

MARCIN MAJEWSKI, KRAKÓW

**ZWIERZĘTA CZYSTE I NIECZYSTE  
W STARYM TESTAMENCIE.  
DOTYCHCZASOWE INTERPRETACJE I ICH OCENA<sup>1</sup>**

W artykule na temat zwierząt nieczystych w Biblii zająłem się omówieniem prawodawstwa z tego zakresu obecnego w Kpł 11 i Pwt 14.<sup>2</sup> W tej części rozważę dotychczasowe interpretacje badaczy dotyczące takiego, a nie innego podziału zwierząt. Ponieważ okażą się niewystarczające i nie będą dla mnie satysfakcjonujące, w kolejnej publikacji zaproponuję własną hipotezę na temat kryterium podziału zwierząt, czyli, dlaczego prawodawca uznał jedne zwierzęta za czyste i w związku z tym jadalne, a inne za nieczyste, wobec czego niejadalne.

To jest podstawowe pytanie, jakie stawiają czytelnicy przy lekturze prawa pokarmowego Biblii.<sup>3</sup> Dlaczego Bóg wykluczył pewne gatunki mięsa z diety Izraela? W czym niektóre zwierzęta są gorsze i nie przystają do jadłospisu narodu świętego? Dlaczego świnia, wielbłąd, osioł, żółw, węgorz, owoce morza i wiele innych gatunków uległo stygmatyzacji i całkowitemu wyeliminowaniu z diety? Innymi słowy, jakie jest źródło i co rządzi kaszrutem pokarmowym ludu Starego Testamentu oraz wielu współczesnych ludzi? Przecież prawem pokarmowym Biblii kierują się do dziś nie tylko ortodoksyjni Żydzi, ale

<sup>1</sup> Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego „Nowe rozwiązanie kwestii przesłania materiału kapłańskiego (P) w Pięcioksięgu”, realizowanego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer UMO-2013/09/D/HS1/00447.

<sup>2</sup> M. M a j e w s k i, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie*, cz. I: *Omówienie prawa czystości zwierząt*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 11/2014, s. 375-398.

<sup>3</sup> Prawo o nieczystości zwierząt będę zamiennie określał jako „prawo pokarmowe”, gdyż są to w istocie reguły pokarmowe, „właściwego” odżywiania się. Przepisy żywieniowe sprowadzają się do regulacji nt. zwierząt (ich mięsa, tłuszczu i krwi). Ani rośliny, ani napoje, ani wyroby przetworzone nie podlegają w biblijnym prawodawstwie stałym wykluczeniom czy tabuizacjom.

także niektóre wspólnoty protestanckie, adwentyści oraz wielu ludzi wywodzących zasady życiowe z Biblii.

Biblia nigdzie nie wyjaśnia przyczyn takiej decyzji prawodawcy. Owszem, przepisy pokarmowe w Kpł 11 podają podstawę taksonomii: są to kryteria fizyczne, czyli zewnętrzne cechy ciała (jak parzystokopytność czy posiadanie płetw) oraz sposób zachowania (jak przeżuwanie czy skakanie). Nie ulega jednak wątpliwości, że to nie cechy zewnętrzne są *tame* („nieczyste”) i to nie one były powodem wykluczenia. Są one jedynie wtórnym kryterium, gdyż nie w anatomii prawodawca biblijny upatrywał źródła nieczystości. Świadczy o tym fakt, że sama cecha nie zawsze sprawia nieczystość lub choćby podział ptaków, dla których nie podano żadnego kryterium anatomicznego, a mimo to wymienia się ponad dwadzieścia gatunków uważanych za nieczyste. Na jakiej podstawie? Prawodawca musiał kierować się jakimś sobie znanym systemem kategoryzacji. Za zewnętrznymi cechami wykluczającymi kryje się określony światopogląd, rządzący całością system.

Istnieje wiele rozpowszechnionych interpretacji prawa pokarmowego, czyli odpowiedzi na pytanie o zasadę rządzącą podziałem zwierząt. Uważam je za niewystarczające, częściowe, czasem błędne. Niektórzy bibliści również pozostają nieusatysfakcjonowani. Przykładem jest komentarz do prawa pokarmowego w Biblii Paulistów: „Trudno jednoznacznie ustalić, dlaczego niektóre istoty żywe uznano za nieczyste. Możliwe, że kierowano się np. kryterium używania jakiegoś zwierzęcia przez pogan w ich kultach”<sup>4</sup> czy w *Katolickim komentarzu biblijnym*: „Klucz do odpowiedzi leży w zamierzchłej przeszłości i przypuszczalnie nie był znany nawet starożytnym redaktorom tekstu, którzy nie podają w swej klasyfikacji żadnych wskazówek”<sup>5</sup>. Podobnych konstatacji – że trudno wskazać reguły podziału zwierząt oraz że być może już dla redaktora Pięcioksięgu nie były one znane – spotkać można w literaturze biblijnej znacznie więcej.

