

HALINA JODZIO

**Ruch pielgrzymkowy  
w ujęciu socjologicznym a pielgrzymki  
w starożytnym Izraelu (1 Sm 1, 1–2, 26)**

Ruch pielgrzymkowy jest zjawiskiem charakterystycznym dla wszystkich religii świata tak starożytnego<sup>1</sup> jak i współczesnego<sup>2</sup>. Zjawisko pielgrzymowania do współczesnych ośrodków pielgrzymkowych buddyzmu, hinduizmu, islamu czy chrześcijaństwa doczekało się wielu opracowań z punktu widzenia socjologii religii<sup>3</sup>. Celem niniejszej pracy natomiast jest porównanie modelu ruchu pielgrzymkowego w ujęciu socjologicznym z biblijnym opisem pielgrzymki na podstawie 1 Sm 1,1–2,26.

Tak postawiony problem już na wstępie rodzi wiele trudności natury metodologicznej. Przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie jaki jest aktualny status nauk społecznych na polu biblistyki<sup>4</sup> oraz na ile przekaz biblijny odzwier-

<sup>1</sup> Tradycyjnymi miejscami pielgrzymek starożytnych Egipcjan były m. in. świątynia Ptaha w Memfis, świątynia Amona w Karnaku, sanktuarium Hathor w Deir el-Bahari. Mimo że nie prowadzono grupowych wypraw religijnych, a pielgrzymi przybywali indywidualnie, to najczęściej organizowano podróże tak, aby trafić na wielkie święto i zdarzało się, że takie okazje gromadziły wielotysięczne tłumy. Punktem kulminacyjnym obchodów była uroczysta procesja, czyli tzw. „wyjście boga” oraz odprawienie rytuału związanego z odgrywanym w tym miejscu mitem. Zob. A N i w i Ń s k i: *Bóstwa, kulty i rytuały Starożytnego Egiptu*. Warszawa 1993 s. 195–201. Na temat pielgrzymek i świąt na terenie Starożytnego Bliskiego Wschodu zob. też – G. R o u x: *Mezopotamia*. Warszawa 1998 s. 321–324; M. P o p k o: *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*. Warszawa 1989 s. 112–115.

<sup>2</sup> Zob. C. J ó c k l e: *Miejsca pielgrzymek*. Warszawa 1999.

<sup>3</sup> Zob. W. P i w o w a r s k i: *Socjologia religii*. Lublin 1996 s. 140–142; por. też – E. B i l - s k a - W o d e c k a, I. S o ł j a n: *Problemy rozwoju wybranych ośrodków pielgrzymkowych*. Kraków 2004.

<sup>4</sup> Socjologia biblijna jest nauką stosunkowo młodą, ponieważ jej początki sięgają lat siedemdziesiątych XX w. Jednak pierwsze próby krytycznego spojrzenia na Biblię pojawiły się już w XIX w. dzięki pionierskim badaniom J. W e l l h a u s e n a i W. R o b e r t s o n S m i t h a nad

ciędlą rzeczywistość historyczną wraz z opisywanymi przejawami życia społecznego.

Próba rozstrzygnięcia tego dylematu stosowaną przez część polskich socjologów jest swoiste „uproszczenie” poprzez traktowanie tekstu Pisma Świętego jako dokumentu historycznego<sup>5</sup>, a analizę wybranych tekstów prowadzi się w oparciu o tłumaczenia Starego i Nowego Testamentu np., *Biblię Tysiąclecia*<sup>6</sup>. Biorąc pod uwagę takie założenia pozostaje niezrozumiałe, w jaki sposób miałyby być realizowany głoszony przez tychże socjologów następujący postulat metodologiczny: *Odczytując Biblię w dzisiejszych czasach, należy zdawać sobie sprawę, że kategorie biblijne podlegały regułom innej semantyki niż współczesna, jako że języki kształtowania się Pisma Świętego funkcjonowały w zupełnie innym kontekście społeczno-kulturowym*<sup>7</sup>. Znamienne dla polskich autorów jest na przykład traktowanie wydarzeń z życia patriarchów oraz ich samych jako postaci historycznych, czy też ciągle odwoływanie się do klasycznej teorii czterech źródeł Pięcioksięgu (J, E, D, P), według której tradycję jahwistyczną datuje się na X w. p.n.e., a elohistyczną na wiek IX. Powyższe teorie zostały poddane krytyce już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku w pracach m. in. J. Van Setersa, J. L. Ska, F. V. Winneta, R. Rendorffa, E. Bluma, H.H. Shmida, M. Rose, Ch. Lewina, E. Zengera i wielu innych<sup>8</sup>. Socjologiczne podejście do tekstów biblijnych wymaga zatem chociażby minimum znajomości aktualnego stanu badań nad powstawaniem Pisma Świętego oraz metod interpretacji tekstu biblijnego.

O ile założenie, że pewne zjawiska społeczne były obecne w danym czasie i obszarze kulturowym jest uzasadnione<sup>9</sup>, to traktowanie wydarzeń biblijnych jako

strukturami społecznymi ludów nomadycznych. Duży wpływ na rozwój socjologii biblijnej wywarły prace M. Webera, E. Durkheima oraz K. Marksa. Kolejnym etapem rozwoju krytycznego podejścia do tekstu biblijnego były prace takich uczonych, jak H. Gunkel, M. Noth oraz A. Alt z zakresu historii tradycji, historii form i historii redakcji. Obecnie nauki społeczne w Biblii rozwijają się w trzech zasadniczych kierunkach. Pierwszym z nich jest stosowanie metod, danych oraz teorii zaczerpniętych z antropologii, ekonomii, politologii i socjologii w celu wyjaśnienia związków pomiędzy literaturą biblijną a starożytnym społeczeństwem. Druga płaszczyzna badań dotyczy form organizacji społeczeństwa starożytnego Izraela w ujęciu synchronicznym (statycznym) i diachronicznym (dynamicznym). Trzeci kierunek socjologii biblijnej zajmuje się identyfikacją wzorów życia społecznego w Biblii, które z obecnego punktu widzenia mogą być traktowane jako wzory do naśladowania lub przykłady. Zob. N. K. Gottwald: *Sociology of Ancient Israel*. W: D. N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 6. New York 1992 s. 79–80.

<sup>5</sup> Zob. E. Binićzyk: *Socjologia wiedzy w Biblii*. Kraków 2003 s. 147–153.

<sup>6</sup> Zob. Tamże, s. 11–13.

<sup>7</sup> Tamże, s. 13.

<sup>8</sup> Por. J. Lemaniński: *Pięcioksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. R. 38: 2005 s. 15–28.

<sup>9</sup> Dzięki odkryciom archeologicznym oraz badaniom porównawczym nad cywilizacjami starożytnymi biblistyka dysponuje obecnie bogatymi materiałami pozabiblijnymi.

faktów historycznych jest z gruntu błędne<sup>10</sup>. Analizując tekst biblijny należy pamiętać, że przeszedł on długą drogę edycji i podlegał wielu interwencjom redakcyjnym. Stąd zanim zastosujemy do tekstu biblijnego kryteria nauk społecznych należy poddać go rzetelnej egzegezie. Dopiero wówczas, próbując zestawić współczesne modele społeczne z tymi funkcjonującymi w cywilizacjach pierwotnych, możemy uwzględnić specyfikę danego środowiska w interesujących nas przejawach.

Podsumowując, o ile podejście socjologiczne przyczynia się do lepszego zrozumienia funkcjonowania ekonomicznego, kulturowego i religijnego świata biblijnego, a korzystanie z modeli socjologicznych zapewnia badaniom historyków biblijnych znaczną możliwość rekonstrukcji, to z drugiej strony rodzi ono pewne ryzyko. Praca socjologii polega na badaniu żyjących społeczności, stosując więc jej metody do środowisk historycznych z odległej przeszłości należy liczyć się z trudnościami. Przede wszystkim teksty biblijne i pozabiblijne nie dostarczają wystarczającej dokumentacji dającej całościowy ogład społeczności tamtych epok.<sup>11</sup> Biorą pod uwagę wspomniane trudności metodologiczne, proponujemy następującą strukturę niniejszej pracy. Część pierwsza zostanie poświęcona omówieniu modelu ruchu pielgrzymkowego w oparciu o badania socjologiczno-religijne prof. Władysława Piwowarskiego. W części drugiej przeprowadzimy analizę egzegetyczną perykopy biblijnej 1 Sm 1,1–2,26. W części trzeciej dokonamy próby porównania socjologicznego modelu pielgrzymki ze wzorcem biblijnym. W podejściu do tekstu biblijnego proponujemy metodę historyczno-krytyczną opartą na analizie synchronicznej, natomiast porównanie obu modeli pielgrzymek zostanie oparte na analizie i syntezie.

## I. Ruch pielgrzymkowy w ujęciu socjologii religii

Z punktu widzenia teologii pielgrzymką nazywamy podróż w celach religijnych do miejsc uznanych za święte i słynących z łask Bożych; jest to zatem podróż wynikająca z pobożności lub dla odprawienia pokuty i uzyskania odpustu. Pątnikiem według tego założenia jest osoba, która świadomie decyduje się wędrować indywidualnie lub zbiorowo, albo z chęci zewnętrznego zaimplementowania swojej pobożności, albo też aby zasłużyć poprzez trud podróży na specjalną zapłatę, którą jest łaska nadprzyrodzona<sup>12</sup>. Jednak zdaniem E. Ciupaka wymiar religijny, który jest podstawą tworzenia się grup pątniczych, z biegiem lat i w miarę kształtowania się obyczajowości integruje najróżniejsze przejawy

<sup>10</sup> Zob. J. L e m a ń s k i: *Pięcioksiąg dzisiaj*. Kielce 2002 s. 143–149.

