

Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi²

Judean Identity in the Second Temple Period and Relations with Others

SŁOWA KLUCZOWE: tożsamość, obcy, migracje, Żydzi, obrzezanie, szabat, Pascha

KEYWORDS: identity, others, migrations, Jews, circumcision, Shabbat, Passover

Streszczenie

Artykuł przedstawia hipotezę zgodną z którą główne mechanizmy określania identyfikacji Żydów w okresie Drugiej Świątyni – jak np. obrzezanie czy święto Paschy – zyskały swoją funkcję i znaczenie dzięki kontaktami z obcymi ludami. W okresie monarchii mieszkańcy Judy określali swoją tożsamość zapewne w oparciu o więzy rodzinne i lokalne oraz związane z podleganiem władzy monarchy, a zatem identyfikacji związanej z przynależnością do konkretnego królestwa. Przełomowy w budowaniu nowych mechanizmów określających granice pomiędzy swoi i obcy okazał się okres niewoli babilońskiej i istnienia tamtejszej diaspory (VI-V w. p.n.e.). W okresie tym potomkowie wygnańców z Judy koegzystowali pokojowo z ludnością odmienną kulturowo. Właśnie istnienie tych kontaktów z obcymi w diasporze umożliwiło wypracowanie nowych mechanizmów określania religijnych granic wyznaczających tożsamość Żydów epoki Drugiej Świątyni.

¹ Dr hab. Łukasz Niesiołowski-Spanò dyrektor Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią i religią starożytnej Palestyny.

² Artykuł ten powstał w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2016/23/B/HS3/01880).

Abstract

This article argues that the mechanisms leading to the establishment of the system of Jewish self-identification during the Second Temple period – e.g. circumcision and Passover – were possible only thanks to the contacts of the Jews with others, both in Palestine and in the diaspora. In the monarchic period, the local population in Palestine mostly employed rituals of self-identity within families and small clans, as well as the subjects of the monarch. The turning point in the history of the Judeans occurred in the 6th – 5th centuries BCE during the Babylonian Exile and in the diaspora of the Persian period. The Judeans and their descendants coexisted during this period, largely peacefully, with different populations. These experiences of intensive contacts with ‘others’, possible only thanks to deportations and migrations, shed light on the process of establishment of the system of self-identity of the Jews during the Second Temple period.

Niniejszy tekst ma za zadanie przedstawienie hipotezy, wskazującej na to, że w budowie tożsamości Judejczyków w epoce Drugiej Świątyni ważnym czynnikiem były dynamiczne zjawiska związane z migracjami i relokacjami ludności. Można wręcz stwierdzić, że bez burzliwej, a niekiedy traumatycznej historii Judejczyków pomiędzy początkiem VI a końcem II wieku p.n.e., związanej ze zmianą miejsca zamieszkania i migracjami nie powstałaby wspólnota Żydów, jaką znamy na przykład ze źródeł z czasów Jezusa.

W konstruowaniu swojej tożsamości mieszkańcy Judei³ w epoce Drugiej Świątyni poruszali się między dwoma przeciwstawnymi biegunami: ksenofobicznymi postulatami izolacjonizmu i wykluczania obcych, reprezentowanymi m.in. przez Księgę Ezdrasza oraz polityką uniwersalności judaizmu, posługującego się prozelityzmem jako narzędziem włączania obcych do swojej wspólnoty (por. wątek patriarchy Abrahama jako ojca narodów w Księdze Rodzaju; np. Rdz 12,2; 16,15). W zdefiniowaniu granic wspólnoty Judejczyków kluczową rolę odegrała religia, która stała się narzędziem wyznaczania kryteria przynależności

³ Termin Judea będzie stosowany w tym tekście umownie na określenie obszaru zamieszkanego przez Żydów w epoce perskiej (w prowincji Jehud) oraz w epoce hellenistycznej.

do własnej grupy (Niesiołowski-Spanò 2015-2016). Przynależność do wspólnoty wyznaczał udział we wspólnocie kultu: uczestniczący we wspólnym kulcie tworzyli wspólnotę Izraela, ludy dopuszczone do kultu tworzyły grupę ludów tolerowanych, ludy wykluczone z kultu tworzyły szeroko pojętą grupę obcych.

Za rodzaj paradoksu można uznać fakt, że kontakty z innymi ludami, wynikłe z mobilności, przymusowych i dobrowolnych przesiedleń, wpłynęły nie tylko na wspieranie postaw otwartości wobec obcych, lecz również miały wpływ na wytworzenie się postaw ksenofobicznych i postaw wykluczających.

Judejczycy na wygnaniu

Doskonale znanym zjawiskiem jest współistnienie ludności judejskiej z ludnością odmienną kulturowo, religijnie i językowo w różnych centrach diaspory. Na wschodzie zjawisko to uchwytne jest w tekstach z archiwum rodziny Murašu (2 poł. V wieku p.n.e.); (Stolper 1985) oraz niedawno opublikowanych tekstach akadyjskich z al-Jahudu (Pearce, Wunsch 2014); (datowane na lata 572-477 p.n.e.)⁴. Potomkowie mieszkańców Judy epoki monarchicznej utrzymali swą odrębność, czego dowodem są związki rodzinne w obrębie grupy o wspólnym judejskim pochodzeniu (Pearce 2011) oraz zachowywanie kultu Jahwe, o czym świadczą jahwistyczne imiona teoforyczne (Pearce, Wunsch 2014, 7-9, 14-2⁵; por. Beaulieu 2011). Mieszkańcy kolonii judejskiej w Babilonii przejęli większość zwyczajów ludności swego otoczenia (by nie rzec nawet, że wszystkie, zapewne z wyjątkiem kwestii religijnych), w rodzaju języka, zwyczajów prawnych itd. Naturalne jest zatem, że utrzymywali bliskie kontakty ze swoim otoczeniem. Zarówno – jak się wydaje – z rdzennymi Babilończykami, jak i potomkami innych przesiedlonych tam ludów. Kontakty te nie wyłączały mieszanych małżeństw, co jest

⁴ Por. Alstola 2017 oraz zapowiedzianą wersję książkową Alstola 2020.