Gdy brytyjska antropolog, Mary Douglas, opublikowała *Purity and Danger*<sup>6</sup> – książkę okrzykniętą swego czasu jedną z najbardziej

<sup>4</sup> Komentarz do Kpł 11 w tzw. Biblii Paulistów, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2008, s. 220n.

<sup>5</sup> R. J. F a l e y, *Księga Kapłańska*, w: R. E. M u r p h y, R. E. B r o w n, J. A. F i t z m y e r (red.), W. C h r o s t o w s k i (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 17, Warszawa 2001, s. 111.

<sup>6</sup> Wydana po raz pierwszy w 1966 r. i wiele razy wznawianą, przetłumaczoną na wiele języków; zob. M. D o u g l a s, *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, tłum. M. B u c h o l c, PIW, Warszawa 2007.

wpływowych publikacji XX w. – a następnie *Implicit Meanings* (Londyn 1975),<sup>7</sup> wydawało się, że sprawa kryterium podziału zwierząt została wyjaśniona. Autorka podeszła do zagadnienia świeżo, bez balastu spuścizny egzegetycznej, za to z doświadczeniem antropologa i etnografa, korzystając ze swych badań afrykańskich. Okazało się jednak, że jej teoria spotkała się ze słuszną krytyką, a sama autorka w późniejszych publikacjach wycofała się z niektórych ważnych twierdzeń, inne zaś korygowała (o tym dalej). Ciągłe więc stoimy przed otwartym problemem. W kolejnym artykule zasugeruję jego rozwiązanie. Spróbuję wykazać, że prawo czystości w Pięcioksięgu (Kpł 11–15) kieruje się przesłankami teologicznymi i metafizycznymi – a nie fizycznymi, biologicznymi, zdrowotnymi, moralnymi, higienicznymi czy dydaktycznymi – oraz że kodeksem czystości rządzi kosmologia, biblijna teologia stworzenia.

Przypatrzmy się dotychczasowym interpretacjom prawa pokarmowego Biblii. Prezentacja najbardziej popularnych i najpoważniejszych hipotez dotyczących powstania prawa pokarmowego nie będzie chronologiczna, gdyż byłoby to utrudnione ze względu na fakt, że wiele współczesnych interpretacji ma swoje odpowiedniki w starożytności i średniowieczu, a ich początki giną w mroku przeszłości. Uproszczone spojrzenie chronologiczne zaproponuję w podsumowaniu.

## Zdrowie i higiena

Jednym z najstarszych, a zarazem najpopularniejszych wyjaśnień przepisów pokarmowych jest hipoteza zdrowotna. Twierdzi się mianowicie, że w dawnych czasach pewne zwierzęta zostały uznane za szkodliwe dla zdrowia, a pewne zachowania za niehigieniczne, przez co oznaczono je jako nieczyste i wykluczono. Dla przestrzegających prawa pokarmowego są to aktualne także dziś reguły Bożej zdrowej diety mięsnej. Roland Clements pisze: „Mamy tutaj prosty i zrozumiały przewodnik odżywiania się i higieny osobistej”.<sup>8</sup> Roland Harrison wylicza różne organizmy pasożytnicze i robaki, które mogą być przenoszone przez wymienione w Biblii nieczyste zwierzęta, w tym

<sup>7</sup> T a ż, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Taylor & Francis, New York 2001<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> „What we have here is a simple and comprehensive guidebook to food and personal hygiene”; R. E. C l e m e n t s, *Leviticus*, Broadman Bible Commentary, t. 2, Marshall, Morgan and Scott, London 1971, s. 34.

świnie i ryby.<sup>9</sup> Paul House stwierdza: „Większość z tych reguł chroni ludzi przed ryzykami zdrowotnymi”.<sup>10</sup> Biblia Paulistów pisze o nieczystości świni: „Świnia m.in. budziła w ludziach odrazę i jej mięso w gorącym klimacie Palestyny uchodziło za niezdrowe”. Podobnie twierdzi Przemysław Dec.<sup>11</sup> Tak interpretowali prawo pokarmowe Majmonides i Ramban, a także na początku XX w. D. Schapiro i J. Döller.<sup>12</sup> Ten punkt widzenia przyjął też William Albright, określając prawo pokarmowe z Kpł 11 jako *hygienic laws* czy *hygienic regulations* i podsumowując je słowami: „In the case of hygienic regulations, it is perfectly obvious that their ultimate basis rests on the observed facts of contagion and infection”.<sup>13</sup>