<sup>11</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna: *Interpretacja Biblii w Kościele*. Pallottinum Poznań 1994 s. 46–47.

<sup>12</sup> Zob. E. C i u p a k: *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa 1965 s. 132.

kultury świeckiej<sup>13</sup>. Omawiając ruch pielgrzymkowy w niniejszej pracy będziemy korzystać modelu zaproponowanego przez Władysława Piwowarskiego.

### 1. Ośrodek pielgrzymkowy i peryferie

Badania socjologiczno-religijne nad ruchem pielgrzymkowym obejmują najczęściej zarówno centrum pielgrzymkowe (sanktuarium lub miejsce święte), jak i samą pielgrzymkę z uwzględnieniem jej celów, motywów, przeżyć i zachowań uczestników<sup>14</sup>. Takie ujęcie problemu, zdaniem W. Piwowarskiego, umożliwia ukazanie ruchu pielgrzymkowego jako systemu społecznego w kategoriach centrum–peryferie<sup>15</sup>. Centrum będzie sam ośrodek przyciągania pielgrzymów, który traktowany jest przez nich jako miejsce hierofanii. Pielgrzymi wierzą, że *sacrum* nie tylko objawia się i przebywa w tym miejscu, ale również oddziałuje na tych którzy przebywają w nim i poza nim. Peryferie, natomiast, to taka sytuacja pielgrzymów, w której podejmują oni decyzję o odbyciu indywidualnej lub zbiorowej pielgrzymki do centrum, aby stać się jego częścią.

### 2. Typy ośrodków pielgrzymkowych

Mówiąc o strukturze ośrodków pielgrzymkowych w Polsce, W. Piwowarski wyróżnia ośrodki przyciągające większą lub mniejszą liczbę pielgrzymów (geografia ruchu pątniczego). Dodatkowe kryteria uwzględniają wymiar poziomy (terytorialny zasięg pielgrzymek do poszczególnych ośrodków) i pionowy (intensywne oczekiwania pielgrzymów tj. duchowe i religijne oraz ekstensywne tj. narodowe i społeczne). Na podstawie powyższych wskaźników można, zdaniem W. Piwowarskiego, wyróżnić cztery podstawowe typy ośrodków: ogólnokrajowe, regionalne, lokalne i parafialne<sup>16</sup>.

W Piwowarski zauważa ponadto, że funkcje duchowe, religijne oraz pozareligijne pełnią ośrodki ogólnonarodowe i regionalne, funkcje religijne zaś ośrodki lokalne i parafialne<sup>17</sup>.

### 3. Struktura i funkcje centrów pielgrzymkowych

Do elementów strukturalnych ośrodków pielgrzymkowych należą cztery czynniki. Najważniejszym z nich jest miejsce oraz jego odniesienie do terytorium zamieszkałego przez potencjalnych pielgrzymów. Drugim elementem strukturalnym jest wyposażenie ośrodka pielgrzymkowego, czyli przedmioty kultu lub

<sup>13</sup> Zob. Tamże, s. 133.

<sup>14</sup> Zob. D. R. Bratcher: *Pielgrzymka*. W: P. J. Achtemeier (red.): *Encyklopedia Biblijna*. Warszawa 2004 s. 927.

<sup>15</sup> Zob. W. Piwowarski: *Socjologia...* dz. cyt., s. 139.

<sup>16</sup> Zob. Tamże, s. 141.

<sup>17</sup> Zob. Tamże, s. 142.

środki do jego sprawowania, np. obrazy figury, relikwie, stacje drogi krzyżowej, źródelka. Trzecim elementem strukturalnym jest ideologia ośrodka, na którą składa się zespół treści religijnych i kulturowych, związanych z jego typem i charakterem. Czwartym elementem jest zespół duchownych i aktywnych świeckich skupionych wokół ośrodka oraz ich rola w wypełnianiu jego zadań pod kątem zaspokajania potrzeb i oczekiwań pielgrzymów.

Do aspektów funkcjonalnych ośrodka pielgrzymkowego należą mechanizmy jego oddziaływania. Na uwagę, zdaniem W Piwowarskiego, zasługują dwa: spontaniczny i nieukierunkowany przez przedmioty znajdujące się w centrum pielgrzymkowym oraz zamierzony i ukierunkowany przez zespół ludzi związanych z tym centrum<sup>18</sup>. Ten drugi mechanizm wydaje się ważniejszy, ponieważ za jego pośrednictwem dokonuje się realizacja ideologii religijnej ośrodka. Działalność duszpasterska i ewangelizacyjna obejmuje dwa nurty, nauczanie i kult, poprzez które ośrodek wywiera wpływ na kształtowanie postaw i zachowań religijnych pielgrzymów. Czynności kultowe, które w ośrodkach pielgrzymkowych wydają się ważniejsze od nauczania, można podzielić na liturgiczne, paraliturgiczne (pobożność ludową) oraz prywatne. W pielgrzymkach katolickich najważniejszy jest udział we mszy św. poprzedzony przystąpieniem do sakramentu pokuty. Wielu pątników przywiązuje duże znaczenie do innych praktyk<sup>19</sup>, np. uczestnictwa w Drodze Krzyżowej oraz do praktyk prywatnych.

Przedstawione powyżej elementy strukturalne i funkcjonalne ośrodka pielgrzymkowego tworzą jego statyczne i dynamiczne aspekty, które decydują o sile jego oddziaływania.

#### **4. Rola centrum w świadomości i zachowaniach pielgrzymów–peryferie**

Analizując zjawisko pielgrzymek pod kątem uczestników, ich zachowania i motywacji, literatura socjoreligijna wyróżnia dwa typy pielgrzymek<sup>20</sup>. Pierwszy, to pielgrzymki o charakterze tradycyjno-ludowym: są one grupowe, mają uroczystą, widowiskową i dekoracyjną formę, czasami mają też charakter pokutny. Biorą w nich udział ludzie w starszym lub średnim wieku, mieszkańcy wsi i małych miast. Mimo, że są to pielgrzymki religijne, dominują w nich cele zewnętrzne, nastawienie na osiągnięcie korzyści religijnych bez głębszej przemiany religijno-moralnej uczestników. Drugi typ obejmuje pielgrzymki o charakterze ściśle religijnym, indywidualne lub grupowe. Dominuje w nich radosne podążanie do „domu Ojca”, są odmianą rekolekcji i opierają się na doświadczeniu religijnym i

<sup>18</sup> Zob. Tamże, s. 144.

<sup>19</sup> Zob. Tamże, s. 145.

<sup>20</sup> Zob. Tamże, s. 147.

przemianie religijno-moralnej uczestników. Ponieważ nie opierają się na tradycji i utartych schematach są preferowane we współczesnym społeczeństwie.

Cele pielgrzymek określa się najczęściej jako przedmiotowe i podmiotowe<sup>21</sup>. Cele przedmiotowe są związane z uświadomieniem religijnej wartości i roli ośrodka pielgrzymkowego. Cele podmiotowe, natomiast, mogą być proste, gdy dotyczą jednej intencji, lub złożone, jeśli dotyczą wielu. W obydwu zawiera się cel główny, np. błaganie, uwielbienie, przebłaganie, dziękczynienie. Towarzyszą mu cele uboczne, np. modlitwa za ojczyznę, prośba o pomoc w ważnej sprawie życiowej. Cele podmiotowe, główne i uboczne, wiążą się zatem z religijnymi potrzebami pielgrzymów (odnowienie więzi z Bogiem poprzez pogłębienie wiary, otwarcie się na wolę Bożą). Cel główny może mieć jednak charakter pozareligijny, np. poznawczy czy wręcz towarzyski.

Kolejnym elementem związanym z ruchem pielgrzymkowym jest motywacja pielgrzymów, czyli uzasadnienie dla uprzednio wybranych celów i zaplanowanych działań<sup>22</sup>. Motywację uczestników pielgrzymek socjologia religii bada najczęściej w sposób pośredni poprzez typ i charakter religijności. Na tej podstawie J. Majka w oparciu o prace E. Pin<sup>23</sup> wyróżnia motywację pierwszorzędą (o charakterze religijnym) i drugorzędą (o charakterze społeczno kulturowym)<sup>24</sup>. Do pierwszego typu motywacji możemy zaliczyć motywację biologiczno-kosmologiczną, która wynika z poczucia fizycznej zależności od Boga oraz szukania Jego pomocy w sprawach materialnych (np. urodzaju), bądź też w zachowaniu egzystencji fizycznej. Ten typ motywacji ma charakter religijny, ponieważ jest wyrazem zależności od Boga, ale zarazem jest on pozbawiony implikacji moralnych i wyraża postawy bliskie postawom magicznym<sup>25</sup>. Drugim typem motywacji pierwszorzędnej jest pragnienie osiągnięcia wiecznego zbawienia oraz poszukiwanie wspólnoty religijnej, która dysponuje środkami soteriologicznymi. Wiąże się ono więc z pragnieniem osiągnięcia wiecznego szczęścia. Człowiek chciałby korzystać z życia a jednocześnie zbawić się po śmierci. To pragnienie prowadzi do pewnego rozdzielenia, które pomaga przezwyciężyć religia m.in. przez odbywanie pielgrzymek. Pozwalają one przezwyciężyć poczucie winy z tytułu korzystania z grzesznego świata. Trzeci typ motywacji pierwszorzędnej, określanej jako motywacja mistyczna, jest zespołem motywów miłości, pełnienia woli Boga i poszukiwania zjednoczenia w nim. W tym ujęciu uczestnictwo w pielgrzymce staje się dla pątników czynnością religijną, która umożliwia nawró-

<sup>21</sup> Zob. Tamże, s. 148.

<sup>22</sup> Zob. Tamże, s. 149.

