kanonu zasadniczym motywem – ku któremu kieruje się nader zróżnicowana literatura – jest motyw *wybrania i przymierza*³³. Pojawia się on

nach dowodów na jej istnienie, natomiast pozostaje faktem, że diaspora babilońska wywierała silny wpływ na życie religijne Jerozolimy, a ostatecznie – na ukształtowanie się judaizmu rabinicznego (Nodet, dz. cyt.).

³⁰ P.R. Acroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Philadelphia 1968; D.L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis 2002; P. Lorek, *The Motif of Exile. An Analysis of a Basic Literary and Theological Pattern*, Wrocław 2006.

³¹ Podkreślam słowo „wyartykułowanie” – pytaniem jest, czy taka świadomość pojawiła się dopiero w okresie niewoli, czy też implicite była obecna w świadomości przedwygnaniowej. Echo zmagania możemy odczytać np. w Ps 51:17-19; Dn 3:38-42.

³² R.E. Friedman, *The Exile and the Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, Atlanta 1981; E.T. Jr. Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations: A new Approach to the Formation of the Pentateuch*, Atlanta 1997; *Past, Present Future: The Deuteronomistic History and the Prophets*, red. J.C. de Moor, H.E. van Rooy, Leiden 2000.

³³ O sposobie w jaki pojęcie wybrania i przymierza jest obecne w całej strukturze BH: Stanek, *Dzieje...*, s. 56-84.

wprost, jako stwierdzenie *wybrania* oraz *zawarcia przymierza*; ku niemu kierowane są opisy dziejów przeszłości oraz napomnienia prorockie; do świadomości szczególnej więzi z Jahwe odnoszą się modlitwy; ze względu na przymierze Izrael otrzymuje prawo i zobowiązuje się przestrzegać je; w świetle więzi z Bogiem objaśnia się wydarzenia historyczne i ocenia poczynania polityczne królów. Biblijna refleksja nad *przymierzem* naznaczona jest bardzo silnie dwiema cechami: wiarą w niezłomną i nieodwołalną wierność Boga oraz świadomością własnej niewierności, płynącej z ludzkiej ułomności. Można powiedzieć, że są to dwa bieguny w których rozgrywa się *dramat spotkania Izraela z jego Bogiem*, a punktami odniesienia w tej refleksji są: ziemia, świątynia i król.

Ponieważ aktualny kanon wykazuje wyraźne ślady formowania przez długi okres czasu, można założyć, że motyw ten pojawił się już u jego podłoża. Pytaniem otwartym pozostaje, czy był to jedyny motyw wiodący, wokół którego narastała coraz bogatsza treściowo i objętościowo literatura, czy też jednym z wielu, który dopiero w procesach redakcji uzyskiwał swoje centralne miejsce. Ważnymi tematami pism okresu hellenistycznego jest refleksja nad naturą i miejscem *Pośrednika* (proroctwa mesjańskie i peszery) oraz nad przyszłością świata i *Ludu Wybranego* (apokaliptyka). Motyw świątyni przenika niejako wszystkie teksty, jawiąc się jako centrum, zarówno w perspektywie celebracji rytuałów, jak też z perspektywy jej znaczenia dla ukształtowania społeczności³⁴.

Na podstawie zachowanych tekstów pozakanonicznych oraz świadectw historycznych – ukazujących kierunki zainteresowań i toczących się dyskusji – widać, że korpus tekstów sakralnych w okresie *Drugiej Świątyni* był jeszcze mocno zróżnicowany, tak, jak zróżnicowane były grupy potomków historycznie zamkniętej *religii Izraela*. Pierwsza faza kształtowania kanonu polegała prawdopodobnie na doborze epizodów i postaci, mów prorockich ujętych tematycznie oraz podobnie wybranych praw i modlitw³⁵. Tak sformułowany podlegał korektom i uzupełnieniom w warstwie

³⁴ Hanson, dz. cyt; J.J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea and Other Ancient Literature*, NY 1995; *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, ed. C.A. Evans, P.W. Flint, Grand Rapids 1997; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Westminster 1998; E. Condra, *Salvation for the Righteous Revealed: Jesus Amid Covenantal and Messianic Expectations in Second Temple Judaism*, Leiden 2002; H. Liss, *The Concept of Holy One in First Isaiah and in the Priestly Code*, "Scriptura" 87 (2004), 288-295; J.J. Schmitt, *Israel as Son of God in Torah*, BTB 34/2 (2004), 69-79; J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2005.