Zwolennicy tego rozwiązania utrzymują, że hebrajskie przepisy dotyczące czystości były zasadami higieny, a rzeczy zakazane zagrażały zdrowiu. Powołują się przy tym na badanie toksykologiczne z lat 50. XX w., które miało wykazać, że istnieje większa nośność substancji toksycznych w mięsie zwierząt nieczystych w porównaniu do czystych.<sup>14</sup> Przytaczają argument, że lekarze – gdy jakiś pacjent ma nadciśnienie – nakazują odrzucenie z jadłospisu wieprzowiny, gdyż ona podnosi ciśnienie, albo że świnia ma robaki lub żywi się odpadami, przez co jest niezdrowa. Wymieniają też jako zdrowotny zakaz kontaktu z padliną i jedzenia zwierząt, które padły w sposób naturalny.<sup>15</sup> Twierdzą, że mięso przeżuwaczy jest lepszej jakości niż

<sup>9</sup> R. K. H a r r i s o n, *Leviticus*, Tyndale Old Testament Commentaries, t. 3, InterVarsity Press, Downers Grove 1980, s. 124-131, zwł. 126-127.

<sup>10</sup> P. R. H o u s e, *Old Testament Survey*, Broadman and Holman Academic, Nashville 2007<sup>2</sup>, s. 62.

<sup>11</sup> P. D e c, *Zwierzęta czyste i nieczyste – Biblijna lekcja religii – odc. 52*, online: <http://wideo.onet.pl/religia-zwierzeta-czyste-i-nieczyste-biblijna-lekcja-relig,7863,w.html> (dostęp: 2 IV 2014). Według niego, niektóre zwierzęta łatwiej przenoszą choroby zakaźne – to mogło dotyczyć w Izraelu świń – i to dlatego Żydzi nie jedzą wieprzowiny, a nie dlatego, że ma jakieś symboliczne, rytualnie obraźliwe znaczenie. To są, wg niego, późniejsze nałożenia religijne.

<sup>12</sup> Cyt. za: W. H. G i s p e n, *The Distinction between Clean and Unclean*, *Oudtestamentische Studiën* 5/1948, s. 193; J. M i l g r o m, *Ethics and Ritual. The Foundations of the Biblical Dietary Laws*, w: E. B. F i r m a g e i n. (red.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, s. 175.

<sup>13</sup> W. F. A l b r i g h t, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Doubleday & Company, Garden City 1968, s. 177-181 (tu: s. 180).

<sup>14</sup> D. I. M a c h t, *An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus 11 and Deuteronomy 14*, *Bulletin of the History of Medicine* 27/1953, s. 444-450, t e n z e, *A Scientific Appreciation of Leviticus 11 and Deuteronomy 14*, *Ministry* 26/1953, s. 26-28.

<sup>15</sup> Zawodową wiedzę kapłańską na temat nieczystości padliny podano w Kpł 11,32-38. Dotknięte sierwo zanieczyszcza nie tylko człowieka, ale także sprzęt domowy. Wyposażenie gospodarstwa dotknięte przez niezwywe zwierzęta (np. myszy) staje się nieczyste i niezdatne do

zwierząt, które są roślinożerne, ale nie przeżuwają.<sup>16</sup> Nieczyste zwierzęta, jak świnia, ptaki jedzące padlinę czy ryby żyjące w mule to gatunki, które przenoszą choroby.<sup>17</sup> Jak widać, najczęściej przywołuje się przykład świni i na nim często poprzestaje, choć Biblia wymienia dziesiątki różnych gatunków i grup zwierząt wykluczonych z diety.<sup>18</sup>

Ten pogląd podzielają zwłaszcza ci, którzy stosują się do biblijnego prawa pokarmowego: wierzący Żydzi oraz niektóre wspólnoty protestanckie. Dla przykładu, adwentyści podnoszą, że zwierzęta nieczyste zostały stworzone jako sprzątacze, zjadacze odpadków i nieczystości, w związku z czym są niezdrowe. Z kolei na stronie Israel.org można przeczytać: „Obecnie wielu Żydów uważa prawa kaszrutu za prymitywne regulacje zdrowotne (...). W rzeczywistości są to rozsądne reguły higieniczne, korzystne do stosowania w warunkach ciepłego klimatu, gdzie żywność szybko się psuje. Stosowanie tych reguł chroniło i chroni przed możliwością zatrucia pokarmowego”. To jest ten rodzaj egzegezy biblijnej, który zakłada, że Bóg podyktował w Biblii sekrety zdrowia i odpowiedniego sposobu odżywiania się.