⁵ Analiza poszczególnych imion własnych z archiwu z al-Jahudu znajdują się na s. 33-93.

szczególnie interesujące w świetle zachowywania odrębności religijnej (jahwistycznej) diaspory (Southwood 2012, 200–203).

Analogiczne zjawisko bliskich relacji z ludnością niejudejską widać wśród żydowskich mieszkańców perskiej kolonii wojskowej na Elefantynie (V wiek p.n.e.)⁶. Analiza relacji rodzinnych mieszkańców Elefantyny oraz imion własnych wskazuje, że wyznawcy Jahwe (Jahu) – nie tracąc swej religijnej tożsamości, wchodzili w bliskie rodzinne związki z wyznawcami innych religii, których źródła określają głównie jako Egipcjan albo Aramejczyków (por. Becking 2011; 2017).

Zjawiskiem o podobnych cechach jest koegzystencja Żydów z ludnością nie wyznającą Jahwe w diasporze epoki hellenistycznej, z których najlepiej znane są przypadki egipskie: Aleksandrii, Edfu i Leontopolis (por. Méléz-Modrzejewski 2000). Pomimo tego, że Żydzi tam mieszkający określani są w źródłach jako wspólnota odrębna od Egipcjan i Greków, wchodzili z nimi w bliskie, w tym również rodzinne związki. Widać tu wyraźnie kontynuację zjawiska znanego z epoki perskiej. Można tu zaryzykować tezę, że dla rozwoju zjawiska przyjaznej koegzystencji Żydów z nie-Żydami w diasporze, zmiana – jaką był koniec władzy perskiej i pojawienie się Greków i Macedończyków na Wschodzie – nie stanowiła istotnego przełomu.

W ocenie zjawiska koegzystencji potomków Judejczyków i wyznawców Jahwe (Jahu) z „obcymi” na terenach diaspory oczywiście należy brać pod uwagę zwykłą codzienność i pragmatyczny stosunek do otaczającej rzeczywistości. Aby dobrze funkcjonować z sąsiadami i prowadzić normalną działalność gospodarczą należało włączać się w lokalne sieci powiązań ekonomicznych, kulturowych, towarzyskich oraz rodzinnych. Naturalnym sprzymierzeńcem takich zachowań była atrakcyjność nowych miejsc bytowania Judejczyków, ponieważ zarówno osady w Mezopotamii, jak i w Egipcie zapewniały znacznie

⁶ Teksty publikowane w Cowley 1923; Porten, Yardeni 1986-1999. Por. również Porten 1969.

lepsze warunki życia – pod względem ekonomicznym i kulturowym – niżli macierzysta Juda. Oczywiście jest również, że przesiedleni w głąb Mezopotamii czy Egiptu potomkowie Judejczyków ulegali procesowi akulturacji, choćby dlatego by nie znaleźć się w pozycji mieszkańców o gorszym statusie. Potomkowie przesiedleńców aby móc piastować funkcje w administracji, zarówno centralnej⁷, jak i lokalnej, by móc być podmiotem w transakcjach prawnych musieli dostosować się do lokalnego obyczaju prawnego, a w szczególności przyjąć lokalny język administracji. To co może zaskakiwać, to nie fakt dostosowania się kolejnych pokoleń potomków Judejczyków do lokalnych obyczajów, lecz trwałość poczucia ich odrębności (Niesiołowski-Spanò 2015-2016, 40-45).

Tożsamość w epoce monarchii

Nieco inaczej zjawisko wchodzenia w interakcje z obcymi wyglądało na terenach judejskich epoki perskiej. Roboczo można tu przyjąć uproszczone założenie, że ludność rdzenna na obszarze przez siebie zamieszkiwanym określała swą tożsamość poprzez odniesienie do pewnych symbolicznych cech ją wyróżniających. W epokach historycznych najpospolitszym sposobem samookreślenia była przynależność polityczna, czyli podległość konkretnej władzy. Wspólnoty izraelskie, moabskie czy tyryjskie mogły definiować się jako takie, bo podlegały odpowiednio królowi Izraela, królowi Moabu czy królowi Tyru. Zapewne decydującym elementem samoidentyfikacji była również przynależność do własnej grupy rodzinnej (rozumianej także jako poszerzona rodzina i klan) oraz wspomniana przynależność do wspólnoty poddanych jakiegoś władcy (Niesiołowski-Spanò 2016b). Można również przyjąć założenie, że ludność zamieszkująca trwale na pewnym obszarze, w swoim przekonaniu często od niepamiętnych czasów, wytwarzała

