

## ŚWIĘTA IZRAELSKIE PRZED WYGNANIEM

**112 (I) Nabożeństwa codzienne.** Każdego roku Izraelici przestrzegali kilku ważnych dni świątecznych. Przed ich omówieniem warto przyrzeć się bliżej codziennym nabożeństwom w świątyni. Według Wj 29,38-42 i Lb 28,2-8 każdego dnia składano dwa jagnięta jako ofiary całopalne – jedno rano i drugie wieczorem. Ofiarom całopalnym towarzyszyła ofiara pokarmowa z mąki wymieszanej z oliwą, ofiara płynna z wina i ofiara z kadzidła (Wj 30,7-8). Ten codzienny rytuał został wprowadzony po wygnaniu, choć Krn mówią o nim tak, jakby istniał w okresie królestwa (1 Krn 16,40; 2 Krn 13,11; 31,3). O obrzędach przed wygnaniem mówi się w Ez 46,13-15, gdzie jednak nie ma wzmianki o ofierze wieczornej. W okresie monarchii miała miejsce poranna ofiara całopalna i wieczorna ofiara pokarmowa (*minhā*, zob. 2 Krl 16,15; Ezd 9,4-5; Dn 9,21). Zwyczaj powygnaniowy składania dwóch całopaleń trwał aż do czasów NT, ale pora drugiej przesunęła się ze zmroku na popołudnie. W dzień szabatu przestrzegano tego samego porządku, tyle że w każdej ofierze całopalenia składano dwa jagnięta, a nie jedno jak w zwykłe dni (Lb 28,9-10). Pierwszego dnia miesiąca i w dzień nowiu księżyca obowiązywał specjalny rytuał, który wymagał złożenia ofiary całopalnej z dwóch cielców, barana i siedmiu jagniąt, a nadto ofiary pokarmowej i płynnej oraz z kozła jako ofiary przebłągalnej za grzech (Lb 28,11-15).

**113 (II) Kalendarz liturgiczny.** Oczywiście najważniejsze dni świąteczne musiały być zaznaczone w kalendarzu liturgicznym. ST podaje kilka takich kalendarzy i trzeba je rozważyć po kolei. (Zob. też van Goudoever, *Biblical Calendars*).

*Kodeks Elohistyczny* podaje najprostszy i najbardziej zwężony kalendarz (Wj 23,14-17). Zaleca on *haḡ*, czyli pielgrzymkę (por. muzulmański *ḥadž*) trzy razy w roku: pielgrzymkę w Święto Przaśników w Abib (marzec-kwiecień), pielgrzymkę w Święto Żniw pierwszego zbioru (późna wiosna) i w Święto Zbiorów jesienią, czyli zbioru owoców.

**114** *Kodeks Jahwistyczny* (Wj 34,18-23) ma tylko niewielkie zmiany w stosunku do Kodeksu Elohistycznego, a mianowicie nazywa pielgrzymkę w Święto Żniw pielgrzymką w „Święto Tygodni”, a zbiór owoców umieszcza przy „końcu roku”. Wyrażenie to jest zresztą równoznaczne z wyrażeniem z Kodeksu Elohistycznego. Niedokładność obu terminów świadczy, że nakazane

pielgrzymki nie odbywały się w ściśle wyznaczonym czasie, ale odpowiednio do charakteru sezonu rolniczego. Przed scentralizowaniem kultu każde miejsce wyznaczało własne pory pielgrzymowania w ramach zalecanych przez prawo sezonów, gdyż pielgrzymowano do lokalnych sanktuariów.

**115** *Kodeks Deuteronomiczny* (Pwt 16,1-17) wprowadza tylko drobne zmiany, z których najważniejszą jest podanie miejsca pielgrzymki: „w miejscu, które On (Jahwe) wybierze”. Trzy coroczne święta to: (1) Pascha, połączona ze Świętem Przaśników, znanym z poprzednich kodeksów; (2) Święto Tygodni, z wyjaśnieniem, że odbywa się ono w siedem tygodni od rozpoczęcia żniwa; (3) Święto Namiotów (Szałasów, kuczki; *sukkót*), odpowiadające świętu zbioru owoców z wcześniejszych kodeksów. Nie podano wyjaśnienia tego nowego terminu.

**116** *Zbiór Kapłański* (Kpl 23). Jest on bardziej precyzyjny, jeśli chodzi o pory, i uwzględnia nowy kalendarz (babiloński), według którego rok zaczynał się na wiosnę, a nie jesienią. W tym przypadku stajemy przed problemem, gdyż Kpl 23 jest najwyraźniej zlepkiem dwóch różnych źródeł: ma dwa tytuły (w. 2 i 4), dwa zakończenia (w. 37 i 44) oraz dwa zbiory przepisów dotyczących Święta Namiotów (w. 34-36 i 39-43). Według R. de Vaux jednym z tych źródeł jest Kodeks Świętości z końca okresu królestwa (→ Księga Kapłańska 4,3,35), a na drugie składają się dodatki z okresu wygnania i po nim. Do okresu królewskiego należą wersety: 4-8, dotyczące Paschy, która miała być obchodzona 14 Nisan (dawny Abib), a po niej miało nastąpić trwające tydzień starożytne Święto Przaśników; 16-21a, zajmujące się Świętem Tygodni, pięćdziesiąt dni po Święcie Przaśników; 34b-36, traktujące o Święcie Namiotów, zaczynającym się 15 Tiszri (wrzesień-październik) i trwającym siedem dni; 37-38, podsumowanie. Dodatkami dołączonymi po wygnaniu mogły być następujące wersety: 3, zajmujący się szabatem; 10-15, dotyczące pierwocin; 24-25, o obchodach 1 Tiszri; 27-32, mówiący o Dniu Przebłągania (10 Tiszri); 39-43, podające inny rytuał Święta Namiotów; 44, nowe zakończenie (→ Księga Kapłańska 4,43-48).

**117** W Ez 45,18-25 zawiera się pewien typ kalendarza liturgicznego, równie wyidealizowany jak prorocka wizja nowej świątyni. Nie ma dowodów, by kalendarz Ezechiela był kiedykolwiek przestrzegany. Dominował kalendarz ze Zbioru Kapłańskiego (Kpl 23), który można uzupełnić

zamieszczonym w Lb 28-29 wykazem ofiar, jakie należało składać w poszczególne dni. Urywki te dostarczają informacji o kalendarzu obowiązującym po wygnaniu, w okresie Drugiej Świątyni. Rozważmy teraz po kolei ważniejsze święta religijne Izraelitów.

### 118 (III) Szabat.

**(A) Pochodzenie.** Stosowane w języku polskim słowo to dosłowna transkrypcja hebr. *šabbāt*, które, jak się wydaje, jest wyrazem pochodnym, choć nieregularnym, od czasownika *šābat*, czyli „przerwać”, a w sensie szerszym, „przerwać pracę, odpocząć”. Taka przynajmniej jest popularna etymologia tego słowa podana w Rdz 2,2-3, ale ustalenia te nie są naukowo pewne, ani nie jest znane pochodzenie tej instytucji religijnej. Wszystkie próby wykazania, że Hebrajczycy (przez Ezechiela) zapożyczyli ją od Babilończyków, speliły na niczym. Wysiłki te opierają się głównie na podobieństwie słowa *šabbāt* do akadyjskiego *šappattu*, oznaczającego środkiem dnia miesiąca, dzień pełni księżyca. Podobieństwo jednak jest czysto etymologiczne. Z tego punktu widzenia wspólny element znaczyłby „doprowadzanie do zatrzymania”: *šappattu* doprowadzał miesiąc do połowy; hebr. szabat wskazywał na koniec tygodnia. Co do sugestii, że Ezechiel (Ez 20,12,20; 46,1) przystosował zwyczaj babiloński do życia Izraelitów, to należy przyznać, że przedstawia szabat – co jednak nie znaczy, że wprowadza go – jako długotrwałą instytucję, której jego rodacy nie są wierni (Ez 20,13; 22,26; 23,38). Inni uważają, że pochodzenie szabatu może kulturowo wiązać się z regularnie następującymi dniami targowymi, choć w tym przypadku teologiczne uzasadnienie przestrzegania szabatu jako dnia odpoczynku przeczyłoby właściwemu celowi, dla którego pierwotnie został wyznaczony. Jeszcze inni doszukują się pochodzenia szabatu w starożytnym zwyczaju przedłużania ważnych wydarzeń, uroczystości, żałoby na siedem dni – zjawisko szeroko rozpowszechnione na Bliskim Wschodzie. Żadna z tych propozycji nie doprowadziła do możliwych do przyjęcia wniosków o pochodzeniu izraelskiego szabatu. (Zob. B.E. Shafer, *IDBSup* 760-762).