---

użytku aż do wieczora. Musi być obmyte wodą. Naczynia gliniane muszą być rozbite, a ich zawartość wyrzucona. To brzmi jak przepisy higieniczne. Potrawy czy napoje przyrządzane w naczyniach przed spostrzeżeniem ich nieczystości nie mogą być spożywane (w. 34). Także piecze, piekarniki i Kuchenki z kamienia, cegły czy z gliny muszą być zniszczone (S. Łach: „przestawione”). Wyjątek stanowi zanieczyszczenie cystern czy zasiewów (w. 36n.) – najwidoczniej wymogi i przepisy czystości miały swe granice wyznaczone przez elementarne wymogi życia; potrzeba wody w krajach pustynnych i potrzeba zboża na zasiew gwarantowały przeżycie i dlatego ograniczały przepisy o nieczystości.

<sup>16</sup> J. M o s k a l a pisze: „The accent is put on the quality of their flesh in regard to human consumption. Thus an answer offers itself: flesh of the ruminants is of better quality for human consumption than those animals that are herbivores but do not ruminate. This self-evident reason underlines an aspect of health in the Pentateuchal dietary code”; t e n ż e, *The Laws of Clean and Unclean Animals of Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale*, Ph. D. dissertation; Adventist Theological Society Dissertation Series, t. 4, Adventist Theological Society Publications, Berrien Springs 1998, s. 329. Autor jest jednak umiarkowanym zwolennikiem hipotezy zdrowotnej, co do prawa pokarmowego Biblii, uważając ją co najwyżej za kryterium wtórne, drugorzędne.

<sup>17</sup> Te i inne uzasadnienia zdrowotno-higieniczne zob. szerzej: P. C. R a i g i e, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1976, s. 231; R. E. C l e m e n t s, *Leviticus*, s. 34; R. L. H a r r i s, *Leviticus*, The Expositor's Bible Commentary, t. 2, Zondervan, Grand Rapids 1990, s. 572; R. J. R u s h d o o n y, *The Institutes of Biblical Law*, The Craig Press, Nutley 1973, s. 298-301; S. I. M c M i l l e n, D. E. S t e r n, *None of these Diseases. The Bible's Health Secrets for the 21st Century*, Revell, Westwood 2000<sup>3</sup>.

<sup>18</sup> Zob. szerzej M. M a j e w s k i, *Zwierzęta czyste i nieczyste*, cz. I.

## Ocena hipotezy

Mimo popularności i dużej atrakcyjności wyjaśnienie higieniczno-zdrowotne napotyka wiele nieusuwalnych trudności. Wymienię kilka z nich:

1. Nie ma wystarczająco dużo naukowego materiału porównawczego, co do jakości mięsa z jagnięcia, kozy, bydła, drobiu, jelenia itd. z jednej strony, a mięsa świni, wielbłąda, osła, zebry, zająca, góralika itp. z drugiej strony – by stwierdzić wyższą jakość mięsa zwierząt czystych. Pojedyncze badanie, na które można się tu powołać, nie dowodzi powyższej tezy. Podobnie swego czasu wegetarianie usiłowali wykazać, że jedzenie jakiegokolwiek mięsa jest dla człowieka szkodliwe, powołując się na pojedyncze badania, co później zostało naukowo zweryfikowane negatywnie.

We współczesnej nauce, a tym bardziej w przekonaniach starożytnych, nie znajdziemy powodu, dla którego mięso wielbłądzie, osłe bądź królicze (obydwa są trefne, czyli z języka jidysz *treif* – „nieczyste”), miało by być mniej zdrowe niż np. wołowina. Arabowie od zawsze spożywali mięso wielbłąda, do dziś bywa tam przysmakiem, i nie ma żadnych wskazań, by było szkodliwe.<sup>19</sup> Przeciwnie, niektóre zwierzęta czyste stanowią takie samo lub większe zagrożenie dla zdrowia: przeżuwacze stają się gospodarzem dla wielu organizmów pasożytniczych,<sup>20</sup> wskazuje się na podwyższony poziom cholesterolu jaj kurzych, możliwość zatrucia salmonellą z niewłaściwie ugotowanego drobiu, możliwość powodowania raka przez spożycie wołowiny itp. – w zależności od badań, na jakie się powoła. Poza tym specjaliści od żywienia twierdzą, że to, co jest zdrowe w pewnych warunkach i klimacie, może być niezdrowe w innych, i odwrotnie.

Co do wieprzowiny, najczęściej w tym kontekście przywoływanej, jeśli zakłada się, że starożytny Izrael odkrył zagrożenie w postaci przenoszenia włośnicy, to dlaczego nie odkrył, że owe zagrożenie można bardzo łatwo wyeliminować przez dokładne ugotowanie? Dowody archeologiczne, zwłaszcza najnowsze, wskazują, że wieprzowina była podstawą diety starożytnych mieszkańców Kanaanu i jego

---

<sup>19</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, t. 3, Doubleday, New York 1991, s. 719.