⁷ Trudno oprzeć się wrażeniu, że biblijna tradycja o Zorobabelu, Nehemiaszu, Danielu czy Esterze jako osobach uznanych na dworze monarszym oraz zawarta u Józefa Flawiusza opowieść o Józefie i Hirkanie Tobiadach (*Ant.* 12, 160-236) tworzy pozytywny model, sankcjonując bliskie relacje z władzą obcych królów.

mechanizmy umożliwiające zmierzające pokojowe współzycie z sąsiadami. Po pierwsze, dobrosąsiedzkie stosunki sprzyjały rozwojowi gospodarczemu, choćby poprzez wymianę handlową. Po drugie, zmieniające się granice stref wpływów mogły powodować, że ludność pod jakimiś względami nawet odmienna, zamieszkując po dwu stronach granicy, mogła w dowolnym momencie przejść pod rządy jednego z tych podmiotów politycznych. W takiej sytuacji pokojowe relacje sprzyjać mogły koegzystencji różnych sąsiadów, a antagonizmy sąsiedzkie utrudniałyby dobre współzycie pomiędzy poddanymi tego samego monarchy. Z pewnością ludność targana była rozmaitymi doraźnymi i przeciągającymi się w czasie sąsiedzkimi konfliktami, w efekcie których ludność nawet przez wiele pokoleń pozostawała we wzajemnej niechęci. Wydaje się zatem, że np. w przypadku ludności kananejskiej późnej epoki brązu i zagrażających im *habiru* oraz *szasu*, dochodziło do tworzenia pokojowych relacji pomiędzy stronami (czego przejawem jest np. wynajmowanie *habiru* przez jedno miasto do napadania innego miasta).

Biblia buduje obraz przeszłości Izraela jako federacji plemion. Nie ma możliwości ustalenia w jakim stopniu przynależności do plemienia Efraima, Manassesza lub Beniamina były kluczowe w samoidentyfikacji mieszkańców królestwa Izraela. Ponieważ biblijne opisy grup plemiennych umieszczone anachronistycznie w mitycznej przeszłości Izraela nie dają się zweryfikować, nie sposób określić czy przynależność do nich była kiedykolwiek elementem identyfikacji mieszkańców Palestyny. Biblijne plemiona – za wyjątkiem Lewitów⁸ – to jednolite wspólnoty złączone pewnymi więzami i zamieszkujące zwarty obszar. Nie ma możliwości weryfikacji narracji biblijnej przy pomocy danych pozabiblijnych i odpowiedź na pytanie czy i w jakim okresie plemiona te istotnie zamieszkiwały Palestynę. Nawet jeśli uznać, że Biblia wiernie odtwarza ich liczbę i rozmieszczenie nie ma możliwości ustalenia w jakim stopniu były to wspólnoty istotnie określające tożsamość jej członków, a na ile

⁸ Na temat pochodzenia Lewitów por. m. in. Niesiołowski-Spanò 2012, 143-149.

jest to jedynie późniejsza kreacja pisarzy biblijnych, budujących obraz meta-wspólnoty złożonej z 12 plemion (Niesiołowski-Spanò 2012, 79-150). Świadczy o tym fakt, że identyfikacja ludzi lub grup poprzez ich przynależność do plemion pojawia się niemal wyłącznie w tekstach opisujących mityczną przeszłość Izraela.

Kluczowa, poza poczuciem identyfikacji z najmniejszymi – rodzinnymi i klanowymi wspólnotami, była identyfikacja w ramach struktur państwowych, a zatem zależna od aktualnej sytuacji politycznej. Definiowana była poprzez płacenie podatku konkretnemu władcy i uznawanie kultu bóstwa opiekuna konkretnej dynastii. Ta podległość musiała mieć kluczowe znaczenie na poziomie ludzkich działań, a przede wszystkim wpływała na proces upowszechniania się dominującej kultury (np. języka). Od tego, czy dana wieś znajdowała się pod rządami tego czy innego monarchy zależało, jak wyglądała lokalna administracja, jak płacono podatki, w jakim dialekcie pisano oficjalne dokumenty, jakiego kultu oczekiwała rządząca dynastia itd. Te zewnętrzne aspekty miały w oczywisty sposób wpływ na samoidentyfikację mieszkańców.

W drugiej połowie I tysiąclecia, a zwłaszcza w końcu tego tysiąclecia pojawiają się w źródłach również inne sposoby określania wspólnot – w oparciu o przynależność do grup religijnych, lub pewnej szerszej *koinè* kulturowej – co stało się możliwe w epoce hellenistycznej. W Starym Testamencie zawarte są opowieści retrospektywnie opisujące mityczną przeszłość Izraela, które zdają się w dużym stopniu opierać na anachronicznym pojmowaniu wspólnoty Izraela. Mówi się bowiem o Izraelu złożonym z dwunastu plemion podczas wędrówki przez pustynię, czy zasiedlania Kanaanu pod wodzą Jozuego. Wspólnota owych plemion jest jednak wytworem późniejszych pisarzy, którzy swoją wizję wielkiego Izraela przenieśli w czasy mitycznych początków.

Nowe mechanizmy wyznaczania tożsamość w niewoli babilońskiej

Rewolucyjnym procesem na drodze do wytworzenia nowego sposobu określania swej tożsamości okazały się przemiany, jakim podlegali

potomkowie deportowanych Judejczyków w Babilonii. Wymuszona migracja stała się niezbędnym warunkiem przemiany w sposobie definiowania tożsamości przez tę wspólnotę. Wyznawcy Jahwe wytworzyli nowe sposoby określania swej tożsamości wobec otoczenia.