<sup>23</sup> Zob. Tamże, s. 150; por. także – J. Baniak: *Pielgrzymka*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariński (red.): *Leksykon socjologii religii*. Warszawa 2004 s. 290.

<sup>24</sup> Zob. J. Mariński: Motywacje religijne. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariński (red.): *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 253–254.

<sup>25</sup> Zob. J.G. Frazer: *Złota galąź*. Warszawa 1962 s. 70–83.

cenie do Boga, wewnętrzne odrodzenie moralne i sposobność budowania prawdziwej wspólnoty religijnej<sup>26</sup>.

Wśród motywów drugorzędnych wymienia się trzy główne rodzaje. Pierwszy typ to spontaniczne uleganie zwyczajom, nieświadome identyfikowanie się z kulturą otoczenia bez zastanawiania się nad sensem i znaczeniem przyjmowanych wzorców kulturowych. Drugim typem motywów drugorzędnych jest motywacja kulturowa, która polega na łączeniu elementów narodowo-kulturowych z religią. Ostatni typ stanowią motywacje społeczno-religijne, dzięki którym przyjmuje się nakazy grup religijnych jako warunek realizacji religijnych celów jednostek. Przedstawione typy motywacji religijnych nie wykluczają się wzajemnie lecz istnieją między nimi liczne powiązania, dzięki czemu mogą się dopełniać lub występować sukcesywnie w jednym podmiocie.

Badania nad pierwszorzędnymi motywacjami uczestników pielgrzymek dowodzą, że religijność ludowa jest najbardziej związana z motywacją biologiczno-kosmologiczną, mniej z pragnieniem osiągnięcia wiecznego zbawienia, a najmniej z motywacją mistyczną<sup>27</sup>. Dotyczy to przede wszystkim pielgrzymek tradycyjno-ludowych. W pielgrzymkach ściśle religijnych, natomiast, coraz większego znaczenia nabiera motywacja wewnętrznej przemiany moralnej.

Podsumowując, pielgrzymki odgrywają ważną rolę w ożywianiu religijności danej grupy społecznej lub wyznaniowej. Zdaniem socjologów religii, pielgrzymki wpływają na życie religijne państw w trzech sferach: świadomości religijnej, praktyk religijnych oraz życia moralnego. Wpływ pielgrzymki jest jednak najbardziej widoczny w sprawowaniu praktyk, które stają się bardziej systematyczne i intensywniej przeżywane<sup>28</sup>.

## 5. Motywacje religijne pielgrzymów a motywy i intencje złożenia ofiary

W rozważaniach nad motywacjami uczestników pielgrzymek chcielibyśmy w niniejszej pracy zaproponować inne jeszcze rozwiązanie. Wydaje się, że motywacje można w sposób pośredni badać również poprzez czynności kultowe, a w szczególności przez typ składanych ofiar. Powyższa propozycja, mimo że wymaga skorzystania z osiągnięć religioznawstwa, wydaje się słuszna i obiecująca dla socjologii z kilku powodów. Po pierwsze, zdaniem większości socjologów religii, sfera kultu w funkcjonowaniu ośrodka pielgrzymkowego jest najważniejsza<sup>29</sup>. Po drugie, modlitwa i ofiara zajmują centralne miejsce w sprawowaniu

<sup>26</sup> Zob. W. Piwoński: *Socjologia...*, dz. cyt., s. 150–151.

<sup>27</sup> Zob. Tamże, s. 150.

<sup>28</sup> Zob. J. Baniak: *Pielgrzymka*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.): *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 290.

<sup>29</sup> Zob. W. Piwoński: *Socjologia...*, dz. cyt., s. 145.

kultu<sup>30</sup>. Po trzeciej, jednym z elementów strukturalnych ofiary są motywy i intencje jej złożenia<sup>31</sup>.

Mimo, że badania nad teorią ofiary nie przyniosły dotąd zadowalających rozstrzygnięć co do jednej, powszechnie przyjętej ideologii ofiary<sup>32</sup>, za R. L. Faherty ofiarę możemy zdefiniować jako obrzęd religijny, przez który ofiarowuje się jakąś rzecz bóstwu w celu ustanowienia, utrzymania lub przywrócenia właściwego stosunku człowieka do porządku sakralnego. Analiza rytualnych czynności ofiarniczych pozwala wyróżnić następujące elementy strukturalne: działające osoby, dar ofiarny, miejsce i czas ofiary, sposób złożenia ofiary, adresata oraz motywy i intencje złożenia ofiary. Literatura religioznawcza<sup>33</sup> podaje dwa główne podziały ofiar ze względu na intencję. Jeden z nich wyróżnia ofiarę pochwalną, błagalną, dziękczynną i przebłagalną. Ofiara pochwalna jest wyrazem czci i uznania dla nadludzkiej istoty, adresata ofiary. Ofiary dziękczynne (np. pierwocin, wotywny) są wyrazem zależności człowieka od nadludzkiego źródła wszelkiego życia. W ofiarach błagalnych człowiek w swojej egzystencjalnej potrzebie zwraca się do mocy nadludzkiego świata, aby znaleźć pomoc w konkretnej trudnej sytuacji, bądź uprosić zachowanie porządku kosmicznego lub, gdy został zakłócony, jego przywrócenie. Ofiary przebłagalne mają na celu pojednanie z nadludzką sferą, gdy błędne czy zawinione postępowanie człowieka zakłóciło istniejący porządek. Inny podział ofiar wyróżnia trzy główne kategorie. Pierwsza z nich to ofiara mająca na celu nawiązanie kontaktu z ponadludzkim światem oraz ustanowienie i utrzymanie z nim więzi. Druga kategoria ofiar to takie, które mają za cel zachowanie porządku kosmicznego. Do ostatniej kategorii należą ofiary, których intencją jest otrzymanie jakiegoś daru od nadludzkiego świata.

Większość socjologów przyznaje, że badanie motywacji religijnych należy do jednych z najtrudniejszych zadań, gdyż wymaga dotarcia do rzeczywistych sił, które zmuszają ludzi do podejmowania określonych działań, decyzji oraz przyjmowania opinii<sup>34</sup>. W badaniach empirycznych często sięga się do badań nad motywacjami praktyk religijnych, gdyż praktyki mając cechy rytuału posiadają określoną formę i strukturę oraz uregulowane interakcje. Jedną w form praktyk religijnych jest pielgrzymka, której elementem kulminacyjnym jest złożenie ofia-

<sup>30</sup> Zob. K. Richter: *Kult/Cześć oddawana Bogu*. W: H. Waldenfels (red.): *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 199.

<sup>31</sup> Zob. A. Quack: *Ofiara*. W: H. Waldenfels (red.): *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 308.

<sup>32</sup> Na temat redukcjonistyczno-ewolucjonistycznych teorii ofiary oraz współczesnych badań zob. G.A. Anderson: *Sacrifice and Sacrificial Offerings*. W: D.N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5, dz. cyt., s. 871–872.

<sup>33</sup> Zob. A. Quack: *Ofiara*. W: H. Waldenfels (red.): *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 309.

<sup>34</sup> Zob. J. Mariański: *Motywacje religijne*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.): *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 253–254.



ry. Powyższa klasyfikacja ofiar może być zatem pomocna w dotarciu do motywów, którymi kieruje się osoba składająca dar.

## II. Pielgrzymki w Starożytnym Izraelu na podstawie 1 Sm 1, 1–2,26

Analizując perykopę 1 Sm 1,1–2,26 najpierw omówiony zostanie kontekst literacki, w którym występuje interesujący nas fragment, następnie przedstawimy strukturę literacką oraz przeprowadzimy analizę egzegetyczną. Na tej podstawie wyciągnięte zostaną wnioski.

### 1. Kontekst literacki 1 Sm 1, 1–2, 26

Pierwszą Księgę Samuela rozpoczyna relacja narodzin Samuela, a kończy opis śmierci Saula, którego prorok namaścił na pierwszego władcę Izraela. Rozdziały 1–6 Pierwszej Księgi Samuela przedstawiają końcowy okres epoki sędziów oraz początki monarchii (1 Sm 7–12). Kolejne rozdziały opisują militarne i polityczne dokonania Saula wraz z pierwszymi zapowiedziami schyłku jego panowania (1 Sm 13–15). Rozdziały 16–31 stanowią pierwszą część obszernego cyklu opisującego proces dojścia do władzy Dawida, a ma on swoją kontynuację w 2 Księdze Samuela<sup>35</sup>.

Proces redakcji Ksiąg Samuela jest obecnie bardzo trudny do odtworzenia. Nawet pobieżna lektura zawartego w nich materiału pozwala dostrzec wiele nieścisłości, powtórzeń, różnorodność gatunków i stylów literackich, słownictwa i koncepcji teologicznych. Stąd wniosek, że materiał zawarty w 1 i 2 Księdze Samuela pochodził z wielu niezależnych źródeł i przeszedł przez co najmniej kilka redakcyjnych etapów edycji. Większość egzegetów przyjmuje, że ostateczny kształt literacki i teologiczny Księgi Samuela zawdzięczają tradycji deuteronomistycznej<sup>36</sup>. Uzupełniła ona istniejący już materiał, który stanowiły zebrane przez redaktora predeuteronomistycznego cykle opowiadań o Samuelu, Saulu i Dawidzie. Odtwarzając proces redakcji część egzegetów, w tym przedstawiciele szkoły niemiecko-skandynawskiej<sup>37</sup>, w obecnej wersji Historii Deuteronomistycznej (Pwt-2 Krl) dopatruje się pracy trzech niezależnych redaktorów, DtrH, DtrN, i DtrP. Ich zdaniem rozdziały 1–3, których bohaterem jest Samuel, noszą liczne ślady interwencji redakcyjnych DtrP, wywodzącego się z nurtu wczesnego (eks-

<sup>35</sup> Zob. D. Dziadosz: *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*. Przemyśl 2006 s. 18.