**119** W Wj 16,22-30 sugeruje się, że szabat był znany przed zawarciem przymierza na Synaju, a Rdz 2,2-3 odnosi go do samego stworzenia świata. Twierdzenia te nie opierają się na rzeczywistej pamięci historycznej. Mimo to szabat wymieniają wszystkie tradycje, które składają się na Pięcioksiąg; w Kodeksie Elohistycznym (Wj 23,12), w Kodeksie Jahwistycznym (Wj 34,21), w dwóch wersjach Dekalogu (Pwt 5,12-14 i Wj 20,8-10)

i w Zbiorze Kapłańskim (Wj 31,12-17). Przestrzeganie szabatu przez Izraelitów wywodzi się z pewnością z czasów wczesnych. W chwili obecnej nie potrafimy powiedzieć nic więcej.

**120 (B) Znaczenie.** Dzięki roli, jaką szabat odegrał w życiu i myśli izraelskiej, szabat stał czymś zupełnie wyjątkowym. Nie był to po prostu dzień wolny, by odpocząć przed kolejnym tygodniem pracy. Wiązał się z przymierzem, które Bóg zawarł ze swoim ludem, i był dniem poświęconym Mu w szczególny sposób. Początkowo stwierdza się istnienie prawa dotyczącego odpoczynku w szabat. Późniejsze formy tego prawa uwzględniły motywy zdradzające dwie różne perspektywy teologiczne. Po pierwsze, Pwt 5,14b-15 podkreśla czynniki humanitarne: człowiek nie może pracować bez należytego odpoczynku. Nie pomija się jednak aspektu religijnego – szabat ma przypominać o wyzwoleniu przez Boga Jego ludu z niewolniczej pracy w Egipcie i przyprowadzeniu go do „miejsca odpoczynku” (Pwt 12,9; zob. Ps 95,11). Po drugie, Wj 20,11 wyraża motyw, który jest charakterystyczny dla szkoły kapłańskiej: „A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (zob. Rdz 2,2-3; Wj 31,12-17).

Oba motywy są wyrazem teologii przymierza, tylko punkty widzenia są różne. Deuteronomiczny skupia się na jednej ze stron przymierza – ludzie, a kapłański na drugiej – Bogu. Ostatnia koncepcja przeważała i nadała szabatowi wymiar religijny (Kpl 23,3,28; Wj 20,11; 31,15). Gdy rozpoczynał się okres po wygnaniu, Izraelici zachowujący szabat uważali, że świętują panowanie Jahwe nad całym stworzeniem; zob. F. Götz, *TBei* 9 (1978) 243-256.

**121 (C) Przestrzeganie.** Przestrzeganie szabatu jako znaku przymierza świadczyło o wierności temu przymierzowi i zapewniało zbawienie (Iz 58,13-14; Jr 17,19-27), a nieprzestrzeganie go było równoznaczne z odstępstwem (Wj 31,14; 35,2; Lb 15,32-36). Gdyby naród jako całość zlekceważył szabat, Bóg surowo by go ukarał (Ez 20,13; Ne 13,17-18).

We wczesnym jednak okresie szabat był rażąco spokojnym świętem, w zasadzie religijnym, ale nie restrykcyjnym. Przerywano prace ręczne i interesy, lecz ludzie swobodnie mogli się przemieszczać. Odbywali pielgrzymki do pobliskich sanktuariów (Iz 1,13; Oz 2,13) albo udawali się po radę do proroków (2 Krl 4,23). Potem, w czasie wygnania, kiedy nie można było obchodzić innych świąt, szabat wysunął się na



pierwsze miejsce jako wyraźny znak przymierza. Po wygnaniu, choć szabat nadal należał do dni przyjemnego odpoczynku, to jednak podlegał ściślejszym ograniczeniom. Wszelkie interesy i podróże były zabronione (Iz 58,13); nie wolno było wynosić niczego ze swych domów ani wykonywać żadnej pracy (Jr 17,21-22; dodatek po wygnaniu). W czasie drugiego pobytu w Jerozolimie Nehemiasz gwałtownie zareagował na nieprzestrzeganie praw dotyczących szabatu, rozkazując zamknąć bramy miejskie i wymuszając złożenie przez lud obietnicy wiernego zachowywania szabatu w przyszłości (Ne 10,32; 13,15-16,19-22). Z upływem czasu ograniczenia mnożono, a do czasów NT stały się drobiazgowe.

**122 (IV) Pascha i Święto Przaśników.** Jak już widzieliśmy, w starożytnym kalendarzu Izraela do ważnych dni świętych należały trzy święta pielgrzymkowe (Święto Przaśników, Święto Tygodni i Święto Namiotów) oraz Pascha. Później Święto Przaśników i Pascha zostały połączone. Informacje na temat Paschy, niezbyt obfite i nie zawsze jasne, mieszczą się w dwóch zbiorach tekstów: liturgicznym i historycznym.

**123 (A) Historia – teksty liturgiczne.** Teksty te pochodzą z różnych tradycji Pięcioksięgi, które zostały sformułowane w różnych czasach i dlatego można z nich korzystać jak z przewodnika w przesłedzeniu rozwoju wielkich świąt żydowskich.

(a) TRADYCJA KAPLAŃSKA. DO CZASU, GDY TA ostatnia tradycja Pięcioksięgi została sformułowana, obchody Paschy zostały połączone z obchodami Święta Przaśników. Odnośny teksty to Kpł 23,5-8; Lb 28,16-25 (zob. Lb 9,1-4); Wj 12,1-20,40-51. Dowiadujemy się z nich, że Paschę należało świętować przy pełni księżyca w pierwszy miesiąc roku (marzec-kwiecień). Dziesiątego dnia tego miesiąca każda rodzina wybierała jednoroczne jagnię bez skazy, samca. O zmierzchu czternastego dnia (Wj 12,6: „między dwoma wieczorami”) jagnię zabijano, a jego krwią skrapiano odrzwia i próg domu. W tę noc pełni księżyca baranka pieczono i spożywano. Nie wolno było złamać żadnej kości zwierzęcia, a to, co zostało po posiłku, trzeba było spalić. Spożywano również niekwaszony (przaśny) chleb i gorzkie ziola. Osoby biorące udział w posiłku musiały być ubrane jak do podróży. Jeśli rodzina była zbyt mała, by spożyć całego baranka, mogła do posiłku zaprosić sąsiadów. W święcie mogli też brać udział niewolnicy i obcy mieszkający w Izraelu (*gērîm*), ale pod warunkiem, że byli obrzezani.

Święto Przaśników, trwające tydzień, rozpoczynało się piętnastego dnia miesiąca. Cały kwa-

szony chleb, jaki pozostał, musiał zostać usunięty, gdyż przez następny tydzień można było jeść tylko chleb praśny. Pierwszego i siódmego dnia święta odbywały się zgromadzenia religijne. O takim samym rytuale święta Paschy-Przaśników wspominają Ez 45,21, Ezd 6,19-22 i „Papirus paschalny” z Elefantyny (→ Historia Izraela 81,125). Papirus, datowany na 419 r. przed Chr., nalega na przestrzeganie daty święta, co wskazuje, że dla kolonistów terminy te stanowiły nowość.

**124 (b) TRADYCJA DEUTERONOMICZNA.** Cofnijmy się do wcześniejszego etapu rozwoju obchodów tych dwóch świąt. Odnośny tekst, Pwt 16,1-8, stanowi sztuczny zlepek dwóch odrębnych obrzędów, jednego związanego z Paschą, i drugiego – ze Świętem Przaśników. Pwt 16,1,2,4b-7 mówi o Święcie Paschy, którą należało obchodzić w Abib (marzec-kwiecień); nie podaje konkretnych dat. Ofiarą mogło być cielę, owca lub kozł; miało być zabite o zachodzie słońca, przyrządzone i spożyte tej samej nocy. Wszystko to jednak powinno się odbywać w świątyni, a następnego ranka wszyscy mieli się rozejść do domów. Pwt 16,3,4a,8 dotyczy Święta Przaśników, kiedy przez siedem dni należało jeść niekwaszony „chleb upokorzenia”. Siódmy dzień był czasem odpoczynku i zgromadzenia religijnego. Oba te rytuały zakładają odróżnienie od siebie dwóch świąt, na co wskazuje rozejście się wieczorem po uroczystości Paschy wszystkich, którzy brali w niej udział.

Deuteronomiczny rytuał Paschy był przestrzegany za Jozjasza (2 Krl 23,21-23; → 126 poniżej); tekst ten nawet nie wspomina o Święcie Przaśników. Autor jednak podkreśla, że taka Pascha była czymś nowym. Obchody Paschy za Jozjasza opisuje również Kronikarz (2 Krn 35,1-18), ale w swym opisie uwzględnia praktyki znane z późniejszego czasu. Wspomina o Święcie Przaśników, tak jak w mówi się o nim w Pwt 16,7-8, lecz zwraca też uwagę na nowość obrzędu Paschy obchodzonej za Jozjasza (2 Krn 35,18). Chcąc zdać sobie sprawę z nowości rytuału deuteronomicznego, musimy porównać go z tym, co podają starsze kalendarze.