<sup>20</sup> J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary, t. 4, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1992, s. 142.

sąsiadów.<sup>21</sup> W Nowym Testamencie pojawia się wzmianka o wielkim stadzie hodowlanym 2000 świń (Mk 5,11-13). Starożytny świat nie widział przeciwwskazań zdrowotnych w jedzeniu wieprzowiny.

2. Co ważniejsze jednak, taka interpretacja narażona jest na błąd hermeneutyczny. Zakłada się bowiem, że starożytny prawodawca miał wrażliwość i wiedzę medyczną na poziomie dzisiejszym lub przynajmniej takim, jakiego nie mógł posiadać<sup>22</sup> (inaczej trzeba by założyć, że był to proces mechanicznego dyktowania, czego w definicji natchnienia nie zakładają nawet fundamentaliści biblijni). Niektóre wyjaśnienia prawa pokarmowego przypisują autorom starożytnym współczesną wiedzę i wrażliwość higieniczną oraz ekologiczno-zdrowotną. Używa się w komentarzach słów takich jak „zakażenie”, „infekcja”, „higiena”, „bakterie”, „zdrowy tryb życia”, „ekologiczny” itp., które pochodzą ze współczesnego aparatu pojęciowego i zakładają świadomość, której starożytni autorzy po prostu nie mieli.<sup>23</sup> Jest to błąd anachronizmu. Takie podejście niesie zagrożenie zmuszania tekstów biblijnych do mówienia tego, co chcemy w nich widzieć, do zajęcia stanowiska we współczesnych debatach światopoglądowych. Tymczasem trzeba przypomnieć, że choroba była wówczas rozumiana bardziej jako kara od Boga niż wynik braku higieny.<sup>24</sup> Firmage

<sup>21</sup> Zob. np. *Nowe ustalenia polskich badaczek nt. hodowli świń na Bliskim Wschodzie*, Serwis PAP Nauka w Polsce z dn. 18 IX 2012 (dostęp: 23 V 2014): „Zaskoczeniem okazały się wyniki badań szczątków zwierzęcych znalezionych przez polskich archeologów na stanowisku Tell Arbid w północnej Syrii. Okazało się, że już w III tysiącleciu p.n.e. na masową skalę hodowano tam świnie. Wbrew wcześniejszym poglądom, okazało się, że ówczesni mieszkańcy północno-wschodniej Syrii na masową skalę spożywali wieprzowinę. Hodowla świń dorównywała hodowli kóz i owiec... Ze szczątków odkrytych w Tell Arbid wynika też, że świnie były w pełni udomowione”; zob. też R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l’Ancient Testament*, w: J. Hempel, L. Rost (red.), *Von Ugarit nach Qumran, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, Töpelmann, Berlin 1958, s. 250-265; J. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna 24, Vocatio, Warszawa 2005, s. 125, 191.

<sup>22</sup> Podobnie przypisywanie prawodawcy wiedzy z zakresu podziału zwierząt według naukowej morfologii okazuje się – jak wykazałem w poprzedniej części opracowania – mylne (np. błędne uznanie wielbłąda za zwierzę nieparzystokopytne czy zająca za przeżuwacza).

<sup>23</sup> Np. S. O. Ademiuk a pisze: „These regulations (Lev 11–15) contain aspects mandating proper care of the environment in order to prevent infection and the spread of existing disease. Although the primary aim was ritual cleanness, the concern for environmental hygiene makes an ecological interpretation of the text possible”; tenże, *An Ecological Interpretation of Leviticus 11–15 in an African (Nigerian) Context*, *Old Testament Essays* 22/2009, s. 525.

<sup>24</sup> B. A. Levine, *Leviticus. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1989, s. 75.

przytacza, choć w innym kontekście, ciekawy przykład: większość ludzi przyzna dziś, że jedzenie za pomocą własnych naczyń i sztuców jest efektem wzrostu świadomości higienicznej społeczeństwa końca XVIII i początku XIX w. Otóż nic bardziej mylnego.<sup>25</sup> Zatem, jeśli nawet stosunkowo niedawne procesy społeczne jesteśmy skłonni błędnie interpretować, opierając się na współczesnej wrażliwości higienicznej, to tym bardziej musimy być ostrożni, komentując w ten sposób zwyczaje biblijne.