<sup>36</sup> Zob. J. W. Flanagan: *Samuel, Book of 1–2*. W: D. N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5, dz. cyt., s. 960.

<sup>37</sup> Zob. S. L. McKenzie: *Deuteronomistic History*. W: D.N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 2, dz. cyt., s.163.

tatycznego) profetyzmu izraelskiego<sup>38</sup>. Działalność redaktora DtrP datowana jest na lata pomiędzy rokiem 580 a 560, należy jednak pamiętać u podstaw tych przekazów leżą pierwotne tradycje sięgające prawdopodobnie czasów opisywanych wydarzeń.

## 2. Struktura literacka

W pierwszych trzech rozdziałach 1 Księgi Samuela, które stanowią bliższy kontekst badanej perykopy, możemy wyróżnić następującą strukturę<sup>39</sup>:

### WEJŚCIE SAMUELA NA SCENĘ HISTORII NARODOWEJ

- A. 1 Sm 1,1–2,11 – Pochodzenie Samuela (wprowadzenie, ww. 1–3);  
1 Sm 1,4–2,10 – narodziny i konsekracja Samuela: narodziny (ww. 4–20),  
konsekracja (ww. 21–28), pieśń Anny (2,1–10), konkluzja (w. 11).
- B. Przeciwstawienie: Samuel i Elidzi (2,12–4,1a) – *Przeciwstawne zachowanie*: kontrast pierwszy (2,12–21), kontrast drugi (ww. 22–26); *Przeciwstawne losy*: Elidzi: Boże potępienie poprzez prorocstwo (2,27–36 [anoni-mowy prorok, 2,27–36; Samuel, 3,1–18]), Samuel prorokiem narodowym (3,19–4,1a).

Warto zauważyć, że W. Dietrich klasyfikuje 1 Sm 1–3 jako rozbudowany motyw znanej w Starym Testamencie sceny: problem bezdzietnej kobiety. Motyw ten możemy również odnaleźć w Historii Deuteronomistycznej (1 Krl 17,17nn; 2 Krl 4,8nn)<sup>40</sup>.

Ze względu na interesujący nas temat pielgrzymki skupimy się na fragmencie 1,1–2,26, w którym autor biblijny opisuje coroczne pielgrzymki Elkany i jego rodziny do sanktuarium w Szilo.

## 3. Analiza egzegetyczna

### A. POCHODZENIE SAMUELA (1,1–2,11)

#### *Wprowadzenie (ww. 1–3)*

Wersety 1–3 stanowią swoisty wstęp do opowiadania o Samuelu poprzez wprowadzenie kluczowych postaci, Elkany i Anny, w kontekście ich corocznej pielgrzymki do Szilo.

<sup>38</sup> Zob. P.K. McCarter: *1 Samuel (AB 8)*. New York 1980 s. 64.

<sup>39</sup> Struktura tekstu za – A.F. Campbell: *1 Samuel (The Forms of the Old Testament Literature VII)*. Grand Rapids. Cambridge 2003 s. 34–36.

<sup>40</sup> Zob. W. Dietrich: *Samuel (Biblische Kommentar. Alten Testament VIII 1.1)*. Neukirchen-Vluyn 2003 s. 1–2

Według w. 1 Elkana pochodził z Ramataim. Nazwa ta pojawia się w 1 Sm tylko raz, natomiast w w. 19 miejsce pochodzenia Elkany autor biblijny nazywa Rama. Na podstawie informacji pochodzących od Euzebiusza z Cezarei i Hieronima uczeni utożsamiają Ramataim ze współczesnym Rentis (około 32 km na wschód od Tel Awiwu) co potwierdzałoby jego lokalizację na terenie Efraima. Natomiast Rama to prawdopodobnie er-Ram, położone około 10 km na północ od Jerozolimy na terenie Beniamina. Mimo że tradycja wiąże Samuela z Rama, to dodatkowa informacja w w. 1, mówiąca o tym, że Elkana był Sufitą<sup>41</sup>, łączy go z pokoleniem Efraima. Na tej podstawie część biblistów uważa, że wersety 1 i 19 prezentują dwie odmienne tradycje, z których pierwsza wydaje się autentyczna<sup>42</sup>.

Według 1 Sm 1,1 przodkami Elkany byli Jerocham, Elihu, Tochu i Suf Efratyta, tradycja ta łączy zatem Elkanę z plemieniem Efraima (por. Sdz 12,5; 1 Krl 11,26). Geneologia Elkany przekazana przez Kronikarza (1 Krm 6,11–12.19–90) charakteryzuje go jako potomka rodu Lewiego. Według tej tradycji Elkana i Samuel należeli do lewickiego rodu Keheta, do którego obowiązków należało sprawowanie opieki nad arką (Lb 3,31). Przekaz Kronikarza możemy jednak uznać za późniejszą tradycję związaną z kołami kapłańskimi okresu powygnaniowego.

Opisując rodzinę Elkany autor biblijny podkreśla pierwszeństwo Anny nad drugą żoną, Peninną, mimo że Anna nie mogła mieć dzieci. Prawdopodobnie bezpłodność Anny skłoniła Elkanę do ponownego ożenku (por. Pwt 21,15–17), jednak to Annę Elkana kochał bardziej, czemu dał wyraz swoim troskliwym zachowaniem (ww. 5 i 8).

Większość uczonych jest zgodna, że Szilo (współczesne Khirbet Seilun) leżało około 36 km na północ od Jerozolimy, w sercu wzgórz Efraima, na wschód od drogi łączącej Betel i Sychem<sup>43</sup>. Hebrajskie wyrażenie *miyyāmîm yāmîmā* podkreśla, że pielgrzymki do Szilo odbywały się regularnie, co rok i były najprawdopodobniej indywidualną lub rodzinną (por. w. 21; 2,19; 20,6.29) podróżą w celu złożenia ofiary<sup>44</sup>. W księdze Jozuego Szilo odgrywa ważną rolę centrum religijno-politycznego. W Szilo wzniesiono Namiot Spotkania umieszczając w

<sup>41</sup> To określenie osoby pochodzi od nazwy krainy Suf położonej pomiędzy górą Efraim a Gibeon (1 Sm 9,5), dokładna lokalizacja nie jest jednak znana, Suf znajdowało się prawdopodobnie w okolicach Ramalla. Zob. Suf, A. N e g e v (red.): *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*. Warszawa 2002 s. 400.

<sup>42</sup> Zob. R.W. K l e i n: *1 Samuel (WBC 10)*. Waco 1983 s. 5.

<sup>43</sup> Zob. B. H e l p e r n: *Shiloh*. W: D. N. F r e e d m a n (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5 s. 1213.

<sup>44</sup> W odróżnieniu pielgrzymek z okazji świąt Paschy, Przaśników i Tygodni, tzw. *haggim*, których obchody regulowały przepisy prawne (Pwt 16,16; Wj 23,15–17; 34,18–24). Zob. P.K. M c C a t t e r: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 58.

nim Arkę Przymierza Jahwe. Tutaj Jozue dokonał podziału ziemi dla pozostałych siedmiu plemion (Joz 18,8–10; 19,51) oraz wybrał miasta lewickie (Joz 21,1–3). W Szilo zbudowano ołtarz do składania ofiar całopalnych oraz żertw (Joz 22,9–34), a relacje o corocznych świątach (Sdz, 21,19; 1 Sm 1,3) sugerują, że w niektórych okresach do Szilo pielgrzymowało wielu Izraelitów<sup>45</sup>. Sdz 18,31 mówi nawet o „domu Boga”, który znajdował się w Szilo. W okresie walk z Filistynami Szilo stawało się obozem wojskowym Izraelitów (Sdz 12,12; 1 Sm 4,12). Według relacji 1 Sm 4 zostało zniszczone w walce z Filistynami.

Powyższy przekaz biblijny budzi jednak wiele wątpliwości. Przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie, w jakim okresie funkcjonowało sanktuarium w Szilo oraz jaki miało charakter. Świadczenia archeologiczne potwierdzają, że Szilo było aktywnym centrum religijnym już w epoce Brązu, związanym najprawdopodobniej z kultem kananejskiego boga El. Odkrycia archeologiczne z okresu Żelaza I (epoka Sędziów, walki z Filistynami) dowodzą, że Szilo nie odniosło żadnych znaczących zniszczeń, natomiast w warstwie Żelaza II odnaleziono dowody zniszczeń pochodzące z okresu upadku Królestwa Północnego (722 r), kiedy zniszczeniu uległo prawdopodobnie tylko sanktuarium. Całość zamieszkałego terenu została zniszczona później, około roku 600<sup>46</sup>. Badania archeologiczne dostarczają ponadto dowodów na to, że Szilo przeżywało swój okres rozkwitu w XI w., czyli tuż przed ustanowieniem monarchii. Być może miało to związek z rozwijającym się wówczas w Izraelu profetyzmem. Ślady tradycji profetycznej związanej z Szilo<sup>47</sup> odnajdujemy w działalności Samuela oraz proroka Achiasza (1 Krl 11,29; 14,1).

Kolejny problem stanowi odpowiedź na pytanie, czy w Szilo znajdowała się świątynia („dom Boga” Sdz 18,31), małe sanktuarium zbudowane z kamieni, czy też miejsce kultu pod gołą niebem. Przekaz biblijny nie rozstrzyga tego dylematu. 1 Sm 1–3 podaje kilka szczegółów architektonicznych: „nawa” *hèkal* (1,9), „odrzwia” *mèzûzat* (1,9; 3,15), „pomieszczenie” *liškātâ* (1,18), użyte jest również słowo „dom” *bêt yahweh* (1,7) jednak nie zawsze odnosi się ono do zamkniętej przestrzeni. Z drugiej strony prorocтво z 2 Sm 7,6–7 mówi, że od momentu wyjścia z Egiptu aż do chwili wybudowania przez Salomona świątyni w Jerozolimie, Jahwe nie miał domu, przebywał w namiocie lub Przybytku. Psalm 78,60–61 również nie wspomina o świątyni<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Zob. R. F. Youngblood: *Shiloh*. W: W. A. van Gemeren (red.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 4. Grand Rapids 1997 s. 1221.