**125 (c) STAROŻYTNIE KALENDARZE LITURGICZNE.** Dwa najstarsze kalendarze (Wj 23,15; 34,18) wymieniają Święto Przaśników, ale nie Paschę. Wskazują spożywanie niekwaszonego chleba przez tydzień w miesiącu Abib; było to jedno ze świąt pielgrzymkowych (*hag*; Wj 23,14,17; 34,23). Pascha jest wspomniana w Wj 34,25, ale werset ten nie wzmiankuje o pielgrzymkach, podobnie jak Wj 23,18. Mimo to słowo *hag* jest użyte w obu tych wersach, a zatem musiały one zostać zredagowane po zaliczeniu przez Pwt Paschy do świąt

pielgrzymkowych. To prawdopodobnie stanowi o nowości deuteronomicznego obrzędu paschalnego przestrzeganej w centralnej świątyni. Wcześniej Pascha była sprawą lokalną, rodzinną (Wj 12,21-23; Pwt 16,5), różną od pielgrzymki w Święto Przaśników. Obie jednak uroczystości odbywały się w jednym miesiącu i miały kilka wspólnych elementów, a zatem nic w tym dziwnego, że ostatecznie zostały połączone. Połączenie to nie dokonano się wcześniej niż za czasów Jozjasza (ok. 620 r. przed Chr.), a pierwsza wzmianka o nich jako o jednym święcie występuje w Ez 45,21 (podczas wygnania, po 587 r. przed Chr.) oraz w rytuale kapłańskim. Opis Kronikarza uroczystej Paschy za czasów Ezechiasza (2 Krn 30) jest wyraźnie anachroniczny (zob. jednak F.L. Moriarty, *CBQ* 27 [1965] 404-406).

**126 (B) Historia – Pascha Jozjasza.** Czy deuteronomiczna Pascha obchodzona za Jozjasza była naprawdę czymś nowym, czy tylko powrotem do dawniejszego, długo zaniedbywanego zwyczaju? Niektóre fragmenty (2 Krl 23,22; 2 Krn 35,18) zdają się potwierdzać tę ostatnią opinię. Wiąże się z tym dwie kwestie: połączenie Paschy ze Świętem Przaśników oraz ograniczenie obchodów Paschy do Jerozolimy. Często twierdzono, że Joz 5,10-12 wskazuje na pierwotne połączenie tych dwóch świąt. Fragment ten opowiada, jak Izraelici, po rozbiuciu obozu w Gilgal, świętowali Paschę wieczorem czternastego dnia i tego samego dnia (według lepszej lekcji) „jedli z plonu tej krainy, chleby praśne i ziarna prażone”. Trudno jednak dostrzec jakieś rzeczywiste podobieństwo między jedzeniem różnych chlebów w dniu Paschy i siedmiodniowym świętem wymienionym w tekstach liturgicznych. Oba te święta były najprawdopodobniej jeszcze od siebie oddzielone, gdy zostało obwieszczone prawodawstwo deuteronomiczne. Obchody Paschy za Jozjasza, inspirowane Pwt, nie obejmowały Święta Przaśników.

Ograniczenie zaś obchodów Paschy do Jerozolimy było innowacją deuteronomiczną. Przed utworzeniem królestwa Paschę obchodzono zapewne w głównym sanktuarium danego pokolenia (2 Krl 23,22; 2 Krn 35,18); przed osiedleniem się w Kanaanie była ona świętem plemiennym. Jednak wraz z rozpadem jedności plemiennych, jaki nastąpił po osiedleniu się, Pascha stała się świętem rodzinnym. Może dlatego nie została wymieniona w Wj 23 i 24, a jahwistyczny rytuał w Wj 12,21-23 zastał opisany szczegółowo: rodziny potrzebowały jasnych przepisów. Święto Przaśników pozostało świętem wspólnoty, pielgrzymką do lokalnego sanktuarium. Obydwa święta zostały w końcu połączone pod wpływem deute-

ronomicznego akcentowania, że Jerozolima jest jedynym legalnym miejscem obchodzenia obu świąt. **127 (C) Pochodzenie Paschy.** Niewiele pomocna okazuje się w tej kwestii etymologia. Popularne wyjaśnienie podane w Wj 12,13,23,27 wiąże nazwę święta (*pesah*) z uwagą, że anioł śmierci „przeszedł obok” (*pašh*) domów Hebrajczyków podczas dziesiątej plagi egipskiej; jest to jednak etymologia popularna, a nie naukowa. Akadyjskie słowo *pašahu*, „udobruchać”, nie ma w tym przypadku zastosowania, gdyż Pascha nie była świętem prześlągalnym. Później sugerowano, że wyraz hebrajski jest transkrypcją egipskiego słowa znaczącego „uderzenie, cios”, które miałyby oznaczać uderzenie Jahwe na Egipt, ale stanowisko to trudno obronić.

Przeglądając się samemu rytuałowi, widzimy, że jest typowo pasterski i żaden z pozostałych obrzędów izraelskich tak bardzo nie przypomina koczowniczych zwyczajów starożytnych Arabów. Pascha nie wymagała ani kapłana, ani ołtarza, a krew ofiary odgrywała w niej ważną rolę. Pierwotnie składano w ofierze młode zwierzę, aby zapewnić sobie płodność całego stada, a krwią smarowano paliki namiotowe, by odpędzić złe moce (zob. Wj 12,23: niszczyciel). Obrzęd ten bardzo przypomina rytuał przestrzegany przy zwijaniu obozu przez plemię, gdy wyruszało na wiosenny wypas. Jeszcze kilka innych cech wskazuje na koczowniczy charakter Paschy: ofiara była pieczona; mięso spożywano z niekwaszonym chlebem i gorzkimi (polnymi, nie uprawianymi) ziołami; uczestnicy mieli być ubrani jakby zaraz mieli wyruszyć w drogę, z kijami pasterskimi w rękę. Późniejsze teksty, które ustalają datę obchodów Paschy, potwierdzają to pasterskie, koczownicze pochodzenie święta. Wymieniają czternasty i piętnasty dzień pierwszego miesiąca (Abib; potem Nisan; nasz marzec-kwiecień), w czasie pełni księżyca. W warunkach koczowniczego życia jasno rozświetlona noc wydaje się logicznym wyborem czasu na takie święto. Wszystkie dowody zatem zdają się wskazywać, że Pascha wywodzi się z czasu, kiedy Izraelici prowadzili półkoczowniczy tryb życia, nawet z okresu przed wyjściem z Egiptu. Mogło to być święto, które Izraelici, mieszkając jeszcze w Egipcie (Wj 5,1), chcieli obchodzić na pustyni, ale nie otrzymali pozwolenia faraona.

**128 (D) Pochodzenie Święta Przaśników (*maššôt*).** Święto to było obchodzone na początku zbioru jęczmienia. Przez pierwsze siedem dni zniw jedynym spożywanym chlebem był chleb przygotowany z mąki z nowego ziarna, bez zaczynu. Symbolizował nowy początek, bo nie zawierał „nic ze starego roku”. Ponadto był ofiarą dla



Jahwe z nowych plonów, co zapowiadało bardziej formalne ofiary z pierwocin w czasie Święta Tygodni, które kończyły sezon żniw, w pięćdziesiątym dniu po rozpoczęciu zbioru jęczmienia. Święto Przaśników należało do świąt rolniczych i obchodzono je dopiero po osiedleniu się w Kanaanie (Kpł 23,10), zatem Izraelici mogli je zapożyczyć od Kananejczyków. Nadali mu jednak charakter święta izraelskiego, licząc je od szabatu do szabatu i ustalając główne święto żniw (Święto Tygodni) siedem tygodni później (ani szabat, ani tydzień nie był znany poza Izraelem – zob. de Vaux, *AI* 186-188). Ponieważ było to święto rolnicze, wyznaczone porą żniw jęczmienia, jego terminu nie podawano z dokładnością większą niż wskazanie miesiąca, w którym zazwyczaj przypadały takie żniwa, czyli Abib.

**129** Prawodawstwo deuteronomiczne i reforma Jozjasza wprowadziły pewne uściślenia w tej kwestii, ale zarazem stały się powodem pewnej komplikacji. Pascha stała się świętem pielgrzymkowym, a jej bliskość ze Świętem Przaśników zdecydowała ostatecznie o ich połączeniu mniej więcej w okresie między reformą Jozjasza (612 r. przed Chr.) a wygnaniem (587-539 przed Chr.). Czas obchodzenia Paschy określała pełnia księżyca, natomiast termin Święta Przaśników zależał od żniw i miał się zaczynać oraz kończyć szabatem. Okazało się, że przeważała Pascha: niezależnie od tego, którego dnia wypadła, Święto Przaśników zaczynało się dnia następnego i trwało tydzień. Ponadto oba święta nabrały głębokiego nowego znaczenia jako pamiątka wyzwolenia narodu przez Boga z Egiptu, które miało miejsce w tej samej porze roku.

(R. Le Déaut, *La nuit pascale* [AnBib 22; Roma, 1963]; J.B. Segal, *The Hebrew Passover* [London, 1963]. Na temat obrzędów Paschy w najwcześniejszym okresie rabinackim zob. B.M. Bokser, *The Origins of the Seder* [Berkeley, 1984]).