W tradycji biblijnej wyróżnikiem przynależności do wspólnoty Izraela ma być obrzezanie. Od lat w literaturze naukowej prowadzone są spory o genezę i konotacje tego zabiegu higienicznego, który w tradycji biblijnej uzyskał status głównego wyróżnika określającego przynależność religijną męskich członków wspólnoty Izraela. Wiedzą powszechną jest, że zabieg obrzezania stosowany był dość szeroko przez mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu oraz w Egipcie⁹. Najbardziej czytelne świadectwo w tej materii zawdzięczmy Herodotowi:

Jest bowiem widoczne, że Kolchowie są Egipcjanami; (...) Ja sam wnosiłem to stąd, że Kolchowie mają czarną skórę i kędzierzawe włosy (choć to niczego nie dowodzi, boć są też inni ludzie tego rodzaju), lecz jeszcze bardziej z tego, że jedyni ze wszystkich ludzi Kolchowie, Egipcjanie i Etiopowie od dawien dawna obrzezują się. Otóż Fenicjanie i mieszkający w Palestynie Syryjczycy sami nawet przyznają, że nauczyli się tego od Egipcjan, ci zaś Syryjczycy, którzy mieszkają dokoła rzeki Termodontu i Parteniosu, jak również sąsiadujący z nimi Markomanowie utrzymują, że dopiero niedawno nauczyli się obrzezywania od Kolchów. Bo są to jedyni ludzie, którzy się obrzezują, a czynią to widocznie za przykładem Egipcjan (Hdt 2,104; przekł. S. Hammer).

Badacze istotnie napotykają na trudność w interpretacji zjawiska, które stosowane w wielu regionach, jedynie wśród Judejczyków/Izraelitów uzyskało status sakralnego symbolu powtarzającego mityczny rytuał zawarcia przymierza między patriarchą Abrahamem a jego bogiem opiekunem (Bernat 2009, zwł. 14–20). Nie jest łatwo wyjaśnić, czemu powszechnie stosowana praktyka stała się sposobem wyznaczania odrębności wyznawców Jahwe.

⁹ Na temat obrzezania w Egipcie por. Megahed i Vymazalová 2011; Frood 2010, 481.

Kluczem do zrozumienia tego procesu może być określenie czasu, gdy obrzezanie zyskało nowe znaczenie. Wydarzyło się to zapewne w VI w. p.n.e. podczas niewoli babilońskiej. Wywiezieni do Babilonii Judejczycy wydają się najbardziej prawdopodobnymi twórcami nowych znaczeń nadanych obrzezaniu¹⁰. Deportowani do niewoli szukali nowych narzędzi do określenia granic wyznaczających tożsamość ich grupy. Stracili bowiem swoją ziemię, określającą ich lokalną tożsamość, stracili zwierzchność swego króla, a zatem tożsamość jako poddani króla Judy i mieszkańcy tego królestwa, stracili wspólne miejsce kultu, którym była świątynia w Jerozolimie. Stosowane powszechnie przez Judejczyków oraz wielu ich sąsiadów, obrzezanie – będące częstym zabiegiem higienicznym – pierwotnie zapewne nie miało znaczenia religijnego, ani nie wiązało się z wyznaczaniem granic przynależności do wspólnoty. Obrzezanie okazało się jednak bardzo dobrym wyróżnikiem grupy właśnie w Babilonii, gdzie ta praktyka była niemal nieznaną. Dopiero wśród Babilończyków, niepraktykujących obrzezania, przykazanie zawarte w Rdz 17 o obrzezaniu jako fizycznym znaku przymierza zawarłego między bogiem a Ludem Wybranym nabiera właściwego sensu: „I będzie przymierze moje na ciebie waszym jako przymierze wieczne” (Rdz 17,13)¹¹. Dopiero przymusowa migracja do Babilonii stworzyła warunki, w których prozaiczna praktyka higieniczna mogła uzyskać status świętego znaku przymierza i wyróżnika tożsamości zbiorowej.

Wątek obrzezania jako głównego wyznacznika przynależności do wspólnoty powróci w tradycji biblijnej jeszcze dwukrotnie¹². Kontekst owych debat będzie zawsze wiązał się z sytuacją konfrontacji żydowskiej tożsamości, symbolicznie wyznaczonej obrzezaniem, z dominującą kulturą obrzezania niepraktykującą. Pierwszy z tych wypadków to literacki

¹⁰ Por. wątpliwości co do tego rozumowania w Bernat 2009, 115-121.

¹¹ Tu i dalej cytaty za Biblia Warszawską.