<sup>46</sup> Zob. R. W. Klein: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 7.

<sup>47</sup> Zob. S. Frolov: „*Days of Shiloh*” in the Kingdom of Israel. *Bib* 76 (1995) s. 210–218.

<sup>48</sup> Zob. B. Helpern: *Shiloh*. W: D. N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5, s. 1214.

Jednak najnowsze badania archeologiczne potwierdzają, że w Szilo istniały zabudowania przeznaczone do sprawowania kultu, które wyróżniały się bogatą architekturą oraz wyposażeniem<sup>49</sup>. Również większość egzegetów jest zdania, że teksty, które mówią o Szilo jako „domu Jahwe” należą do najstarszej warstwy Historii Deuteronomistycznej (DH) i zachowały autentyczny przekaz z okresu przedmonarchicznego. Na tej podstawie większość uczonych skłania się do przyjęcia poglądu, że w Szilo znajdowała się świątynia<sup>50</sup>. Część egzegetów twierdzi jednak, że nie zbudowali jej Izraelici, lecz osiedlając się na terenie Kanaanu kolejne plemiona izraelskie przejmowały istniejące już zabudowania wraz z wyposażeniem oraz formami kultu<sup>51</sup>. Nie mamy pewności jaki był zasięg oddziaływania świątyni w Szilo. Wydaje się, że było to raczej sanktuarium o znaczeniu lokalnym, podobnie jak w Betel czy Sychem, jednak znaczenie Szilo w pewnym okresie wzrosło, najprawdopodobniej z powodu ustanowienia tam kultu Jahwe Zastępów.

Celem pielgrzymki Elkany i jego rodziny było oddanie czci Jahwe oraz złożenie corocznej ofiary<sup>52</sup>. Użyty tu hebrajski czasownik *hištāhawā*<sup>53</sup> odnosi się do czynności bądź nastawienia wobec człowieka lub bóstwa, które uważa się za autorytet. W zależności od sytuacji może oznaczać gest pozdrowienia, poddaństwa lub oddania czci. Często wiąże się z oddaniem pokłonu w pozycji kłęczącej z rękami opartymi o ziemię i głową dotykającą ziemi (por. Rdz 19,1; 1 Sm 25,23.41; 1 Krl 18,42). Najczęściej czasownik *hištāhawā* występuje w kontekście oddawania czci Bogu lub innym bóstwom indywidualnie bądź przez grupę osób. Motywem skłaniającym do oddania czci jest wdzięczność za to, co Bóg uczynił (Rdz 24,26 – służa Abrahama; 1 Krl 1,47 – Dawid), otrzymane obietnice (Wj 4,31 – Izrael w Egipcie) lub słowa (Wj 33,19 – Izrael; 34,8 – Mojżesz; Sdz 7,15 – Gedeon). Przytoczone przykłady oddawania czci nie łączyły się z oficjalnym kultem i najprawdopodobniej zakładały również jakąś formę modlitwy. Znane są

<sup>49</sup> Zob. A. Kempinski, I. Finkelstein: *Shiloh*. W: E. Stern (red.): *The New Encyclopedia of Archeological Excavation in the Holy Land*. T. 4. New York i inne 1993 s. 1364–1370; por. też – D.G. Schley: *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History (JSOT.S 63)*. Sheffield 1989.

<sup>50</sup> Zob. B. Helpert: *Shiloh*. W: D. N. Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5, dz. cyt., s. 1214.

<sup>51</sup> Zob. B. W. Matysiak: *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego*. Olsztyn 2003 s. 42.

<sup>52</sup> Teksty akadyjskie: *niqu* – ofiara; *zibu* – pod wpływem zach. Pln. Sem. *z/dbh* – krwawa ofiara; Ugarit bardzo zbliżone do biblijnego sensu: krwawa ofiara. W fenicko-punickich, aramejskich i połud. Arabskich tekstach ma sens bardziej ogólny: ofiara, gdyż opisuje czasem także ofiary w formie placka/chleba lub z oliwy; Por. I. Cardellini: *I sacrifici dell'atca alleanza*. Roma 2001 s. 63–64

<sup>53</sup> Zob. T. E. Fretheim: *hwh* II. W: W. A. van Gemeren (red.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 2, dz. cyt., s. 43.

jednak przykłady oddawania poklonu (*hištāhawā*) przed Jahwe w powiązaniu z wizytą w sanktuarium (1 Sm 1,3. 19,28; 2 Sm 12,20)

Na określenie czynności składania ofiary w literaturze deuteronomistycznej dominuje tautologiczny zwrot *zbh zebah*, który oznacza czynność składania krwawej ofiary z owcy, kozła lub cielęcia w celu nawiązania komunii między Bogiem (bóstwem) a człowiekiem<sup>54</sup>. Warto zauważyć, że zwrot *zbh zebah* występuje zawsze w kontekście kultowym, jednak nie koniecznie prawowiernym. Często rdzeń *zbh* powiązany jest z jakimś kwalifikatorem<sup>55</sup> np. *zebah hajjāmīm* „doroczna ofiara” (1 Sm 1,21; 2,19), która oznaczała obligatoryjną ofiarę składaną co roku przez głowę rodziny (por. 1 Sm 20,29: ofiara rodzinna). W podobnym kontekście rdzeń *zbh* występuje także w literaturze fenickiej<sup>56</sup>. Warto zauważyć, że w przypadku *zebah hajjāmīm* złożenie ofiary wiązało się nie tylko z uroczystym oddaniem czci Bogu ale także ze spożyciem części ofiary podczas rodzinnej uczy<sup>57</sup>. Najprawdopodobniej ten rodzaj wspólnotowej celebracji nie występował ani w starożytnym Egipcie ani w Mezopotamii. Wydaje się, że miał on swoje korzenie w konanejskim rytuale ofiarniczym<sup>58</sup> skąd został zaczerpnięty przez plemiona izraelskie.

Inną motywację dla składanej przez Elkanę ofiary (niż coroczne święto) proponuje W. Dietrich<sup>59</sup>. Elkana złożył pierwszy raz ofiarę, gdy była jego kolej, potem zaś po narodzinach syna. Dietrich sądzi więc, że akcent pada tu nie na coroczną ofiarę, ale na tę szczególną okazję: brak syna i narodziny syna. Werset 21 akcentuje wypełnienie ślubu (*ndr*), rdzeń ten przywołuje ślub Anny z w. 11 (coś za coś)<sup>60</sup>. Powyższa hipoteza zdaje się nawiązywać do teorii ofiary prezentowanej przez E.B. Tylora. Zredukował on ofiarę do pewnej formy transakcji handlowej (coś za coś). Powyższa hipoteza, mimo że znajduje uzasadnienie w tekście, ma jednak braki. Jeżeli chodzi tu wyłącznie o problem bezdzietności Anny, dlaczego Elkana zabiera do Szilo całą rodzinę?. Ponadto opis składania ofiary

<sup>54</sup> Zob. R. E. A verbeck: *zbh*. W: W. A. van Gemeren (red.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 1, dz. cyt., s. 1068.

<sup>55</sup> W tekstach modlitewnych występują: ofiara dziękczynna (Kpł 22,29; Ps 107,22) radosna (Ps 27,6), sprawiedliwości (Ps 4,6). Te ofiary składano w różnych miejscach niekoniecznie uważanych za święte. Por. J. L e m a Ń s k i: *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w ST*. „*Verbum Vitae*” 8 (2005) s. 15–30 (zwl. s. 18–19).

<sup>56</sup> „I brought slain offerings (*zbh*) to all of the images. As an annual slain offering (*zbh ymm*)- large cattle, and in the season of ploughing- small cattle, and in the season of reaping- small cattle.” Zob. KAI I, # 26, AIII 1,6.

<sup>57</sup> Zob. R. E. A verbeck: *zbh*. W: W. A. van Gemeren (red.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 1, dz. cyt., s. 1070.

<sup>58</sup> Zob. H.J. F a b r y: *Ofiara*. W: H. W a l d e n f e l s (red.): *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 310.

<sup>59</sup> Zob. W. D i e t r i c h: *Samuel...*, dz. cyt., s. 51–52.

<sup>60</sup> Na temat powiązanie rdzenia *ndr* z *zbh* por. Kapł 7,15–16; 22,21; 23,37; Lb 15,3,8 Dtn 12,6,11; Jona 2,10; Ps 50,14; 116,17 Prz 7,14.

wyraźnie nawiązuje do radosnego, wspólnotowego charakteru corocznego święta.