**130 (V) Święto Tygodni – Pięćdziesiątnica.** Święto to nazywa się Świętem Żniw w Wj 23,16 i żniwami pszenicy w Wj 34,22. W tym ostatnim urywku występuje też nazwa Święta Zbiorów (Tygodni), lecz może być ona głosem, dodaną w celu utożsamienia go z pielgrzymką w Święto Tygodni wspomnianą w Pwt 16,9-10. Dowiadujemy się stąd, że święto miało być obchodzone siedem tygodni po rozpoczęciu zbioru jęczmienia (Święto Przaśników). Termin „Święto Tygodni” pojawia się też w Lb 28,26 wraz z określeniem „dzień pierwocin”, gdyż ofiary z pierwocin na początku żniw jęczmienia były tylko zapowiedzią rzeczywistej ofiary z pierwocin w Święto Tygodni.

Święto Tygodni, jak wszystkie święta zbiorów, było świętem radości (Pwt 16,11, Iz 9,2). Pełny rytuał obchodów podaje się w Kpł 23,15-21. Li-

cząc siedem pełnych tygodni od dnia po szabacie, kiedy pierwociny jęczmienia ofiarowano Bogu, dochodzimy do dnia po siódmym szabacie, dokładnie pięćdziesiąt dni później. (W ten sposób święto ostatecznie przybrało nazwę Pięćdziesiątnicy, od greckiego słowa znaczącego „pięćdziesiąt”. [2 Mch 12,31-32; Tb 2,1]). Ceremonia polegała na złożeniu w ofierze dwóch chlebów z zakwaszonej mąki. Używanie niekwaszonego chleba na początku żniw, pięćdziesiąt dni wcześniej, oznaczało nowy początek, ale teraz żniwa się skończyły; powrócono do normalnych zwyczajów. Istniał zatem pewien organiczny związek między Świętem Tygodni a wcześniejszym Świętem Przaśników, a przez nie z Paschą.

**131** Ponieważ Święto Tygodni zakładało gospodarstwo rolnicze, Izraelici mogli je zacząć obchodzić dopiero po wejściu do Kanaanu, przypuszczalnie przejmując je od Kananejczyków. Początkowo nie wyznaczono stałej pory obchodów tego święta (Wj 23,16; 34,22). W Pwt 16,9-10 nieco się ją uściśla, wiążąc je ze Świętem Przaśników, ale i czas obchodzenia Święta Przaśników był jeszcze płynny. W końcu gdy połączono Paschę i Święto Przaśników, wyznaczając konkretny czas ich obchodzenia, dla Święta Tygodni także wyznaczono termin w kalendarzu. Nie wszyscy jednak przyjęli te terminy bez sprzeciwu. W kalendarzu podanym w *Księdze Jubileuszów*, którego przestrzegano w Qumran (→ Apokryfy 72,18), święta te wypadły w każdym roku w tych samych dniach tygodnia. Według tych obliczeń ofiarowanie pierwszego snopka, które miało mieć miejsce „dzień po szabacie”, odbywało się nie w niedzielę po święcie Paschy, lecz tydzień później, dwudziestego szóstego dnia miesiąca. To sytuowało Święto Tygodni w piętnastym dniu trzeciego miesiąca.

**132** Mimo że początkowo Pięćdziesiątnica była świętem rolniczym, to jednak później nabrała głębszego znaczenia religijnego dzięki powiązaniu jej z wyjściem z Egiptu. Zgodnie z Wj 19,1 Izraelici przybyli na Synaj w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu. Ponieważ ich wyjście przypadło w połowie pierwszego miesiąca, Święto Tygodni zdawało się zbiegać z czasem przybycia na Synaj i nabrało dodatkowego znaczenia jako pamiątka przymierza na Synaju. O związku tym wspomina wyraźnie *Księga Jubileuszów*. Także w Qumran odnowienie przymierza obchodzono w Święto Tygodni i było to najważniejsze święto w kalendarzu qurmańskim (B. Noack, *ASTI* 1 [1962] 72-95). W Dz 2 wielu doszukuje się w Pięćdziesiątnicy tła związanego z przymierzem synajskim. Wśród Żydów ma ona jednak jedynie dru-

gorzędne znaczenie. W okresie rabinackim uważano ją za święto upamiętniające teofanię na Synaju oraz nadanie Prawa (J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* [LD 65; Paris, 1971]).

**133 (VI) Święto Namiotów (Szalasów; Kuczek).** Hebrajska nazwa trzeciego święta pielgrzymkowego brzmi *sukkôt* i jest tłumaczona jako „namioty”, „kuczki”, „chaty”, „szalas” itd. Żadne z tych tłumaczeń nie jest w pełni zadowalające, choć termin „szalas” wydaje się najodpowiedniejszy. Będziemy używać konwencjonalnej nazwy „Święto Namiotów”, pamiętając, że nigdy nie zachęcało do stawiania namiotów. Nazwę *sukkôt* spotykamy po raz pierwszy w późniejszych kalendarzach liturgicznych (Pwt 16,13,16; Kpł 23,34) oraz w tekstach zależnych od tych kalendarzy (Ezd 3,4; Za 14,16,18). Choć nazwa może być stosunkowo nowa, to jednak samo święto jest stare – to „Święto Zbiorów” (*āsip*), wymienione w dwóch najstarszych kalendarzach (Wj 23,16 i 34,22).

Z trzech świąt pielgrzymkowych Święto Namiotów było najważniejsze i najliczniej obchodzone. W Kpł 23,39 nazywa się je „świętem Pana” (zob. Lb 29,12), a w Ez 45,25 po prostu „świętem”, podobnie jak w 1 Krl 8,2,65. Identyfikuje się je również z „corocznym świętem Pańskim w Szilo” (Sdz 21,19). Zachariasz, przepowiadając coroczną, światową pielgrzymkę wszystkim narodom do świątyni, to właśnie święto wybrał jako okazję do takiej pielgrzymki (Za 14,16). Natomiast Józef Flawiusz odnosi się do niego jako do „najświętszego i największego ze świąt hebrajskich” (*Dawne dzieje Izraela* 8.4.1 §100).

**134 (A) Historia.** (Zob. G.W. MacRae, *CBQ* 22 [1960] 251-276). Święto Namiotów, podobnie jak Święto Przaśników i Święto Tygodni, należało do świąt rolniczych i w istocie było punktem kulminacyjnym roku rolniczego. Przypadało na zbiór wszystkich plodów z pól (Wj 23,16), produktów z klepski i tłoczni oraz wina (Pwt 16,13). Kiedy ziemia wydała cały swój plon danego roku, a obfitość ta została zebrana i zmagazynowana, lud z radością składał dziękczynienie Bogu (analogia do amerykańskiego Święta Dziękczynienia wyraża się oczywiście). Tańczono, śpiewano i panowała ogólna wesołość (Sdz 21,19-21) – oczywiście z tej okazji raczono się też obficie młodym winem (1 Sm 1,14-15).

**135** Jeśli chodzi o przebieg święta, najwcześniejsze teksty nie są zbyt szczegółowe. Później święto to nazywano *sukkôt*, jak w Pwt 16,13-15, ale nie wyjaśnia się tej nazwy. Opisuje się je jako pielgrzymkę do świątyni i podaje się, że trwało siedem dni. Bardziej szczegółowe informacje znaj-

dujemy w Kpł 23,33-43, ale tekst ten nie stanowi jednostki literackiej i trzeba go badać częściami. Niejasne przepisy z Pwt 16,13-15 są powtórzone w Kpł 23,34-36 z dodaną wzmianką o ósmym dniu – odpoczynku i zgromadzenia dla oddania czci. Z Lb 29,12-34 dowiadujemy się, że przez siedem dni święta składano ofiary, a w Lb 29,35-38 nakazuje się złożenie ofiary ósmego dnia. Ósmy dzień został przypuszczalnie dodany do pierwotnego rytuału – był dniem przejścia, złapania oddechu przed powrotem do normalnych zajęć.

Drugi etap redagowania Kpł 23 znajduje wyraz w relacji obchodów tego święta za Ezdrasza w Ne 8,13-18; Ne 8,14 opiera się na Kpł 23,42-43, gdzie czytamy, że przez siedem dni lud miał mieszkać w szalasach na pamiątkę przebywania Izraelitów na pustyni po wyzwoleniu z Egiptu. Gdy usłyszał to lud, któremu czytano Prawo, wszyscy pospieszyli, by zebrać gałęzie i zbudować szalas; ustawili je na dachach, na dziedzińcach świątyni i na placach miejskich. W Ne 8,17 zauważa się: „nie uczynili tak Izraelici od dni Jozuego”. Z pewnością uwaga ta nie odnosi się do budowy prowizorycznych szalasów, bo nazwa *sukkôt* pochodzi z okresu sprzed Pwt, ale prawdopodobnie fakt, że zdarzyło się to w Jerozolimie, był pewną nowością.