¹² W innym miejscu omówiłem zagadnienie stosowania obrzezania jako rytuału symbolizującego konwersję na judaizm, opisanego przez Józefa Flawiusza w *Ant.* 13,257-258; por. Niesiołowski-Spanò 2015-2016, 37-40.

obraz Żydów – hellenistów usiłujących ukryć znak obrzezania wobec swych greckich towarzyszy zawodów sportowych w 1 Mch 1,15 oraz rzekomy zakaz obrzezania wydany przez Antiocha IV Epifaneasa (1 Mch 1,41-50. 60-61; 2 Mch 6,10); (Niesiołowski-Spanò 2016a). Ponownie temat obrzezania jako koniecznego lub zbędnego znaku przynależności do przymierza Izraela pojawi się wśród uczniów Jezusa (Dz 15,1-21.28-29)¹³. Wątek dotyczący obrzezania poruszony przez autora Pierwszej Księgi Machabejskiej wskazuje na wątpliwości i spory dotyczące statusu obrzezania w obrębie wspólnoty żydowskiej w 2 poł. II w. p.n.e. Wątpliwe, by Antiocha IV zajmowała kwestia obrzezywania młodych Żydów, a już całkiem nie należy dawać wiary opowieści o wydaniu przez niego zakazu praktykowania tego zwyczaju na terenie całego państwa Seleukidów (Niesiołowski-Spanò 2016a). Bardziej niż wynik działań Antiocha, wątek obrzezania jawi się w Księgach Machabejskich jako funkcja wewnątrz-żydowskiej debaty o formach przynależności do wspólnoty. Dyskusja w epoce hasmonejskiej (analogiczna do tej toczonej dwa wieki później między Piotrem i Pawłem – o czym mówią Dzieje Apostolskie) dotyczyła zbędności obrzezania w relacjach z ludnością obrzezania niepraktykującą. Czy można być Żydem bez obrzezania, czy Żyd może być członkiem wspólnoty uprawiając sport w gimnazjone, czy dar dla Tyryjczyków, lecz nie ofiara dla Melkarta/Heraklesa (2 Mch 4,19-20) nie wyklucza ze wspólnoty Żydów? Choć Księgi Machabejskie wskazują na palestyński kontekst opisywanego świata, nie jest wykluczone, że istotnym bodźcem dla podjęcia debaty o zasadności kontynuowania obrzezania jako niezbędnego wyróżnika wspólnoty żydowskiej były nie tyle postawy lokalnych hellenistów, co postulaty diaspory żydowskiej, m.in. w Aleksandrii, której członkowie byli przecież odbiorcami

¹³ Przyzwolenie wyrażone przez Apostołów, by chrześcijanie nie byli zmuszani do obrzezania pokazuje, że fizyczny znak przymierza z bogiem wyrażony poprzez obrzezanie nie był traktowany jako uniwersalny i niezbędny element wyznaczania swojej przynależności. Pogląd Filona Aleksandryjskiego na temat konieczności obrzezania przy konwersji streszcza Gruen 2014, 431.

przynajmniej części przesłania obu ksiąg Machabejskich (por. 2 Mch 1,1). To właśnie w diasporze wyróżnienie, jakim było obrzezanie, było znacznie bardziej odczuwane przez Żydów jako znak separujący ich od reszty społeczeństwa, niż w Judei, gdzie obyczaj ten był znacznie powszechniejszy niż w świecie greckim. Żydzi dążąc do upodobnienia się do swego otoczenia – w diasporze w przeważającej większości zanurzonej w kulturze greckiej – mogli postulować zarzucenie rytuału, który fizycznie podkreślał ich odrębność od większości greckich sąsiadów¹⁴.

Innym wyróżnikiem wspólnoty Żydów okresu Drugiej Świątyni stały się święta religijne. Uznawanie religijnego kalendarza Żydów i przestrzeganie żydowskich świąt stało się wówczas jedną z najbardziej czytelnych form określania granic przynależności do wspólnoty żydowskiej. Dobrym przykładem negocjowania zasad związanych ze świętami i kalendarzem liturgicznym są z jednej strony tzw. list paschalny z Elefantyny z 419 r. p.n.e. (TADAE 1, A4.1)¹⁵, i listy do Żydów egipskich w sprawie święta Chanuka (2 Mch 1,1-29), czyli w obu wypadkach próba narzucenia przez elitę jerozolimską przedstawicielom diaspory żydowskiej zasad kultowych, które wyznaczały przynależność do wspólnoty religijnej. Z drugiej zaś strony napotykamy w Księgach Machabejskich echa sporu o zasadność przestrzegania świętego dnia szabatu. Literackie realia (1 Mch 2,32-42), opisujące sytuację, w której, aby przeżyć, nie można powstrzymać się od działań zbrojnych w dniu szabatu, nie wskazują – jak sądzę – na faktyczny dylemat: bić się, czy nie bić w szabat. Byłoby wielką naiwnością sądzić, że uczestnicy świeżo rozpoczętego powstania zamierzały odkładać broń w dniu szabatu. Pojawienie się tego literackiego wątku świadczy zapewne głównie o sporze toczonym wśród Żydów o granicach rygorystyki w egzekwowaniu zasad rytualnych, w tym związanych z szabatem, stanowiących granice przynależności do wspólnoty Izraela. Może być to pogłos dyskusji toczonej

¹⁴ Na temat pogardliwego traktowania przez Rzymian zwyczaju obrzezania, por. Gruen 2014, 430.

¹⁵ Na ten temat zob. m.in. Niesiołowski-Spanò 2007.

wokół pytania, czy można być Żydem nie powstrzymując się od pracy w szabat. Pytanie takie stawało się szczególnie istotne wobec włączania do wspólnot żydowskich konwertytów oraz wraz ze wzrostem postaw rygorystycznych postulujących literalną interpretację przepisów prawa (czego skutki widać np. w I w. n.e. w postawach faryzeuszy opisanych w Nowym Testamencie, czy powstańców żydowskich opisanych przez Józefa Flawiusza). Zapewne pytanie czy szabat istotnie musi być rygorystycznie przestrzegany, by zachować tożsamość żydowską, musiało być bardziej aktualne w diasporze, czyli wśród Żydów starających się upodobnić do swego greckiego otoczenia, niż wśród ludności Judei.