3. Jeśli zasady zdrowotne kierowały dietą pokarmową, to po mięsie należałoby się spodziewać przepisów dotyczących „czystych” i „nieczystych” roślin, napojów, produktów przetworzonych i innych składników jadłospisu. Jeśli Bóg czy prawodawca chciałby wskazać, jakie jedzenie jest zdrowe, a jakie nie, jakie jest korzystne, a jakie szkodliwe, to dlaczego przepisy pokarmowe w ogóle nie wspominają o podstawowym składniku diety, jakim są rośliny? Przecież starożytni doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że pewne rośliny są niejadalne bądź trujące. W prawie nie ma jednak ani słowa o tych trujących, niezdrowych i szkodliwych, a z drugiej strony o leczniczych i przyjaznych dla zdrowia.<sup>26</sup> Idąc dalej, dlaczego nie mówi się, kiedy i jaka woda jest zdatna do picia? Jakie są podstawowe produkty żywnościowe i jak je łączyć? Jak powinniśmy jeść, by było racjonalnie, i – przede wszystkim – ile powinniśmy jeść w celu utrzymania prawidłowej diety? Można te pytania stawiać dalej: Jak nie wystawiać się na działanie promieni słonecznych? Jak stosować lub unikać mnóstwa rzeczy ważnych do utrzymania zdrowia? To jest ślepa uliczka. Prawodawca, ustalając prawo pokarmowe, nie jest zainteresowany ochroną kondycji fizycznej, właściwą dietą czy leczeniem – lecz rytuałem, świętością Izraela i teologią wybrania. Prawo o czystości zwierząt ma zupełnie inne podłoże, natomiast kwestię rozpoznawania prawidłowej diety Bóg pozostawił człowiekowi, dając mu rozum.

4. Gdyby przepisami kierowała zasada zdrowotna, to po spożyciu czy kontakcie z czymś niezdrowym potrzebny byłby lek, post i recepta na stosowne zachowanie. Tymczasem prawodawca przewidu-

<sup>25</sup> N. E l i a s, *A History of Manners*, New York 1976; cyt. za: E. F i r m a g e, *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, w: J. A. E m e r t o n (red.), *Studies in the Pentateuch*, E.J. Brill, Leiden 1990, s. 178.

<sup>26</sup> G. J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, New International Commentary on the Old Testament, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1979, s. 168. Prawo o jadalności roślin podano już w Rdz 1,29-30, w stwierdzeniu, które nadal obowiązuje, równoległe ze zgodą po potopie, aby jeść mięso zwierząt.

je w takich sytuacjach rytuał, a nie leczenie! Ma on polegać np. na wypraniu szat czy złożeniu ofiary. To prawodawca reguluje, ile czasu trwa nieczystość, a nie choroba (np. że nieczystość mija do wieczora). Rytuał *tohora* („oczyszczenia”) to nie lekarstwo, a prawo o *tuma* („nieczystości”) to nie poradnik medyczny.

5. W biblijnym prawodawstwie często spotykamy klauzule uzasadniające przepisy i motywujące do ich przestrzegania. W prawie pokarmowym nie ma jednak żadnego odwołania do reguł zdrowotnych, które przecież stanowiłyby doskonałą motywację do wypełnienia prawa. Przeciwnie, podane kryteria podziału zwierząt dotyczą sposobu poruszania się i zachowania – reguł, które nie mają związku ze zdrowiem. Stary Testament także w żadnym innym miejscu nie zdradza jakiegokolwiek świadomości, że zwierzęta nieczyste zagrażają zdrowiu, a przepisy o nieczystych mają związek z kondycją fizyczną.

6. Nie robi tego również Nowy Testament, całkowicie zarzucając przepisy o podziale zwierząt. Jeśli zdrowie i higiena były motywem przepisów pokarmowych, to dlaczego Jezus i pierwszy Kościół ich nie podjęli? Przeciwnie – zaakceptowali ich zniesienie, jak wiele innych praw rytualnych Starego Testamentu: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi” (Mt 15,11); „Tak uznał wszystkie potrawy za czyste” (Mk 7,19); „Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 11,10); „Nie należy nakładać ciężarów na pogan, nawracających się do Boga, lecz napisać im, aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi” (Dz 15,19n.). Przecież to, co było szkodliwe w czasach Starego Testamentu, było tak samo niebezpieczne w czasach wczesnego Kościoła.<sup>27</sup>

7. Inne narody wypracowały analogiczne prawodawstwo, uznając niektóre zwierzęta za *tame* („nieczyste”). Jednak rzadko ich taksonomia pokrywa się z biblijną. Gdyby zwierzęcym tabu rządziło prawo zdrowotne, zapewne ta mądrość życiowa stałaby się popularna i wspólna sąsiadującym narodom jako wyraz podzielanej starożytnej wiedzy praktycznej. Okazuje się jednak, że wykluczenia zwierzęce wyraźnie się od siebie różnią,<sup>28</sup> a gdzieniegdzie nie istnieją.