Końcowy etap redakcji Kpł 23 reprezentują wersety 40-41, w których poleca się Izraelitom: „Weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gestych drzew i wierzby nadrzecznych. Będziecie się weselić przed Panem”. Nie to pomija. Późniejsze teksty historyczne wyjaśniają, że owoce i liście niesiono w procesji, jak w katolickiej procesji w Niedzielę Palmową. Według 2 Mch 10,6-8 poświęcenie świątyni było obchodzone na wzór „Świąta Namiotów”: przez osiem dni Żydzi urządzali triumfalne procesje, nosząc wianki, zielone gałęzie i palmy. Natomiast Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 13.13.5 §372) opisuje, jak znieznawidzony monarcha Aleksander Janneusz (→ Historia Izraela 81,142) został obrzucony owocami (cytrynami) niesionymi w czasie obchodów Święta Namiotów.

**136 (B) Czas.** Według Wj 23,16 Święto Namiotów miało być obchodzone pod koniec roku (w jesieni), a zgodnie z Wj 34,22 – na koniec roku. Teksty te, wzięte łącznie, wskazują, że nie ustalono jeszcze konkretnego czasu obchodzenia tej uroczystości, która zależała od stanu plodów rolnych. W Pwt 16,13 podaje się, że termin zależał od zaawansowania prac żniwnych. Święto obchodzono, kiedy zakończono zbiory. Odwołanie się do obchodów tego święta w Krl powoduje pewne komplikacje; zob. de Vaux, *AI* 498-499. W rzeczywistości termin nie został ustalony defi-



nitywnie przed czasem, który znajduje odbicie w Kpl 23,34 (zob. Lb 29,12), gdzie wiąże się je piętnastym dniem siódmego miesiąca (miesiąc ten, wrzesień-październik, w kalendarzu żydowskim przypada na początek roku, na wiosnę). Święto miało trwać siedem dni i zakończyć się ósmego. Taką samą porę podaje się w Ez 45,25.

**137 (C) Pochodzenie.** Podejmowano wiele prób powiązania Święta Namiotów z uroczystościami okresu winobrania na cześć Bachusa oraz ze świętem Adonisa-Ozyrysa, kiedy sadzono drzewo na marach Adonisa. Inna, bardziej popularna hipoteza opiera się na prymitywnej idei, że moce zła są szczególnie aktywne na przełomie roku i atakują domy. Chcąc uniknąć tego złego wpływu, ludzie wyprowadzali się z domów i mieszkali w prowizorycznych domostwach, dopóki zagrożenie nie minęło. Uważa się, że Izraelici mieli być wyjątkowo podatni na tego typu zabobony w ciągu pierwszych lat osiedlenia trybu życia w Kanaanie, gdy zostało też wprowadzone Święto Namiotów. W rzeczywistości nie ma żadnych śladów takich pojęć w tekstach biblijnych, które podają bardziej satysfakcjonujące i mniej naciągane wyjaśnienie. Święto początkowo miało charakter uroczystości związanej ze zbiorami, jak sugeruje jego najwcześniejsza nazwa (*āšip*, czyli zbiór) i jak wskazują na to teksty starożytne (Wj 23,16; 34,22). Nawet po przyjęciu nazwy, mającej związek z dość przypadkowym elementem rytuału (*sukkôt* albo szałas), pozostało w swej istocie świętem rolniczym. Jeśli jego początków poszukujemy poza Izraelem, to logicznym miejscem jest Kanaan, tak jak w przypadku Święta Przaśników i Święta Tygodni.

**138** W jaki jednak sposób obrzęd *sukkôt* nabral takiego znaczenia? Miał swoje korzenie w bardzo powszechnym zwyczaju palestyńskim: podczas żniw ludzie budowali jakieś schronienia w sadach i winnicach. Te prowizoryczne szałas w chwilach odpoczynku chroniły przed słońcem. Ponieważ Święto Zbiorów odbywało się na wolnym powietrzu, gdzie owe małe szałas były częścią scenarii zbiorów, nietrudno dostrzec, jak mogło stać się znane jako Święto Szałasów (*sukkôt*). Zachowując nazwę i dopuszczając zwyczaj, w Pwt 16,13-15 należało się, by lud udawał się do Jerozolimy dla złożenia ofiar. W końcu *sukkôt* znalazło miejsce w samym Świętym Mieście i stało się trwałym elementem rytuału (Kpl 23,42; Ne 8,16).

Podobnie jak w przypadku Święta Paschy i Święta Tygodni (→ 129,132 powyżej) Święto Namiotów nabrało później głębszego znaczenia religijnego dzięki powiązaniu go wydarzeniem wyjścia z Egiptu. *Sukkôt* było interpretowane jako pa-

miątka szałasów, w których Izraelici mieszkali po wyjściu z Egiptu (Kpl 23,43). W rzeczywistości podczas pobytu na pustyni nie mieszkali oni w szałasach, lecz w namiotach, tak że skojarzenie jest natury liturgicznej, a nie historycznej.

**139 (VII) Starotestamentowe święto Nowego Roku.** Nie jest całkiem jasne, kiedy zaczynał się rok kalendarzowy w Judzie i Izraelu, ale przez większość okresu monarchii w Judzie rozpoczynał się jesienią. W okresie wygnania i po nim zaczynał się jednak na wiosnę, od babilońskiego miesiąca Nisan (marzec-kwiecień). W ST nie ma wzmianek o święcie Nowego Roku. Słowo *Rōš haššānā* w Ez 40,1 nie odnosi się do święta, lecz do pory roku. W Kpl 23,23-25 i Lb 29,1-6, które zakładają początek roku w Nisan, pierwszy dzień siódmego miesiąca, czyli Tiszri (wrzesień-październik), był dniem *terū'ā* („dęcia w trąby”? → Księga Kapłańska 4,46) i miał być obchodzony znacznie bardziej uroczysto niż pierwszy dzień innych miesięcy. W Ne 8,2 czytamy, że Edrasz wybrał pierwszy dzień siódmego miesiąca czyli Tiszri, na uroczyste czytanie Prawa. Znaczenie pierwszego dnia jesiennego miesiąca Tiszri w tych wczesnych tekstach powygnaniowych, gdy nowy rok zaczynał się na wiosnę, uznawano za dowód, że święto Nowego Roku obchodzone już przed wygnaniem, bo wtedy nowy rok zaczynał się – przynajmniej w Judzie – jesienią. Obchodzenie zarówno Dnia Przeżłagania, jak i Święta Namiotów w Tiszri w okresie po wygnaniu mogło być spowodowane znaczeniem tego miesiąca jako pierwszego miesiąca w roku w okresie królestwa. Teksty z okresu królewskiego, takie jak 1 Krl 8,2-3; 12,32-33 (w świetle 12,26-27), mogłyby wzmiankować o jakimś jesiennym święcie, być może o Święcie Zbiorów, o silnym królewskim i religijnym charakterze. Hipotetycznie święto to, w którym uczestniczył ziemski król, obchodzone byłoby dla uczczenia królowania Jahwe jako Pana całego stworzenia. Niektórzy zapewne mogliby sugerować, iż tego rodzaju udział ziemskiego króla w panowaniu Boga był pojmowany jako udział, który wpływał na stan przyrody w zakresie przyplwy i odpływu sił wszechświata – ideologia władzy królewskiej łączyłaby się zatem w tym przypadku z elementami kananejskiej religii naturalnej. Do czasów po wygnaniu święto to mogło być zakazane z powodu opozycji wobec elementów dawnej kananejskiej religii naturalnej i monarchii jako takiej.

**140** Obchodzenia takiego święta w czasach Królestwa Judy na początku roku, przypadającego jesienią, można tylko się domyślać na podstawie danych, które z trudem dadzą się jedno-

znacznie ocenić. Gdyby istniało takie święto, w którym udział ziemskiego króla miał szczególny charakter, a w jego centrum znajdowałyby się idea królowania Jahwe, pomogłoby to w zrozumieniu pewnych tekstów ST, zwłaszcza w psalmach (→ Księga Psalmów 19,6). Mogłoby wyjaśnić, dlaczego żydowskie święto kalendarzowe Nowego Roku, *Rōš haššānā*, chociaż po raz pierwszy zostało wspomniane w Misznie w II w. po Chr., było świętem, w którym sławiono królowanie Boga i które było obchodzone jesienią 1 Tiszri, mimo że kalendarzowy nowy rok po wygnaniu przypadał w Judzie na wiosnę. Jeśli istniało takie przedwygnaniowe święto obchodzone na początku roku przypadającego jesienią, mogło to być jakieś tygodniowe święto (zob. Pwt 16,13,15), które ostatecznie podzieliło się na uroczystość obchodzoną pierwszego dnia Tiszri, Dzień Przeżłagania przypadający dziesiątego dnia Tiszri i Święto Namiotów celebrowane od 15 do 22 Tiszri (Mowinkel, *Psalmenstudien* 2.83-89), gdy zaczęto akcentować wspólnotowe obchodzenie publicznej Paschy na wiosnę. Takie zmiany w instytucjach religijnych Izraela mogły być wyrazem zmian w postawie teologicznej (zob. T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth* [ConBOT 18; Lund, 1982] 67-69).