Również w wypadku zasad rytualnych związanych z ustanowieniem i przestrzeganiem szabatu obecność Judejczyków poza Judeą mogła odegrać kluczową rolę. Rytualne obostrzenia związane z uczestnictwem we wspólnocie wiernych przestrzegających szabatu miały dużo większe znaczenie w diasporze, ponieważ w sposób istoty odróżniały Judejczyków od ich sąsiadów, niż w wypadku mieszkańców Judei praktykujących w tym samym stopniu te same rytuały.

Analogiczne zjawisko dostrzec można w zapisach ustanawiających święto Paschy. Święto to zapewne wywodzi się z jakiegoś rytuału świątynnego o kluczowym znaczeniu dla kultu jerozolimskiego (Niesiołowski-Spanò 2013), lecz przybrało znaną nam formę dopiero w niewoli babilońskiej. Właśnie kontekst diaspory babilońskiej stworzył dogodne warunki dla przemiany święta skoncentrowanego na kulcie świątynnym, zapewne sprawowanym przez monarchę, w święto rodzinne, oddane w ręce zwykłych izraelskich mężczyzn (Niesiołowski-Spanò [w druku]). Święto Paschy zapewne pełniło kluczową rolę już w kulcie judejskim epoki monarchii, lecz dopiero w realiach diaspory można wyobrazić sobie proces nadawania temu rytuałowi znaczeń związanych z tworzeniem wyróżnika członków własnej wspólnoty. To wówczas przypisano mężom – głowom rodzin – kompetencje ofiarnicze, które w religii skoncentrowanej na ofiarach świątynnych powierzane były zapewne monarsze. Również realia diaspory pozwalają wyjaśnić biblijną opowieść

o ustanowieniu Paschy, opisujący mityczny kontekst pierwotnego rytuału. Rytuał Paschy miał stać się wspomnieniem i formą utrwalenia tradycji po mitycznych wydarzeniach, które uczyniły z Izraela wspólnotę wyjątkową – cudu pierworodnych (Wj 11-12).

Przestrzegajcie tego jako ważnego na wieki ustanowienia dla was i synów waszych. A gdy wejdziecie do ziemi, którą Pan wam da, jak obiecał, przestrzegać będziecie tego obrzędu. A gdy was zapytają synowie wasi: Co znaczy ten wasz obrzęd? Odpowiedzcie: Jest to rzeźna ofiara paschalna dla Pana, który omijał domy synów Izraela w Egipcie, gdy Egipcjanom zadawał ciosy, a domy nasze ochronił. I lud pochylił głowy, i oddał pokłon (Wj 12,24-27).

Tekst biblijny *expressis verbis* wskazuje na kluczową rolę święta Paschy dla tożsamości Izraela.

I rzekł Pan do Mojżesza i do Aarona: Oto ustawa o ofierze paschalnej: Żaden cudzoziemiec nie będzie z niej spożywał. Lecz każdy niewolnik, nabyty za pieniądze, jeśli go obrzeżesz, może z niej spożywać. Obcy mieszkaniec albo najemnik nie będzie z niej spożywał. W jednym i tym samym domu ma być spożyta, ani kawałka tego mięsa nie wyniesiesz z domu na zewnątrz; ani kości z niej nie złamiecie. Cały zbór izraelski będzie tego przestrzegał! A jeśli zatrzyma się u ciebie cudzoziemiec i będzie chciał obchodzić Paschę Pana, spraw wpierv, żeby wszyscy mężczyźni członkowie jego rodziny zostali obrzezani, i wtedy może brać udział w święcie, i będzie zrównany z tubylcem; lecz żaden nieobrzezany nie będzie z niej spożywał. Jedno prawo obowiązywać będzie tubylca i cudzoziemca, goszczącego wśród was. Wszyscy synowie Izraela uczynili tak, jak Pan nakazał Mojżeszowi i Aaronowi; tak uczynili, tego właśnie dnia wyprowadził Pan synów izraelskich z ziemi egipskiej, zastęp za zastępem (Wj 12,43-51).

Podobnie jak obrzezanie, któremu nadano znaczenie świętego znaku przymierza z Bogiem, a zarazem widomego wyróżnika członków własnej wspólnoty dopiero w świecie obcych, tak i w przepisach dotyczących Paschy widać rolę odróżnienia się od otoczenia. Przepis o wykluczeniu obcych z udziału w święcie Paschy (Wj 12,43) nabrać mógł znaczenie

jedynie w świecie pełnym obcych, a nie zamieszkałym tylko przez „swoich”, gdzie obcego można by sobie jedynie wyobrażać. I w tym wypadku nadanie obecnego znaczenia rytuałowi Paschy najłatwiej wyjaśnić uznając, że ma on swoją genezę w realiach diaspory.