<sup>27</sup> T e n z e, *The Theology on Unclean Food*, *Evangelical Quarterly* 53/1981, s. 7; t e n z e, *Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law*, w: H. H. R o w d o n (red.), *Christ the Lord*, InterVarsity Press, Leicester 1982, s. 117.

<sup>28</sup> F. J. S i m o o n s, *Eat Not This Flesh. Food Avoidances in the Old World*, University of Wisconsin, Madison 1961, s. 37-42.

8. Sugestia, że w prawie o czystości decydowało zdrowie, nie sprawdza się w przypadku tak oczywistym, jak prawo o trądzie: człowieka z różnymi chorobami skóry uważano za „trędowatego” (nie w dzisiejszym medycznym znaczeniu tego terminu) i izolowano. Ale jeśli choroba rozwinęła się i pokryła całe ciało, człowieka tego paradoksalnie uznawano już za czystego: „Kapłan stwierdzi, że trąd okrywa całe ciało tamtego, w takim razie uzna go za czystego – cały stał się biały, a więc jest czysty” (Kpł 13,13). Gdyby prawem czystości rządziły przesłanki zdrowotne, nigdy człowiek cały trędowaty nie zostałby uznany za czystego=zdrowego. Kapłańskim pojęciem czystości rządzi zupełnie inne prawo, prawo całościowości. Klucz leży w kompletności lub konsekwencji zjawiska, w niepodzielności, niemieszaniu (a więc kategoriach stwórczych), a nie w samej chorobie. Pojęcie czystości ma inny wymiar niż zdrowotny, ma wymiar teologiczny.

Jeśli dzisiejszy komentator prawa o czystości tłumaczy wydalenie trędowatego z obozu względami ochrony zdrowia publicznego (bardzo częsta argumentacja), to musi również odpowiedzieć na pytanie, co z innymi chorobami zakaźnymi dobrze znanymi w starożytności. Dlaczego w prawodawstwie biblijnym są pominięte? To fakt trudny do wytłumaczenia, jeśli zakłada się, że higiena i zdrowie są źródłem całego prawa o czystości. Dodatkowo, nakaz obmycia się w rytualnej kąpieli dla osoby z chorobą skóry pojawia się dopiero po uzdrowieniu. Oczywiście, że gdyby były to regulacje zdrowotno-higieniczne, to obmycia powinny pojawić się przed lub w trakcie leczenia, a nie po jego zakończeniu. Itd.

9. Wreszcie sugerowanie, że w prawie czystości chodzi o zdrowie czy higienę, nie wyjaśnia bardzo wielu osobliwości tego ustawodawstwa. Na przykład co jest niehigienicznego lub niezdrowego w mieszanu bawelny i lnu przy produkcji tkanin? Co jest niehigienicznego w nawiedzeniu cmentarza? Dlaczego prawodawca jednej osobie zezwala, a innej (kapłan, arcykapłan, nazirejczyk) nie zezwala na kontakt z trupem? Gdyby charakter praw był natury higienicznej, dotyczyłyby wszystkich w takim samym stopniu.<sup>29</sup> Wszystkie te spostrzeżenia wykluczają hipotezę zdrowotną, jako regułę rządzącą kaszrutem pokarmowym w Biblii.

<sup>29</sup> Szerzej M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej. Materiały pozympozjalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice (w druku).

Podsumowując, warto zauważyć, że nasza współczesna mentalność potrzebuje łatwego i szybkiego, wyłącznie praktycznego, wyjaśnienia działań symbolicznych, nawet wbrew temu, co o symbolu mówią same teksty i sami autorzy. Na tę pokusę musimy być tu szczególnie wyczuleni.

### Naturalny wstręt i obrzydzenie do nieczystych

Marcin Luter był jednym z pierwszych, którzy wskazywali na naturalne obrzydzenie jako podłoże wykluczenia zwierząt w Torze.<sup>30</sup> Tę tezę podjął później Karl Wigand, uzasadniając na początku XX w., że powodem wykluczenia był wrodzony wstręt do pewnych gatunków zwierząt i niechęć do innych. Większość z wymienionych w prawie gatunków miała budzić taką naturalną odrazę, zwłaszcza podczas ich jedzenia.<sup>31</sup> W tym duchu interpretują prawo pokarmowe także John Barton Payne<sup>32</sup> czy po części wyżej cytowany przekład Biblii Paulistów: „Świnia m.in. budziła w ludziach odrazę”. W miastach świnie włożyły się zwykle z psami po ulicach, żywiąc się odpadami, co czyniło je odpychającymi. Odrażające zachowanie tych zwierząt stało się przysłowiem: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie poszarpały” (Mt 7,6). Wężę z kolei budzą odrazę zobrażoną w Rdz 3, podobnie małe gady i płazy oraz wszystkie gatunki pelzające brzuchu, oślizgłe i mające wiele nóg. Ryby bez płetw i łusek, np. węgorz czy morena, przypominają wężę i dlatego również są *tame* („nieczyste”) i *szekec* („obrzydliwe”). Gryzonie, takie jak myszy, wywołują niesmak, gdyż atakują i niszczą ludzkie zapasy ziarna.