**141 (VIII) Święto intronizacji Jahwe?** Ci, którzy bronili tej teorii, poszli jeszcze dalej: ostrzegali centralny akt święta Nowego Roku jako rytualne wyniesienie Jahwe na tron, które dawało wyraz idei corocznego odnowienia mitycznego zwycięstwa Jahwe nad Jego wrogami i miało realne konsekwencje dla odnowienia Jego dzieła stworzenia. Uzasadniano to, odwołując się do różnych argumentów.

**142 (A) Argumenty z religioznawstwa porównawczego.** W Babilonie przez pierwsze dwadzieścia dni Nisan obchodzone święto Nowego Roku. Rytuał, jaki się zachował w przekazach (ANET 331-334), jest niepełny i bardzo późny (z okresu Seleucydów), lecz samo święto było znacznie starsze, tak jak przypuszczalnie wiele z jego elementów, a mianowicie: czytanie eposu mezopotamskiego o stworzeniu *Enuma elisz* (ANET 60-72) przed podobizną narodowego boga babilońskiego Marduka, procesja do świątyni (*akitu*) leżącej poza miastem; rytualne przedstawienie zwycięstwa Marduka nad bogami chaosu oraz ogłoszenie jego boskiego królowania w formule „Marduk jest królem”. Król Babilonu odgrywał w tych uroczystościach określoną rolę obrzędową. U Chetytów we wcześniejszym okresie król miał do odegrania w święcie Nowego Roku jeszcze ważniejszą rolę; a święto

koronacji faraona Egiptu uważano za początek nowego roku, choć nie kalendarzowego nowego roku.

W mitologii kananejskiej zwycięstwo Baala nad siłami chaosu i śmierci, reprezentowanymi przez bóstwa Jamm i Mot (ANET 129-142), odpowiadało zwycięstwu Marduka nad Tiamat i bogami chaosu w babilońskim eposie o stworzeniu. W kananejskich praktykach religijnych znany był obrzęd zawierania świętego małżeństwa, który hellenistyczni autorzy nazwali *hieros gamos*. Mit o Tammuzie, cyklicznie umierającym i budzącym się do życia jak roślina, znalazł religijny wyraz w Kanaanie i Mezopotamii. (Na temat palestyńskich wybrzeży zob. N. Robertson, *HTR* 75 [1982] 313-360).

Do powyższych elementów w systemach religijnych starożytnego Bliskiego Wschodu sięgano przy rekonstrukcji izraelskiego noworocznego święta intronizacji Jahwe – w sposób najbardziej eklektyczny i ekstremalny czyniła to szkoła mitu i rytuału. S.H. Hooke (*The Origins of Early Semitic Ritual* [London, 1938] 45-68) odwoływał się do „wzorca” pojęć i praktyk religijnych obowiązujących wszędzie na starożytnym Bliskim Wschodzie (do pewnego stopnia *mutatis mutandis*). Na podstawie tego „wzorca” on i inni zwolennicy tej szkoły uważali za izraelskie święto intronizacji Jahwe, którego rytuał obejmował od stworzenia bitwy Jahwe z siłami chaosu i Jego zwycięstwa, dramatyczne przedstawienie śmierci bóstwa i jego zmartwychwstania, *hieros gamos*, czytanie mitycznej relacji o stworzeniu i procesję do świątyni, by wziąć udział w obrzędzie intronizacji Jahwe. Ten „wzorec” Hooke’a został opracowany bardziej szczegółowo, z uwzględnieniem obszernego żydowskiego materiału biblijnego i pobiblijnego, przez Widengrena (*Sakrales Königtum*). Obecnie tylko nieliczni przyznają, że oficjalny, prawowierny kult Izraela kiedykolwiek obejmował *hieros gamos* czy też pozostawał pod wpływem mitu o umierającym i powstającym z martwych bogu. (W. von Soden wykazał błędność tezy, że mit ten odnosił się do Marduka w Babilonii, *ZA* 51 [1955] 130-166). Jednak niektóre babilońskie oraz inne ideologiczne i mityczne analogie do panowania bóstwa w Izraelu są z pewnością słuszne.

**143 (B) Argumenty ze ST.** Hipotezę o święcie intronizacji Jahwe w okresie monarchii w Judzie trudno byłoby sformułować bez babilońskich analogii opisanych wyżej. Przede wszystkim jednak chodziło o odkrycie środowiska życiowego niektórych psalmów, co doprowadziło do sformułowania tej hipotezy i wskazania na podobieństwa babilońskie. Hipotezę istnienia izraelskiego



święta Nowego Roku wysunął już P. Volz, kiedy Mowinckel (*Psalmenstudien*, t. 2) wyodrębnił kategorię „psalmów intronizacyjnych”, do której zaliczył kilka psalmów sławiących panowanie Boga. Mowinckel wskazał na środowisko kultowe jako część rytuału noworocznego święta intronizacji Jahwe, które opisał na podstawie analogii do babilońskiego święta Nowego Roku oraz informacji o żydowskim Nowym Roku, zaczerpniętych ze źródeł rabinackich oraz starotestamentowych materiałów, które uważał za aluzje do rytualnych elementów tego święta. Podkreślał, że ważnym aspektem święta było rytualne „przedstawienie kreatywne”, które w przekonaniu ludzi starożytnych wywierało realny wpływ na rzeczywistość. Według tego poglądu Izraelici mieli uważać, że coroczne rytualne przedstawienie mitycznego zwycięstwa Jahwe nad Jego wrogami i siłami chaosu oraz Jego rytualne wyniesienie na tron w momencie kulminacyjnym rzeczywiście odnawiały stworzenia. Nawet sam Izrael, szczyt stworzenia, miał się odnawiać dzięki dramatycznym przedstawieniom wyjścia z Egiptu oraz odnowienia przymierza z Bogiem. Po raz pierwszy w badaniach ST została podkreślona niemal sakramentalna rola ziemskiego króla w odnawianiu stworzonej przyrody.

**144 (C) Ocena argumentów.** Argumenty Mowinckela nie wytrzymały próby szczegółowych badań krytycznych. Chociaż początkowo izraelskie święto intronizacji i ważność analogii babilońskich były przyjmowane – bez nadziei związanych z koncepcją „wzorca” przez niektórych uznanych asyrologów, takich jak F.M.T. de Liagre Böhl, to jednak od tej pory znacznie zmodyfikowano interpretację babilońskiego święta Nowego Roku. Święto rzeczywiście czciło Marduka jako głównego boga Babilonu, najwyższego z wszystkich bogów i władcę całego stworzenia, ale nie było to w istocie święto intronizacji Marduka. Król Babilonu nie miał też do odegrania w nim jakiegś szczególnego roli; właściwie jego główna rola wymagała jedynie rytualnego użycia się (zob. A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* [Chicago, 1964] 122). Koncepcja królowania boga ma starożytne korzenie w samym Kanaanie (O. Eissfeldt, *ZAW* 46 [1928] 81-105). Poważna krytyka „wzorca” wykazała, że nie można w sposób uzasadniony konstruować izraelskiego rytuału czy kalendarza przepojonego elementami mitycznymi, opierając się na intuicyjnej analogii do tego rodzaju elementów w innych środowiskach. Mimo to pozostaje prawdą, że podczas babilo-

skiego święta Nowego Roku czczono królowanie Marduka, a w żydowskim święcie Nowego Roku sławiono, zgodnie ze świadectwami późniejszymi niż ST, królowanie Jahwe.

**145** Rozstrzygającym elementem hipotezy o święcie intronizacji Jahwe jest aklamacja *Jahweh mālak* (Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1), tłumaczona jako „Jahwe został królem” i interpretowana jako formuła wyniesienia na tron (→ Księga Psalmów 19,109). Czy w tym przypadku znaczy ona „Jahwe jest królem”, czy „Jahwe został królem” (właśnie teraz? a może dawno temu, ale jest nim nadal i w sposób trwały), należy rozstrzygnąć na podstawie danego kontekstu, co do którego może zachodzić różnica zdań (zob. J.H. Ulrichsen, *VT* 17 [1977] 361-374). *Jahweh mālak* nie odpowiada formie, jaka wydaje się typowa dla izraelskiej aklamacji przy wstępowaniu króla na tron. Aklamacja „Marduk jest królem” podczas babilońskiego święta Nowego Roku nie była wznoszona z myślą o odnowieniu królowania Marduka. Ps 47 zawiera w wersach 6 i 9 (→ Księga Psalmów 19,63) szczegóły, które można uznać za aluzje do rytuału intronizacji bóstwa, lecz otrzymały one inne, równie prawdopodobne wyjaśnienie i jako takie nie uzasadniają przyjęcia jakiegś szczególnego święta „intronizacji Jahwe”.