Bóstwo, przed którym Elkana miał oddać pokłon oraz złożyć ofiarę, to Jahwe Zastępów. Tytuł *yahweh šēbā'ôt*, który wielu badaczy wiąże właśnie z Szilo<sup>61</sup>, występuje tutaj po raz pierwszy i pojawi się 1 Samuela jeszcze pięć razy. Uważa się, że tytuł *šēbā'ôt* tłumaczony jako „Ten, który stwarza niebieskie zastępy” początkowo należał do kultycznych określeń kananejskiego boga El, wysławiających go jako wojownika i stwórcę<sup>62</sup>. Zdaniem B. Janowskiego rdzeń *š(z)b'* ma w Biblii konotacje militarne<sup>63</sup> i oznacza w formie rzeczownikowej oddział, armię, a gdy odnosi się do innych (Sdz 5,14; 1 Krl 22,19; Dn 8,10) zastępy aniołów, gwiazdy. Liczba mnoga (-ot) pojawia się dopiero w tekstach deuteronomistycznych, natomiast wcześniejsze tradycje zawsze mają liczbę pojedynczą i kontekst wyłącznie militarny. Na tej podstawie większość egzegetów twierdzi, że tytuł *šēbā'ôt* nawiązywał do obrazu Boga jako wojownika prowadzącego swe armie, w tym też wojsko Izraela, do walki<sup>64</sup>. Zdaniem innych uczonych tytuł Jahwe Zastępów przypomina ideę króla-wojownika<sup>65</sup> związaną z kananejskimi bogami: El i Baal. W mitologii ugaryckiej Baal zawsze zasiadał na tronie i aby zdobyć prawo do budowy swego pałacu (świątyni) musiał najpierw odnieść zwycięstwo nad przeciwnikami (Jam i Mot). Zdaniem tych egzegetów Szilo mogło mieć taki elohistyczno-baalistyczny model kultu<sup>66</sup>.

Tytuł Jahwe Zastępów po raz pierwszy pojawia się dopiero w księgach Samuela (1 Sm 1,3.11. 4,4; 15,2; 17,45; 2 Sm 6,2.18; 7,8.26) i wydarzenia tam opisane ukazują Jahwe jako prawdziwego zwycięzcę, stąd i Arka nosi takie określenie (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2) jednak połączenie to wydaje się wtórne i dokonało się najprawdopodobniej w wyniku pracy redakcyjnej kolejnego redaktora deuteronomistycznego<sup>67</sup>.

Wzrost znaczenia sanktuarium w Szilo wiąże się tradycyjnie z umieszczeniem tam Arki Przymierza<sup>68</sup>. Jednak informacja o pobycie arki w Szilo (1 Sm 3,3) budzi podejrzenia. Najprawdopodobniej chodzi tu o głosę, zwłaszcza że w. 3

<sup>61</sup> Zob. J. Lemański: *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historia i teologią*. Szczecin 2006 s. 72. Seria: Rozprawy i Studia. Vol. 9.

<sup>62</sup> Zob. P.K. McCarter: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 59.

<sup>63</sup> Zob. J. Lemański: *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, dz. cyt., s. 73.

<sup>64</sup> Zob. J.L. Crenshaw: *YHWH Seba'ot Semo: A form Critical Analysis*. ZAW 81 (1969) s. 168.

<sup>65</sup> Parallele tytuły król i *šēbā'ôt* w odniesieniu do Jahwe pojawiają się w Ps 24,7–10. Zob. J. Lemański: *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, dz. cyt., s. 102.

<sup>66</sup> Zob. Tamże, s. 106.

<sup>67</sup> Zob. Tamże, s. 104.

<sup>68</sup> Zob. B. W. Matysiak: *Izraelskie sanktuaria*, dz. cyt., s. 41–44.

mówi *hekal* – świątyni, co stoi w sprzeczności z tradycją, iż arka nigdy dotąd nie była w świątyni (por. 2 Sm 7,2–6). Teksty 1 Sm 4; Jr 7,12.14 26,6.9, Ps 78,60 mówią o końcu tego sanktuarium, ale tylko 1 Sm 4 wspomina o arce. Część badaczy sądzi zatem, że uczynienie przez deuteronomistę z Szilo głównego sanktuarium i powiązanie go z arką miało na celu jedynie stworzenie wrażenie teologicznego, że splendor sanktuarium narodowego wraz arką został przeniesiony na Jerozolimę, a historycznie arka w ogóle nie przebywała w tym sanktuarium<sup>69</sup>.

Werset 3 podaje również informacje na temat personelu świątynnego. Kapłanami w Szilo byli dawaj synowie Helego, Chofni i Pinchas. Ich imiona mają egipskie pochodzenie i rzadko występują w Biblii. Dom Helego (Elidzi) uważano za spadkobiercę lewickiej tradycji kapłańskiej sięgającej samego Mojżesza<sup>70</sup> (por. też Wj 6,25; Lb 25,7; Joz 24,33; Sdz 20,18).

#### *Narodziny Samuela (ww. 4–20)*

W obecnym kształcie analizowanej perykopy możemy wyróżnić pięć części. Wersety 4–8 opisują zachowanie Elkany, Anny i Peninny w czasie corocznych pielgrzymek do Szilo. W wersetach 9–11 Anna składa ślub wobec Jahwe, jeżeli pomimo swojej nieplodności urodzi syna, poświęci go Bogu. Wersety 12–18 przedstawiają spotkanie Anny z Helim, podczas rozmowy kapłan zapewnia kobietę, że jej modlitwa zostanie wysłuchana. Wersety 19–20 podsumowują wydarzenia z 1,1–18, po powrocie do domu Anna poczęła i urodziła dziecko.

#### *Wersety 4–8*

Wersety 4–8 opisują zachowanie Elkany oraz jego dwóch żon podczas składania ofiary. Analizując ten fragment pod kątem literackim należy zwrócić uwagę na użyte tu dwa sposoby opisu czynności, narrację w czasie przeszłym wyrażoną czasownikami w formie niedokonanej: „składał ofiarę” (1,4), „plakała”, „nie jadła” (1,7) oraz czynności regularnie powtarzające się w przeszłości: „on (Elkana) zwykł dawać”, ona (Peninna) miała zwyczaj prowokowania/ zasmucania jej (Anny)”, „on (Elkana) zwykł robić”. Podczas sprawowania ofiary do obowiązków Elkany należało rozdzielanie porcji mięsa wśród biesiadników. Mimo że Anna była bezdzietna, Elkana traktował ją w szczególny sposób. Zdaniem niektórych egzegetów werset 5 należy rozumieć w ten sposób, że Anna otrzymywała taką samą porcję jak cała rodzina Peninny<sup>71</sup>. Autor biblijny opisuje Peninę jako „rywalkę”, „współzawodnicę” (hebr. *sara*), podkreśla również, że Peninna regularnie wykorzystywała coroczne pielgrzymki do Szilo jako okazję

<sup>69</sup> Zob. G. W. Ahlström: *The History of Ancient Palestine*. Sheffield 1994 s. 390; J. L. Emanuel, dz. cyt., s. 66–68.

<sup>70</sup> Zob. W. Dietrich: *Samuel*, dz. cyt., s. 37–38.

<sup>71</sup> Zob. P. K. McCarter: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 60.



do dokuczania Annie. Anna wpadała w coraz większą rozpacz, płakała i odmawiała jedzenia.

#### *Wersety 9–11*

Po jednym z takich incydentów, który miał miejsce najprawdopodobniej podczas spożywania rytualnego posiłku Anna szuka pociechy w modlitwie. Wersety 9b informuje nas, że miejscem modlitwy Anny musiała być świątynia<sup>72</sup>, ponieważ autor biblijny używa tu terminów typowych dla trwałych budowli: „nawa” *hēkal*, „odrzwia” *mēzūzat*, „przedsionek” *ʾūlām*. Autor wprowadza również postać Helego, który obserwuje zachowanie Anny podczas modlitwy. Zrozpaczone kobieta decyduje się na złożenie przysięgi wobec Boga.

W tradycji semickiej przysięgi miały charakter krótkich poetyckich wezwań, które wypowiadano według ustalonego ceremoniału. Wypowiedź Anny rozpoczyna się wezwaniem Jahwe Zastępów, zatem ponownie pojawia się tutaj tytuł *yahweh šēbāʾôt*. Treścią przysięgi jest obietnica, jeżeli Bóg obdarzy Annę potomkiem, ona ofiaruje to dzieko Jahwe. Podobną przysięgę odnajdujemy w Sdz 13,3–5 w wypowiedzi matki Samsona. Część egzegetów twierdzi, że Sdz 13,3–5 i 1 Sm 1,11 zachowały bardzo starą tradycję sięgającą początków Izraela, a związaną ze ślubami nazireatu<sup>73</sup>. Wersety 11 nie mówi wprost o ślubie nazireatu, jednak stwierdzenia, że dziecko nie będzie pić wina ani piwa (hebr. *šēkār*), nie będzie też strzyć włosów są obietnicami typowymi dla Nazirejczyków<sup>74</sup>.

#### *Wersety 12–18*

Dziwne zachowanie Anny zwróciło uwagę Helego, który podejrzewał, że kobieta upiła się winem. Liczne teksty ST potwierdzają zwyczaj picia wina w trakcie uroczystości religijnych<sup>75</sup> (por. Sdz 9,27; 21,20–21, Iz 28,7). Uwaga Helego skierowana do Anny rozpoczyna serię wymiany zdań, która rozwija się następujący sposób: w. 14 – Heli upomina Annę sądząc, że upiła się winem; w. 15–16 – Anna tłumaczy, że nie jest pijana lecz modli się na głos, wyrażenie „wylać serce przed Jahwe” często przyjmuje w ST znaczenie „zaufać”. Zauważmy, że Anna nie zdradza kapłanowi treści modlitwy; w. 17 – odpowiedź Helego ma charakter zapewnienia, że Bóg Izraela wysłucha jej próśb; w. 18 – grzecznościowa formuła „Obyś był życzliwy dla swojej służebnicy” kończy rozmowę między kapłanem i Anną. Kobieta wraca do pomieszczenia (hebr. *liškāṭā*), które opuściła w w. 9, jednak jej nastrój diametralnie się zmienił, o czym świadczy informacja, że kobieta zaczęła jeść, a jej twarz nie była już tak smutna.

<sup>72</sup> Zob. R. W. Klein: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 8.

<sup>73</sup> Zob. P. K. McCarter: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 61.