³⁵ W ogólnym zarysie taką koncepcję przedstawia P. Davies, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Westminster 1998. Analizując działalność szkół pisarskich w świątyniach Mezopotamii, próbuje zrekonstruować powstawanie Biblii w tychże kręgach w Judzie, począwszy od Ezdrasza. Koncepcja formowania się kanonu pism sakralnych poprzez przekazywanie i interpretację wybranych fragmentów, pojawiła się już w obrębie szkoły *Form-* i *Traditionsgeschichte*, jakkolwiek dotyczyła treści. Davies kładzie wyraźny akcent na formy przekazu – Biblia powstała jako tekst pisany. Także: M. Saebo, *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, Sheffield 1998; J.W. Miller, *How the Bible Came to Be: Exploring the Narrative and Message*, NY 2004.

form wypowiedzi, nie naruszając w istotny sposób samej treści³⁶. Istotne pytanie dotyczy natury ośrodków w których powstawały teksty sakralne – czy były to miejsca składania ofiar, czy tylko czytania i studiowania *Pism*? Odpowiedź wskaże na status pism sakralnych jako medium relacji do Boga. Instytucjonalizacja *Pisma / Prawa*, jaka dokonała się w judaizmie rabinicznym, może być sygnałem postaw okresu formatywnego, jednak nie jego zwierciadłem³⁷.

*

Zaproponowana wyżej metoda spojrzenia na problem powstawania Biblii wiąże go jednoznacznie z koncepcjami teologicznymi religii Izraela, oraz środowiska w którym się ukształtowała. Takie ujęcie abstrahuje od określenia okresu jej powstania i okoliczności historycznych, które taki proces zainicjowały i stymulowały. Zasadniczym jego celem jest ukazanie ciągłości pomiędzy religią Izraela sprzed niewoli, judaizmem okresu Drugiej Świątyni, chrześcijaństwem i judaizmem rabinicznym, z jednej strony, z drugiej zaś, ukazanie odrębności religii Izraela od religii ludów ościennych. Jednak podkreślam, że pytanie o kwestie teologiczne nie tylko nie odsuwa kwestii historycznych, ale może stać się także kryterium weryfikacji tych ostatnich.

Pytanie o fundamentalne motywy teologiczne Biblii powinno także stać się punktem odniesienia w dialogu pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem oraz pomiędzy różnymi Kościołami chrześcijańskimi. W każdej refleksji nad korpusem pism sakralnych należy podkreślić, że kanon nie istnieje bez wspólnoty, która go stworzyła i tożsamość której określa. Skoro kanony pism sakralnych są bardzo zróżnicowane w różnych wspólnotach, to – patrząc z odwrotnej perspektywy – na podstawie istnienia różnych kanonów można szukać specyfiki wiary danej wspólnoty. Jednocześnie, wyartykułowanie fundamentalnej tematyki pozwoli jeszcze wyraźniej dostrzec wspólne korzenie, jak i punkty w których dokonywał się podział.

³⁶ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988. Jest to niezwykle cenna pozycja, dokumentująca różne poziomy interpretacji, które dokonane zostały w tekście hebrajskim. Autor rozpoczyna od zaimków, pokazując te, które zostały dodane ze względu na ich rolę objaśniającą; następnie ukazuje te kwestie na poziomie rzeczowników i czasowników, a potem całych zdań.

³⁷ Judaizm rabiniczny podniósł teksty do rangi kultycznej – modlitwa (precyzyjnie określona) oraz studiowanie Prawa zastąpiły ofiary świątynne. H.W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Hague 1979; J. Neusner, *The Formation of the Jewish Intellect. Making Connection and Drawing Conclusions in the Traditional System of Judaism*, Atlanta 1988; G. Boccacini, *Roots of Rabbinic Judaism. From Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids 2002.

SUMMARY

The article deals with the problem of formation of the canon of the Hebrew Bible on the level of correlation between the cultic institutions that formed the basis of ancient Near Eastern religions and the theological concepts inscribed into the text of the Hebrew Bible. The proposed approach is an attempt to find a new paradigm in the discussion on the uniqueness of the religion of ancient Israel. Recognition of theological concepts inscribed into sacred writings that finally substitute some of the functions of cultic institutions might provide an explanation of the peculiarities of the contents and form of the canon, both on the level of the whole scripture as well as particular stories.

This article is part of a wider project whose aim is to describe the connection between the Hebrew Bible / Old Testament and the religion of Israel in biblical times. The idea of the project embraces multiple directions of research: the problem of formation and transmitting of the texts of the canons; the reasons why the stories, as well as the Bible as one whole, were written and transmitted in this particular content and form; the rules of writing the text and transmitting it in the written version; multiplicity of canons and their connections with the communities; the specifics of the Hebrew canon against the Old Testament canon; the issue of continuity between the religion of ancient Israel, Judaism of the Second Temple period, Christianity and rabbinic Judaism.

The proposed approach underscores the fact that a canon does not exist without a community which is responsible for its creation and cultivation, therefore, it cannot be interpreted apart from it. On the other hand, it is the canon that protects the identity of the community, therefore, its hermeneutics must comply with the community's self understanding.

Key words

Hebrew Bible – Old Testament – sacred canon – religion of ancient Israel – cultic institution