**146 (D) Zmodyfikowane poglądy na święto.** Niektórzy uczeni, odrzucając hipotezę Mowinckela o święcie intronizacji, przyjęli koncepcję jesiennego święta, a także dostrzegli pewne elementy umożliwiające rekonstrukcję jego rytuału i nadali im inną interpretację. A. Weiser (*The Psalms* [Phl, 1962] 23-52) interpretował to święto jako święto przymierza. H.J. Kraus (*Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* [Tübingen, 1951] – interpretował je, z pewnym wahaniem w późniejszych publikacjach, jako królewskie święto, które obchodzono dla uczczenia wybrania przez Boga dynastii Dawida i Syjonu, i podczas którego dokonywało się upamiętnienie nie stworzenia, ale przymierza.

(F.M.T. de Liagre Böhl, *Opera minora* [Groningen, 1953] 263-281. H. Cazelles, „Nouvel an IV: Le nouvel an en Israël”, *DBSup* 6.620-645. D.J.A. Clines, „The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-exilic Israel Reconsidered”, *JBL* 93 [1974] 22-40. S.H. Hooke (red.), *Myth, Ritual and Kingship* [Oxford, 1958]. A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* [wyd. 2; Cardiff, 1967]. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* [Kristiania, 1922] t. 2. N. Snaith, *The Jewish New Year Festival* [London, 1947]. P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes* [Tübingen, 1912]. P. Welten, „Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung”, *VT* 32 [1982] 297-310. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* [Stuttgart, 1955]).

## PÓŹNIEJSZE ŚWIĘTA ST

**147 (I) Dzień Przeblągania (Pojednania).** Jom Kippur to jedno z najlepiej znanych świąt żydowskich. W czasach NT było tak ważne w życiu Izraela, że nazywano je po prostu „Dniem”, i pod taką nazwą (*Joma*) omawia je Miszna. Od czasu jego ustanowienia było obchodzone w tym samym terminie, 10 Tiszri (wrzesień-październik), siódmego miesiąca (Kpł 23,27-32; Lb 29,7-11).

**148 (A) Obrzęd.** Szczegółowo opisuje się go w Kpł 16.

*Rytuał przeblągania.* Dzień Przeblągania był dniem zupełnego odpoczynku, pokuty i postu. Podczas uroczystego zgromadzenia w świątyni składano ofiary przeblagalne za sanktuarium, kapłanów i lud. Kpł 16 łączy, jak się wydaje, dwa odrębne obrzędy. Według części pierwszej, czyli rytuału kapłańskiego, arcykapłan składał w ofierze cielca za grzechy własne i wszystkich kapłanów Aaronowych. Następnie wchodził do Świętego Świętych, by okadzić *kappōret* (→ 32,35 powyżej) i pokropić ją krwią cielca (Kpł 16,11-14). Był to jedyny dzień w całym roku, kiedy wchodził do tego najświętszego miejsca. Następnie składał kozła w ofierze za grzechy ludu, a jego krwią skrapiał *kappōret* (Kpł 16,15). Krwią mazano i skrapiano również ołtarz (Kpł 16,16-19).

**149** *Kozioł dla Azazela.* Z rytuałem kapłańskim łączył się drugi obrzęd zdradzający inną ideę. Społeczność przedstawiała dwa kozły i rzucano losy, by określić ich los: jednego wybierano dla Jahwe, drugiego „dla Azazela”. Paralelizm „dla Jahwe” i „dla Azazela” wskazuje, że Azazel jest imieniem własnym, przypuszczalnie demona. Tak interpretuje je syryjska wersja Kpł, jej targum oraz *1 Hen*, które utożsamiają Azazela z księciem diabłów, wygnanym na pustynię. Odpowiadałoby to wyobrażeniu, że diabły przebywają na pustyni (Iz 13,21; 34,11-14; zob. Tb 8,3; Mt 12,43). Kozła wybranego dla Jahwe składano w ofierze za grzechy ludu. Następnie kapłan kładł ręce na głowie kozła przeznaczanego dla Azazela i tym symbolicznym gestem przenoślił na kozła wszystkie grzechy społeczności. Kozła tego nie ofiarowano ani Jahwe, ani demonowi. Wypędzono go na pustynię i w ten sposób usuwano grzechy ludu (Kpł 16,8-10,20-22).

Rytuał ten przypomina o obrzędzie ponawianym w Babilonie co roku 5 Nisan. Śpiewak intonujący zaklęcia oczyszczał sanktuarium Bela i Nabu wodą, oliwą i wonnościami. Ktoś inny ścinał głowę owcy i pocierał jej zwłokami świątynię Nabu, aby ją oczyścić. Następnie obaj zanosili ciało i głowę owcy do Eufratu i wrzucali je do rzeki.

Wtedy udawali się poza miasto i nie mogli powrócić do 12 Nisan, kiedy kończyło się święto Nowego Roku. Istnieją niezaprzeczalne podobieństwa tej ceremonii do obrzędu kozła ofiarnego w Jom Kippur; ale występują też różnice – szczególnie użycie kozła ofiarnego w Izraelu w celu usunięcia grzechów ludu. Inne ludy miały podobne obrzędy, a analogia do kozła ofiarnego istnieje także w izraelskim rytuale ptaka wypuszczanego w obrzędzie oczyszczenia z trądu (→ 106 powyżej).

**150 (B) Pochodzenie.** Z pewnością w rytuale Dnia Przeblągania są bardzo starożytne elementy, które zostały połączone ze zwyczajami lewickimi i przystosowane do ortodoksyjnych idei religijnych. Takie połączenia różnych elementów są też widoczne w obrzędzie czerwonej krowy i oczyszczenia trędowatego (→ 104-107 powyżej). Nie ma jednak żadnej aluzji do Dnia Przeblągania w tekstach sprzed wygnania. Proroctwo Ezechiela o przyszłej świątyni mówi o ceremonii, która ma mieć miejsce pierwszego i siódmego dnia pierwszego miesiąca. Pierwszego dnia miał być ofiarowany cielec, a jego krew użyta do oczyszczenia świątyni i ołtarza; siódmego dnia taka sama ofiara miała być złożona za nieumyślne grzechy ludu (Ez 45,18-20). Mimo istotnego podobieństwa nie chodzi o Dzień Przeblągania, który był obchodzony dziesiątego dnia siódmego miesiąca; poza tym Ezechiel nie wspomina o ceremonii kozła ofiarnego. Ezd i Ne i wzmiankują o tym dniu. Wszystkie dostępne świadectwa wskazują na stosunkowo późne pochodzenie Dnia Przeblągania, ale nie sposób bliżej określić jego początków.

**151 (II) Święto Chanuka – Poświęcenia Świątyni.** Hebrajskie słowo *hanukkā* w przekładzie greckim (*ta enkainia*) znaczy „inauguracja” albo „odnowienie”. Józef Flawiusz nazywa je Świętem Świąteł.

**(A) Pochodzenie i historia.** O pochodzeniu Święta Chanuka mówi 1 Mch 4,36-59. Tyran Antioch Epifanes zbezczeszczył świątynię i jej ołtarz, stawiając na miejscu ołtarza całopalenia ołtarz pogański. Była to „ohyda spustoszenia” (1 Mch 1,54; Dn 9,27; 11,13); pierwszą ofiarę na tym ołtarzu złożył Zeusowi Olimpijskiemu 25 Kislew (grudzień) 167 r. przed Chr. Dokładnie trzy lata później, tego samego dnia Juda Machabeusz oczyścił sanktuarium, wznosił nowy ołtarz i poświęcił go (2 Mch 10,5). Postanowiono, że wydarzenie to będzie wspomniane co roku (1 Mch 4,59), ale przez kolejne dwanaście lat święto to nie mogło być regularnie obchodzone ze względu na sytu-



ację wojskową (→ Historia Izraela 81,135-37). Po ostatecznym odzyskaniu wolności i objęciu urzędu arcykapłana przez Jonatana w 152 r. przed Chr. obchodzono je już regularnie. O święcie tym wspomina J 10,22 i Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 12,7,7 §323-326).

**152 (B) Obrzęd.** Święto trwało osiem dni, począwszy od 25 Kislew, i charakteryzowała je atmosfera wielkiej radości. W świątyni składano ofiary; w procesji niesiono wiązanki, zielone gałęzie i palmy, śpiewając odpowiednie hymny (2 Mch 10,6-8; zob. 1 Mch 4,54). Najprawdopodobniej jednym z nich był Ps 30, zacytowany *Pieśń na uroczystość poświęcenia świątyni*, choć większość z nich należała do „Wielkiego Hallelu” (Ps 113-118). Z Miszny i tekstów rabinackich dowiadujemy się, że w czasie tego święta zapalano lampy przed domami, codziennie zwiększając ich liczbę o jeden. To późniejszy zwyczaj, gdyż zapalanie lamp, o którym wspomina się w 1 Mch 4,50, wskazuje na zapalenie lamp na świecznikach w świątyni. Jednak 2 Mch 1,8 rzeczywiście mówi o zapalaniu lamp – tym razem w świątyni, a Ps 118,27 brzmi: „Pan jest Bogiem, On dał nam światło (BT: „niech nas oświeci”). Ścieśnijcie szeregi, z gałęziami w rękach, aż do rogów ołtarza”. W każdym razie światła stały się tradycyjną cechą charakterystyczną tego święta i było tak nawet po zniszczeniu świątyni w 70 r. po Chr. Wyjaśnia to, dlaczego Józef Flawiusz nazywa je „Świętem Światła”.