<sup>74</sup> Zob. P. Muchowski: *Charakterystyka Nazireatu*. „Euhemer” 152 (1989) s. 59–66.

<sup>75</sup> Zob. R. W. Klein: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 9.

### *Wersety 19–20*

Wersety 19–20 stanowią podsumowanie wydarzeń z 1,1–18. Ostatnim obrzędem pielgrzymów przed wyruszeniem w drogę powrotną było oddanie pokłonu Jahwe. Werset 19 podkreśla że poczęcie dziecka Anny dokonało się dzięki temu, że Bóg o niej pamiętał. Zakres semantyczny czasownika „pamiętać” w wymiarze religijnym oznacza pełne dobrodziejstw traktowanie osoby lub grupy, często w odpowiedzi na ich prośby<sup>76</sup>. Zgodnie z zapewnieniem Helego z w. 17 Bóg wysłuchał modlitwy Anny i obdarzył ją synem, którego nazwała Samuel, czyli „uproszony od Jahwe”.

### *Konsekracja Samuela (ww. 21–28)*

W wersety 21–28 powraca temat corocznych pielgrzymek Elkany i jego rodziny do sanktuarium w Szilo. Tym razem jednak Anna pozostaje w domu z małym dzieckiem. Być może Elkana wyrusza w drogę sam, ponieważ tekst nie wspomina już drugiej żony, Peninny ani jej dzieci. Anna deklaruje, że wypełni swój ślub i odda chłopca na służbę Bogu jednak dopiero po odstawieniu dziecka od piersi. Okres karmienia piersią w starożytnym Izraelu trwał około trzech lat więc najprawdopodobniej po upływie tego czasu Anna wyruszyła do Szilo razem z chłopcem oraz darami przeznaczonymi na ofiarę. Wiek zwierzęcia, „trzyletnie cielę”, może oznaczać, że osiągnęło ono wiek przepisany prawem kiedy może być złożone jako ofiara<sup>77</sup>. Zdaniem innych egzegetów, zwyczaj zabijania trzyletniego cielca mógł być obrzędem typowym tylko dla sanktuarium w Szilo, ponieważ zgodnie z Kpł 1,14 na ofiarę należało przeznaczać jednoroczne zwierzęta<sup>78</sup>. Pozostałe dary to efa mąki (około czterdziestu litrów) oraz bukłak wina. Mimo że wymienione produkty często występują w kontekście składania ofiar, nie jest jasne jaki mają związek z podziękowaniem za dar syna<sup>79</sup>. Po złożeniu ofiary z cielca Anna zaprowadziła chłopca do Helego, aby w obecności kapłana wypełnić złożony ślub i oddać Samuela na służbę Bogu. Spotkanie w świątyni kończy znany już z w. 19 obrzęd, oddanie pokłonu Jahwe.

### *Pieśń Anny (2,1–10)*

Pieśń Anny tworzy autonomiczną jednostkę literacką, którą od poprzedzającej i kolejnej perykopy wyróżnia to, że jest napisana wierszem. Możemy wyróżnić trzy części tego poematu<sup>80</sup>. Wersety 1–3 opisują zwycięstwa Jahwe oraz ostrzegają przed wypowiedaniem lekceważących słów, ponieważ Bóg wie wszystko. Wersety 4–8 ukazują dzieła Boże oraz Boga jako stwórcy świata.

<sup>76</sup> Zob. P.K. McCarter: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 62.

<sup>77</sup> Zob. Tamże, s. 63.

<sup>78</sup> Zob. R. W. Klein: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 10.

<sup>79</sup> Zob. Tamże, s. 10.

<sup>80</sup> Zob. Tamże, s. 14.

Wersety 9–10 opisują los sprawiedliwych oraz występnych. Poemat kończy się modlitwą o błogosławieństwo dla króla.

Uczeni uważają, że hymn ten zanim został przypisany Annie i włączony do sekcji 1 Sm 1–3 funkcjonował samodzielnie jako psalm dziękczynny<sup>81</sup>. Podczas gdy 1 Sm 2,21 mówi o Annie jako matce sześciorga dzieci, pieśń opowiada o bezpłodnej kobiecie, która dzięki interwencji Jahwe urodziła siedmioro dzieci (w. 5). Hymn ma wymowę narodową z nawiązaniem do wrogów i wojennych metafor (w. 4) co nie ma związku z osobą Anny. Ponadto końcowa modlitwa za króla nie mogła pochodzić od Anny, ponieważ jej syn Samuel był przeciwny ustanowieniu monarchii w Izraelu. Z drugiej strony fakt, że redaktor przypisał tę pieśń Annie znajduje swoje uzasadnienia. Utwór ten mówi o bezpłodnej kobiecie (podobnie Anna), którą otaczają wrogowie (Peninna). Prośba o błogosławieństwo dla króla stanowi doskonale tło dla kolejnych wydarzeń związanych z ustanowieniem monarchii przez rządami Saula i Dawida<sup>82</sup>.

#### *Konkluzja (w. 11)*

Werset 11 pełni podwójną rolę w obecnej formie tekstu. Z jednej strony stanowi podsumowanie wydarzeń z 1,21–28, Samuel zostaje w Szilo aby służyć Jahwe. Z drugiej, wprowadza postać kapłana Helego i jego synów, głównych bohaterów kolejnej perykopy.

#### **B. PRZECIWWSTAWIENIE: SAMUEL A SYNOWIE HELEGO (2,11–26)**

Fragment 2,12–26 opisuje karygodne postępowanie kapłanów synów Helego. Autor biblijny przedstawia ich jako chciwych, zdeprawowanych kapłanów, którzy mimo napomnień ojca nie zmienili swego zachowania. Możemy wyróżnić tutaj trzy części<sup>83</sup>. Wersety 12–17 opisują nadużycia kapłanów Chofni i Pinchas. Synom Helego przeciwstawiona jest postać młodego Samuela (wersety 18–21), który w przeciwieństwie do kapłanów „wzrastał przy Jahwe”. We fragmencie tym ponownie pojawiają się Elkana i Anna, którzy odwiedzają syna przy okazji corocznych pielgrzymek do Szilo. Wersety 22–26 opisują rozmowę Helego z synami. Kapłan upomina swoich synów, których wina polegała na tym, że znieważając ofiary Jahwe doprowadzali lud do przestępstwa.

<sup>81</sup> Zob. Tamże, s. 14.

<sup>82</sup> Zob. P.K. McCarter: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 76.

<sup>83</sup> Zob. Tamże, s. 85–86.

#### *Wersety 12–17*

Część składanej ofiary zgodnie z przepisami Prawa należała do kapłanów (Pwt 18,3). Wersety 13–14 opisują w jaki sposób wydzielano tą część podczas składania krwawej ofiary. Czy proceder wylawiania kawałków gotującego się mięsa należał do oficjalnej praktyki, czy był już nadużyciem nie jest jasne<sup>84</sup>. Tekst wspomina jednak różne rodzaje naczyń używanych przez pomocników kapłanów. Były to trójzębne widelki oraz kocioł (hebr. *sîr*), garnek (hebr. *pārûr*), rondel (hebr. *kiyyôr*) i misa (hebr. *dûd*). Prawdopodobnie część naczyń była ceramiczna, a część metalowa. Tych ostatnich częściej używano podczas sprawowania kultu<sup>85</sup>. Krew i tłuszcz zwierzęcia przeznaczone były dla bóstwa. Krwią zraszano ołtarz natomiast tłuszcz spalano razem z wonnościami. Proceder opisany w wersetach 15–16 naruszał tę zasadę, ofiary składane przez lud były zatem bezczeszczone. Autor biblijny podkreśla, że kapłani postępowali w ten sposób ze wszystkimi Izraelitami, którzy przychodzili do Szilo. Byli to najprawdopodobniej pielgrzymi, którzy przybywali do świątyni aby złożyć ofiarę Jahwe.

#### *Wersety 18–21*

Samuel pełnił służbę w świątyni ubrany w lniany efod, który co roku przynosiła mu matka. Rodzina Elkany kontynuowała zatem pielgrzymki do Szilo, jednak autor nie wspomina już drugiej żony, Peninny. W zamian za poświęcenie pierwotnego syna służbie Jahwe, Hali błogosławi Annie i Elaknie prosząc Boga aby obdarzył ich kolejnym potomstwem. Z wersetu 21 dowiadujemy się, że modlitwa Helego była skuteczna i Anna urodziła jeszcze pięcioro dzieci, trzech synów i dwie córki.

#### *Wersety 22–26*

Postępowanie synów Helego autor biblijny przedstawia w kategoriach grzechu wobec Jahwe. Jednak o ile ww. 13–17 mówią o nadużyciach związanych ze składaniem ofiar, to zarzuty Helego w wobec synów w ww.22–23 dotyczą współżycia z kobietami służącymi przy wejściu do Namiotu Spotkania. Jednak temat winy wobec Jahwe i doprowadzanie ludu do przestępstwa pojawia się ponownie w w. 24. Dlatego Bóg sam ukarze niewiernych kapłanów wydając na nich wyrok śmierci<sup>86</sup>.

### **4. Wnioski**

Z punktu widzenia historii narodu wybranego tematem wiodącym analizowanej perykopy 1 Sm 1,1–2,26 są narodziny Samuela. Podobnie jak inne znaczące postacie ST i NT (Izaak, Józef, Samson, Jan Chrzciciel) Samuel był dziec-

<sup>84</sup> Zob. Tamże, s. 83.

<sup>85</sup> Zob. G. E. Wright: *Biblical Archeology*. Philadelphia 1957 s. 143.