W przywołanych powyżej wypadkach mamy do czynienia ze stworzeniem narzędzi określających granice pomiędzy swoimi i obcymi. Kluczową rolę w ich doborze odegrał fakt obecności Judejczyków w świecie zdominowanym przez obcych – w diasporze. Właśnie realia diaspory, a zwłaszcza niewoli babilońskiej, zdają się najlepiej wyjaśniać okoliczności takiego zdefiniowania kryteriów tożsamości Judejczyków. Zarówno obrzezanie, święto Paschy, jak i szabat wydają się szczególnie skutecznymi kryteriami określającymi wspólnotę Izraela, gdy wyobrazimy sobie ich zastosowanie poza Judeę. To zwłaszcza tam były one szczególnie potrzebne. Była mowa wyżej, że Judejczycy w diasporze wtapiali się w otoczenie, zachowując jednak odrębność religijną. Tendencja do akulturacji towarzyszyła zarówno potomkom Judejczyków deportowanych do Babilonii, jak i Żydom mieszkającym w perskim i ptolemejskim Egipcie. Tendencjom tym zostały jednak przeciwstawione religijne narzędzia trwale wyznaczające odrębność Judejczyków – obrzezanie, świętowanie Paschy i szabat. Te trzy immanentne składniki określające żydowskość stały się z czasem obowiązującymi sposobami definiowania wspólnoty Judejczyków. Próbowałem powyżej argumentować, że proces ich tworzenia rozegrał się w diasporze a nie na obszarach Judy. W jakimś sensie zatem, Żydzi zawdzięczają rytualne narzędzia określające swoją odrębność obcym, od których starali się odróżnić.

Bibliografia

Alstola, Tero. 2017. „Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE.” Rozprawa doktorska, Leiden University. Dostęp: 2018.09.14. <https://openaccess.leidenuniv>.

nl/bitstream/handle/1887/58103/Dissertation_LEIDEN.pdf?-sequence=2

- Alstola, Tero. 2020. *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Century BCE* (Culture and History of Ancient Near East 109). Leiden: Brill.
- Beaulieu, Paul-Alain. 2011. „Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics.” W *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary Knoppers, Manfred Oeming, 245–266. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Becking, Bob. 2011. „Yehudite Identity in Elephantine.” W *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary Knoppers, Manfred Oeming, 403–419. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Becking, Bob. 2017. „The Other Groups that were... Some Remarks on Different Minor Ethnicities in Persian Period Elephantine.” *Journal of Semitics* 26 (2): 820–848.
- Bernat, David A. 2009. *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- Cowley, Arthur E. 1923. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Frood, Elizabeth. 2010. „Social Structure and Daily Life: Pharaonic.” W *A Companion to Ancient Egypt*, red. Alan B. Lloyd, tom I, 469-490. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell.
- Goldstein, Jonathan. 1983. *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 41A); New York: Doubleday.
- Gruen, Eric S. 2014. „Rome and Jews.” W *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, red. J. McInerney, 423-436. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell.

- Hjelm, Ingrid, i Thomas L. Thompson, red. 2016. *History, Archaeology and the Bible Forty Years After "Historicity"* (Changing Perspectives 6 – Copenhagen International Seminar). London: Routledge.
- Lipschits, Oded, i Gary Knoppers, Manfred Oeming, red. 2011. *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lloyd, Alan B. red. 2010. *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell.
- McInerney, Jeremy, red. 2014. *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell.
- Megahed, Mohamed i Hana Vymazalová. 2011. „Ancient Egyptian Royal Circumcision from the Pyramid Complex of Djedkare.” *Anthropologie XLIX* (2): 155-164.
- Mélèz-Modrzejewski, Józef. 2000. *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*. Kraków: Enigma Press.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2007. „Passover, the Jewish Cultic Calendar and the Torah.” *Palamedes* 2: 35-54.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2012. *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych* (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2013. „Child Sacrifice in Seventh-Century Judah and the Origins of Passover.” *Przegląd Humanistyczny LVII* /437 (2): 161-170.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2015-16. „Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 7-8: 33-46.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2016a. „Antiochus IV Epiphanes and the Jews: a reassessment.” W *History, Archaeology and the Bible Forty Years After "Historicity"*, red. Ingrid Hjelm, Thomas L. Thompson, 130-140. London: Routledge.

- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2016b. „Functional Ethnicity. Or, How to Describe the Societies of Ancient Palestine?” *Ugarit-Forschungen* 47: 191-203.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. (w druku). „The History of Passover: Changes in the Religion and Cult of the Judeans in 7th-5th centuries BCE.” *Revue Biblique*.
- Pearce, Laurie E. 2011. „'Judean': A Special Status in Neo-Babylonian and Achemienid Babylonia.” W *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary Knoppers, Manfred Oeming, 267-277. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Pearce, Laurie E., i Cornelia Wunsch. 2014. *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CUSAS 28). Bethesda: CDL Press.
- Porten, Bezalel. 1969. *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Porten, Bezalel, i Aada Yardeni. 1986-1999. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly Copied, Edited and Translated into English, tom 1-4*. Jerusalem-Winona Lake: Eisenbrauns.
- Southwood, Katherine. 2012. *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10. An Anthropological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Stolper, Matthew. 1985. *Entrepreneurs and Empire: the Murasu Archive, the Murasu Firm, and Persian Rule in Babylonia*. Leiden: Brill.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXII

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2020

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 14,5

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, <i>Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi</i>	7
АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ СИЗИКОВ, <i>Пролог Книги Иисуса сына Сирахова в русском переводе</i>	25
JERZY OSTAPCZUK, <i>Nieznana karta bośniackiej Ewangelii tetr – Dion-122, XIV w.</i>	39
РОСТИСЛАВ ЯРЕМА, <i>Культурно-историческая значимость храма Живоначальной Троицы при бывшем Городском сиротском приюте им. Бахрушиных в Сокольниках</i>	69
EWA DUSIK-KRUPA, <i>Uniwersalizm kanonów synodu w Gangrze (340 r.)</i>	87
ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, <i>Литературное и духовное наследие схиигуменни Киевского Покровского монастыря Софии Гринёвой (1873–1941)</i>	109
LESZEK JAŃCZUK, <i>Plan operacyjny częściowej likwidacji tzw. sekt w Polsce w 1949 roku</i>	127
DOROTA BRYLLA, <i>O komunii stworzeń i dobrostanie zwierząt ad vocem Roku troski o stworzenie i Roku pokoju</i>	145
DAMIAN DOROCKI, <i>Czy w doktrynie Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego jest miejsce dla klasycznego teizmu?</i>	177
ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Pentekostalizm: pobożność ubogich tego świata?</i>	211
MIROSLAW TOPOLSKI, <i>Pentekostalizacja – szansa czy zagrożenie pastoralne?</i>	229
AGNIESZKA ZAMARIAN, <i>Wzorzec śmierci odwróconej. Aspekty pastoralne</i>	261
JOANNA LEWCZUK, ANNA ANYŻEWSKA, <i>Kształtowanie wartości zdrowia bazą poszanowania życia ludzkiego i zobowiązaniem etycznym współczesnych rodzin</i>	283
Wykaz autorów	317

Contents

ARTICLES

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, <i>Judean Identity in the Second Temple Period and Relations with Others</i>	7
ALEKSANDR VLADIMIROVIČ SIZIKOV, <i>The Prologue to Ben Sirach in Russian Translation</i>	25
JERZY OSTAPCZUK, <i>Unknown leaf from Bosnian Tetraevangelion – Dion-122, XIV c.</i>	39
ROSTISLAV ÂREMA, <i>The Cultural and Historical Significance of the Church of the Life-Giving Trinity at the former Bakhrushin City Orphanage in Sokolniki</i>	69
EWA DUSIK-KRUPA, <i>Universalism of cannons from the Synod of Gangra (year 340)</i>	87
VITALIY SHUMILO, <i>Literary and Spiritual Legacy of the Abbess of the Kiev Pokrovsky Monastery Sofia Grinyova (1873–1941)</i>	109
LESZEK JAŃCZUK, <i>The Operational Plan for the Partial Liquidation of the So-called Sects in 1949 in Poland</i>	127
DOROTA BRYLLA, <i>On the Communion of All Creatures and the Animal Welfare ad vocem the Year of Concern for Creation and the Year of Peace</i>	145
DAMIAN DOROCCI, <i>Is there a Place for Classical Theism in the Doctrine of the Seventh-Day Adventist Church?</i>	177
ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Pentecostalism: spirituality for the poor of this world?</i>	211
MIROSLAW TOPOLSKI, <i>Pentecostalisation – an opportunity or a pastoral threat?</i>	229
AGNIESZKA ZAMARIAN, <i>The Forbidden Death Model: its Pastoral Aspects</i>	261
JOANNA LEWCZUK, ANNA ANYŻEWSKA, <i>Shaping the Values of Health as the Basis of the Respect for Life and the Ethical Obligation of a Modern Family</i>	283
List of authors	317

Wykaz autorów

Łukasz Niesiołowski-Spanò, l.niesiolowski-spano@uw.edu.pl, Zakład Historii Starożytnej, Instytut Historii Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

Jerzy Ostapczuk, jostap@wp.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Aleksandr Vladimirovič Sizikov, a.sizikov@spbu.ru, Кафедра Библистики, Санкт-Петербургский Государственный Университет, Университетская набережная 11, Санкт-Петербург, 199034

Rostislav Ārema, prot.rostislav@gmail.com, 129626 Москва, 1-й Рижский переулок, д.2, стр.7, храм Живоначальной Троицы

Ewa Dusik-Krupa, ewadusik@gmail.com. Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków

Vitaliy Shumilo, veraizhizn@gmail.com 14000 Чернигов, проспект Мира, 13, ком. 106; Центр исследования истории религии и Церкви им. архиеп. Лазаря (Барановича); Национальный университет "Черниговский коллегіум" им. Т.Г. Шевченко

Leszek Jańczuk, lesjanc11@gmail.com, Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna, ul. Wyborna 20, 03-681 Warszawa

Dorota Izabela Brylla, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii, al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra

Damian Dorocki, dymek34@poczta.onet.pl, ul. Jurija Gagarina 37, 87-100 Toruń

Andrzej Siemieniewski, siema@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Mirosław Topolski, topolski@tlen.pl, ul. Pułaskiego 1/3 m. 14, 42-217
Częstochowa

Agnieszka Zamarian, aszewczak@aps.edu.pl, Akademia Pedagogiki
Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie, ul. Szczęśli-
wicka 40, 02-353 Warszawa

Joanna Lewczuk, j.lewczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia
Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-947 Warszawa

Anna Anyżewska, anna.anyzewska@wihe.pl, Wojskowy Instytut Higie-
ny i Epidemiologii w Warszawie, ul. Kozielska 4, 01-163 Warszawa