**153** Podobieństwo między obrzędami święta Chanuka i Świętem Namiotów jest oczywiste; w 2 Mch wskazuje się na nie wyraźnie (2 Mch 1,9; 10,6). Juda Machabeusz być może, ustalając obrzęd tego święta, wzorował się na Święcie Namiotów, bo ze Świętem Namiotów łączy się poświęcenie świątyni Salomona (1 Krl 8,2,65) oraz ołtarza po wygnaniu (Ezd 3,4). Oba święta trwały osiem dni i w obu niesiono w procesjach gałązki palmowe. Były też i różnice: psalmy Hallelu prawdopodobnie najpierw śpiewano podczas święta Chanuka, a dopiero później rozszerzono ten zwyczaj na Paschę, Pięćdziesiątnicę i Święto Namiotów, i podczas święta Chanuka nie budowano szalasów. Wyłączającą cechą święta Chanuka są światła.

**154 (C) Wpływy.** Mimo opowiadania o pochodzeniu święta Chanuka i jego związku z konkretnym wydarzeniem historycznym, niektórzy uczeni utrzymują, że święto Chanuka jest w rzeczywistości żydowska wersja pogańskiego święta zimowego przesilenia dnia z nocą oraz że istnieje wyraźny związek między Chanuką i Henochem, którego czas życia, 365 lat, doskonale zbiega się z 365 dniami w roku słonecznym (Rdz 5,23).

Inni porównują święto Chanuka z rzymskim świętem *Sol Invictus* (25 grudnia). Jeszcze inni zauważają, że gdy Antioch Epifanes sprawował władzę, kazał Żydom nosić korony z bluszczu i uczestniczyć w pochodzie na cześć Bachusa (2 Mch 6,7), a także że sprowadził Ateńczyka (2 Mch 6,1), który miał ich pouczyć, jak powinni oddawać cześć pogańskim bogom. Wreszcie jeszcze inni w zapalaniu kolejnej lampy każdego wieczoru widzą symbol wydłużania się dnia po przesileniu zimowym.

Takie wpływy nie są prawdopodobne. Jeśli jakieś zwyczaje pogańskie wpłynęły na wybór dnia obchodzenia święta Chanuka, to stało się tak jedynie pośrednio. Juda Machabeusz wybrał dzień obchodzenia tego święta, aby wymazać nie tylko wspomnienie profanacji ołtarza, której dokonano 25 Kislew, ale też składanie pogańskiej ofiary dwudziestego piątego dnia każdego miesiąca, co zbiegało się z dniem urodzin Antiocha (2 Mch 6,7). Noszenie gałązek w procesji na cześć Jahwe mogło być reakcją na podobny zwyczaj w kulcie Bachusa, do którego zmuszano Żydów. Zapalanie lamp przed domami mogło mieć na celu zastąpienie palenia kadzidła u progu domu, nakazanego przez Antiocha (1 Mch 1,55). Nie wiadomo, dlaczego każdego dnia zapalano o jedną lampę więcej, lecz nie dziwi to w zwyczajach ludowych i w liturgii (por. katolickie zwyczaje wienca adwentowego i dawnej ciemnej jutrzni). Święto Chanuka było w istocie upamiętnieniem oczyszczenia świątyni, a wszystkie jego rytuały dają się wytłumaczyć jako reakcję na obecność pogańskich obrzydliwości w Jerozolimie.

### 155 (III) Święto Purim.

**(A) Dzień i obrzęd.** Według Józefa Flawiusza święto to obchodzono 14 i 15 Adar (lutymarzec) na pamiątkę zwycięstwa Żydów, mieszkających w Persji, nad niedoszłymi swymi pogromcami. Jeśli chodzi o rytuał, musimy sięgnąć do pism rabinackich. 13 Adar był dniem postnym. Wieczorem we wszystkich domach zapalano lampy i udawano się do synagogi. Dwa następne dni były świąteczne. Wszyscy zbierali się w synagodze na czytanie Księgi Estery, które przerywano przekleństwami rzucanymi na łotra Hamana i jemu podobnych. Spotkanie kończyło uroczyste błogosławieństwo Mardocheusza, Estery i Izraelitów w ogóle. Święto Purim było okazją do wręczania sobie podarków i rozdawania jałmużny, ale poza tymi wyrazami pobożności i dobroczynności było ono najbardziej świeckie ze wszystkich świąt żydowskich – rodzaj karnawału, podczas którego noszono maski i inne przebrania. Rabini wprowadzili zasadę, że ten, który nie potrafił już

odróżnić zawołania: „Niech będzie przeklęty Haman!” od akklamacji: „Niech będzie błogosławiony Mardocheusz!”, powinien przestać pić.

**156 (B) Księga Estery.** Święto to zawdzięcza swoje pochodzenie i nazwę opowiadaniu o Esterze. Według Est 3,7 i 9,24 Haman rzucił losy (*purim*), aby określić los Żydów, a miała nim być całkowita eksterminacja. Zrobił to 14 Adar, lecz jego plan zwrócił się przeciw niemu, i on sam został powieszony. Słowo *pur* nie jest ani hebrajskie, ani perskie, lecz akkadyjskie. Wydaje się dziwne, że o losach, które odegrały tak ważną rolę w tym opowiadaniu, nie wspomina się w obchodach święta, któremu dały nazwę. Faktycznie Est 3,7 ma wszelkie cechy interpolacji, a w Est 9,20-32 mówi się o liście, jaki Mardocheusz napisał do Żydów, zachęcając ich do przestrzegania tego święta. Przypuszcza się, że dokonano interpolacji tych dwóch urywków, by święto mogło zostać zaakceptowane przez wszystkich Żydów i aby ustalić jego nazwę, Purim. Właściwie cała księga wydaje się mieć na celu uzasadnienie tego święta. Wszystko w tym opowiadaniu ma na uwadze uroczystość, która odbywa się dzień po masakrze Persów, a końcowe wersety (Est 9,16-19) są próbą wyjaśnienia, dlaczego święto trwało dwa dni (14 i 15 Adar). Mogły jednak istnieć historyczne podstawy tej opowieści, którą swobodnie przetworzono w legendę świąteczną (de Vaux, *AI* 515; zob. W.W. Hallo, *BA* 46 [1983] 19-29).

**157 (C) Pochodzenie święta.** Gdyby Est była rzeczywistie dziełem historycznym, to odpowiedź na to pytanie byłaby równie łatwa, jak na pytanie o pochodzenie święta Chanuka. Est nie jest jednak księgą historyczną; to opowieść, która między innymi ma uzasadnić dość dziwne święto. W hebrajskiej (protokanonicznej) postaci tej

księgi nie wymienia się nawet imienia Boga Izraela. Samo Purim nie było świętem szczególnie religijnym; nie wiązało się bezpośrednio z historią zbawienia ani nie zawierało elementów kultu. Było to wyraźnie obce święto, lecz nie jest łatwo ustalić jego pochodzenie. Próby odkrycia jego początków w Babilonii i całkowitego wyjaśnienia w kategoriach mitologii babilońskiej (Mardocheusz-Estera = Marduk-Ishtar; Haman-Washti = Aman-Mashti) są całkowicie nieprzekonujące. Autentycznie perski klimat Est wskazuje raczej na perskie pochodzenie uroczystości, ale trudno uznać za zupełnie przypadkowe zbicie nazw babilońskich między Mardocheuszem a Mardukiem, Esterą a Ishtar. Ponadto słowo *puru* pochodzi zdecydowanie z języka akkadyjskiego. Święto zatem musi mieć swoje korzenie w kilku kulturach.

W każdym razie powstało ono we wschodniej diaspory żydowskiej i prawdopodobnie upamiętniało planowane ludobójstwo, którego Żydzi ledwie uniknęli. Zawiera także wiele elementów pogańskich związanych ze świętem Nowego Roku (zabawy, uczyty, wymiana podarków itd.) i przypuszczalnie wzorowano je na tego rodzaju uroczystościach perskich. Jeśli dotarło do Palestyny przez Mezopotamię, mogło po drodze przejąć pewne cechy babilońskie, zwłaszcza nazwę Purim. Pierwsza wzmianka o tym święcie w srodowisku palestyńskim pojawia się w 2 Mch 15,36, gdzie zostało nazwane „dniem Mardocheusza” i gdzie mówi się, że jest obchodzone 14 Adar. Następnie wymienia je Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 11,6,13 §295). Tylko przez poszerzenie kategorii święta można je zaliczyć do uroczystości religijnych Izraela. Ma ono jednak swe korzenie, jakkolwiek słabe, w jednej z ksiąg ST.