<sup>86</sup> Zob. P.K. McCatrer: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 84.

kiem bezpłodnej kobiety (por. Sara, Rachela, żona Manoacha, Elżbieta), a jego narodziny stały się możliwe dzięki interwencji Boga. Ponieważ dzieci te były szczególnym darem Boga, zostały przez z Niego wybrane do pełnienia znaczących funkcji, np. ojca dwunastu pokoleń Izraela, proroka, sędziego<sup>87</sup>. Dzieje Samuela ukazane są na tle wydarzeń społeczno-religijnych schyłkowego okresu sędziów, które w historii Izraela możemy datować na XI w., tuż przed ustanowieniem monarchii. Interpretując zjawiska społeczno-religijne z punktu widzenia socjologii należy postępować ostrożnie, pamiętając o wspomnianych już postulatach natury metodologicznej. Mimo że tekst biblijny 1 Sm 1,1–2,26 tworzy jedność logiczno-tekstualną, to można doszukać się w nim śladów tradycji predeuteronomistycznej i deuteronomistycznej, jak również licznych interwencji redaktorów biblijnych. Stąd trudno opowiadać się za stuprocentową historycznością powyższego przekazu. Ponadto należy pamiętać, że teksty biblijne nie dostarczają wystarczającej ilości danych, które pozwalałyby na całościowy ogląd i ocenę społeczności tamtego czasu.

Wykorzystując jednak wyniki analizy egzegetycznej tekstu biblijnego można dokonać próby zrekonstruowania interesujących nas zjawisk społecznych. Porównaniem modelu pielgrzymki w ujęciu socjologii religii z biblijnym opisem pielgrzymki (1 Sm 1,1–2,26) zajmiemy się w kolejnym rozdziale.

### **III. Model pielgrzymki w ujęciu socjologii religii a biblijny opis pielgrzymki (1 Sm 1,1–2,26)**

#### *Szilo jako centrum pielgrzymkowe*

W wyniku przeprowadzonej analizy egzegetycznej 1 Sm 1,1–2,26 możemy stwierdzić, że Szilo spełniało kryteria centrum pielgrzymkowego. Ponieważ tradycje o pobycie Arki Przymierza w Szilo budzą szereg wątpliwości, wydaje się, że wzrost znaczenia tego sanktuarium należy raczej wiązać z ustanowieniem tam kultu Jahwe Zastępów. Podobnie sądzi W. Dietrich<sup>88</sup>, którego zdaniem to nie Szilo jest wprost celem pielgrzymki Elkany i jego rodziny, gdyż wtedy kolejność byłaby taka „iść do Szilo, by złożyć tam ofiarę”, tymczasem jest: „Iść złożyć ofiarę dla Jahwe Zastępów, (który jest) w Szilo”. Świątynia w Szilo była zatem dla pielgrzymów miejscem obecności Boga dzięki odbywającemu się tam kultowi.

<sup>87</sup> Zob. R. W. Klein: *1 Samuel*, dz. cyt., s. 4.

<sup>88</sup> Zob. W. Dietrich: *Samuel*, dz. cyt., s. 36.

### *Peryferie*

Powodem skłaniającym Izraelitów do odbywania pielgrzymek do Szilo było coroczne święto. Zgodnie z panującym obyczajem należało udać się do świątyni oddać pokłon Jahwe oraz złożyć krwawą ofiarę.

### *Typ ośrodka*

Biorąc pod uwagę geografie ruchu pątniczego (inne sanktuaria w Betel – Sdz 20,26 i Sychem – Sdz 9), zasięg terytorialny oraz oczekiwania pielgrzymów wydaje się, że Szilo było typem lokalnego centrum pielgrzymkowego, w którym przeważały funkcje religijne. Z drugiej strony Księga Jozuego i Sędziów opisuje Szilo jako miejsce, w którym skupiało się życie społeczno-religijne oraz militarne Izraelitów. Ponieważ nie dysponujemy innymi danymi biblijnymi ani pozabiblijnymi, problem typu ośrodka w Szilo pozostaje trudny do rozstrzygnięcia.

### *Struktura ośrodka pielgrzymkowego*

- Miejsce i odniesienie do terytorium zamieszkałego przez potencjalnych pielgrzymów

Szilo leżało na szlaku komunikacyjnym łączącym wszystkie ważniejsze miasta na terenie Izraela. Podobnie, jak w przypadku typu ośrodka, tak i tutaj trudno stwierdzić z całą pewnością jaki był zasięg oddziaływania sanktuarium w Szilo. Ponieważ nie możemy tutaj mówić jeszcze, ani o monoteizmie ani o ukształtowanej narodowości Izraela, wydaje się, że Jahwe Zastępów, był początkowo bóstwem lokalnym czczonym przez plemiona izraelskie osiedlające się na terenie Efraima. Mimo, że znaczenie Szilo mogło wzrosnąć po ustanowieniu tak kultu Jahwe Zastępów, trudno założyć, że do Szilo przybywały pielgrzymki z terenu całego Izraela. Jeżeli przyjmujemy, że Elkana rzeczywiście pochodził z Ramataim (współczesne Khirbet Seilun), to jego rodzina musiała odbyć około trzydziestokilometrową podróż, co mogło jej zająć dwa do trzech dni.

- Wyposażenie

Tekst biblijny wymienia kilka przedmiotów wchodzących w skład wyposażenia świątyni w Szilo. Były to trójzębne widelki oraz ceramiczne lub metalowe kotły, garnki rondle i misy. Ponadto na pewno znajdował się tam ołtarz, na którym składano ofiary.

- Ideologia ośrodka

Z analizy tekstu biblijnego wynika, że ideologię świątyni w Szilo może prezentować tytuł Boga *jahweh seba'ot* oraz Pieśń Anny. Ich myślą przewodnią jest przekonanie, że Bóg jest królem i wojownikiem, który staje na czele wojsk Izra-

ela, prowadząc go do zwycięstwa. Bóg jest stwórcą, jest wszechwiedzący, w jego rękach leży los każdego człowieka. Bóg jest Panem życia i śmierci. On nagradza sprawiedliwych, w czasie wojny staje po ich stronie. Występnych zaś czeka zagłada.

- Personel świątynny

W 1 Sm 1,1–2,26 odnajdujemy wzmianki o dwóch typach personelu świątynnego, kapłanach oraz ich pomocnikach. Na podstawie analizowanego tekstu trudno określić co należało do obowiązków kapłanów. Wydaje się, że nie uczestniczyli w składaniu ofiary ponieważ robił to sam Elkana (1,4), Izraelici (2,13.14). Wiemy, że odbierali przeznaczoną dla nich część ofiary (w. 14), prawdopodobnie pełnili jakiś rodzaj służby przy wejściu do Przybytku (w. 9) oraz udzielali błogosławieństwa pątnikom (w. 17. 20), pełnili zatem rolę mediatorów między Bogiem a ludem. Do zadań pomocników należało dopilnowanie, aby właściwa część ofiary trafiła do kapłanów.

#### *Funkcje ośrodka*

Trudno jednoznacznie zdefiniować mechanizmy oddziaływania sanktuarium w Szilo. Niewątpliwie najbardziej rozwinięty był aspekt kultowy. Na ofiarę przeznaczano przede wszystkim zwierzęta, chociaż tekst wspomina również inne produkty: mąkę i wino. W rytuał składania ofiar zaangażowana była cała rodzina. Częścią tego rytuału była uczta, na której spożywano część składanej ofiary. Wspólne spożywanie posiłku umożliwiało łączność z bóstwem.

#### *Peryferie*

- Typ pielgrzymek

Tekst biblijny podaje niewiele informacji na temat samej pielgrzymki, jednak biorąc pod uwagę uczestników oraz cele, pielgrzymki do Szilo możemy scharakteryzować jako ściśle religijne, indywidualne lub grupowe.

#### *Cele*

- Przedmiotowe

Trudno powiązać pielgrzymki do Szilo z jakimkolwiek celem przedmiotowym, szczególnie gdy uzna się, przekaz o obecności arki w sanktuarium należy do wtórnej tradycji.

- Podmiotowe – cel główny, cele uboczne

Celem głównym uczestników pielgrzymki było złożenie ofiary i oddanie pokłonu Jahwe. Prośbę Anny o dziecko (pomoc w życiowej sprawie) możemy

uznać za cel uboczny. Zachowanie Peninny natomiast spełnia kryteria celów pozareligijnych. Wydaje się, że jej jedynym celem było zdyskredytowanie Anny oczach Elkany.

### *Motywacje*

Dzięki informacjom na temat typu składanej w Szilo ofiary wydaje się, że motywem uczestników pielgrzymek do Szilo było nawiązanie kontaktu z Bogiem oraz ustanowienie i utrzymanie z Nim więzi. Biorąc pod uwagę typ religijności pierwszorzędne motywacje uczestników pielgrzymek możemy powiązać z typem biologiczno-kosmologicznym (egzystencjalne poczucie zależności od Boga oraz szukanie Jego pomocy). Motywy drugorzędne zdają się posiadać pewne cechy zarówno motywacji narodo/plemienno-kulturowych (Izrael zwycięża pod wodzą Jahwe Zastępów) jak i społeczno-religijnych (rola kapłanów w realizacji religijnych celów jednostek).

Na postawie powyższej próby porównania modelu ruchu pielgrzymkowego z opisem pielgrzymki z 1 Sm 1,1–2,26 możemy stwierdzić, że mają one wiele wspólnych elementów. Nie wszystkie jednak elementy modelu wystąpiły w tekście biblijnym. Ponadto istotne różnice odnajdujemy w sferze form sprawowania kultu. O ile współczesne pielgrzymki kładą nacisk na ofiarę duchową, to w cywilizacjach starożytnych mamy do czynienia z rozbudowanym rytuałem zewnętrznym. Pozostaje jednak wymiar wspólnotowego celebrowania ofiary (spożywanie wspólnego posiłku).