<sup>30</sup> W komentarzu do Księgi Rodzaju M. Luter pisał: „Our nature loathes serpents, wolves, ravens, mice, and dormice, although somewhere you may find some nations who relish the flesh of these” (*Lectures on Genesis*, 135); cyt. za: F. J. S i m o n s, *Eat Not This Flesh*, s. 31.

<sup>31</sup> K. W i g a n d, *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren*, Archiv für Religionswissenschaft 17/1914, s. 413-436.

<sup>32</sup> J. B a r t o n P a y n e, *The Theology of the Older Testament*, Zondervan, Grand Rapids 1962, s. 370: „Snakes (Lev 11:42) and camels (Lev 11:4; Deut 14:7) and certain predatory or slimy or creeping animals may have been declared unclean because they awaken a natural aversion in the minds of people. With snakes, this aversion may go back to the curse of the fall (Gen 3:14-15)”.

W końcu większość wykluczonych ptaków to mięsożercy i nierzadko padlinożercy żywiący się ścierwem, co też musiało budzić odrazę.<sup>33</sup>

Identyfikacja ryb, a zwłaszcza bezłuskowców i bezpłetwoców, z węzami jest dobrze udokumentowana. W wielu częściach Afryki rozpowszechniona awersja do jedzenia ryb jest efektem takiej właśnie identyfikacji. „As a rule... it is said that the fish is not eaten because it is a snake, or is at least ‘closely related’ to the latter”.<sup>34</sup> W Mezopotamii *girītu*, czyli sum, był unikany najprawdopodobniej z tej samej przyczyny.<sup>35</sup> Akadyjski rdzeń *girītu* spokrewniony jest z rdzeniami arabskim i perskim, oznaczającymi „węzową rybę”.<sup>36</sup>

Wszystkie rojące się, występujące gromadnie, jako chmara małe stworzenia (określone w prawie jako *szerec*), jak i wszelkie robaki, ściśle związane z przeklętym „prochem ziemi” zostały wykluczone z diety – być może również z powodu naturalnego obrzydzenia i odpychającego wyglądu. Podobny efekt mogą budzić gady, jak jaszczurki, krokodyle czy żółwie.<sup>37</sup> Z kolei skorupiaki, jak krab, homar czy rak – jeśli były w ogóle brane pod uwagę przez prawodawcę<sup>38</sup> – to mogły być kojarzone z naziemnymi *szeraćim*, małymi wielonożnymi istotami (zob. Kpł 11,29), na zasadzie chodzenia po ziemi czy wyglądu. Odpychający wygląd był jeszcze bardziej prawdopodobny w przypadku krewetki.

### Ocena hipotezy

Kilka ważnych obserwacji świadczy przeciwko tej hipotezie.

1. Choć jej zwolennicy wyliczają po kilka atrakcyjnych przykładów zwierząt, które rzeczywiście budzą naturalny ludzki wstręt, to nie potrafią wytłumaczyć znacznie większej liczby pozostałych gatun-

<sup>33</sup> W. J. H o u s t o n, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOTSup 140, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, s. 189-191. Autor zauważa, że w wersji LXX 1Krl 21,19 i 22,38 ma: „ś w i n i e i psy wylizaly krew Nabota”; w wersji MT brakuje „świń”, co nie oznacza, że hebrajski *Forlage* dla LXX był ich pozbawiony.

<sup>34</sup> S. L a g e r c r a n t z, *Forbidden Fish*, *Orientalia Suecana* 2/1953, s. 7.

<sup>35</sup> A. S a l o n e n, *Die Fischerei im alten Mesopotamien*, Helsinki 1970, s. 185-187.

<sup>36</sup> Więcej przykładów utożsamiania ryb, zwł. bezłuskowych, z węzami zob. J. S c h e f t e l o w i t z, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, *Archiv für Religionswissenschaft* 14/1911, s. 1-53, 321-392; tu s. 358-360.

<sup>37</sup> Potwierdza to M. D o u g l a s, *Purity and Danger*, s. 56.

<sup>38</sup> Co do obecności krabów, krewetek i małż/omulków w wodach lądowych Palestyny zob. F. S. B o d e n h e i m e r, *Animal Life in Palestine. An introduction to the problems of animal ecology and zoogeography*, L. Mayer, Jerusalem 1935, s. 441, 442, 446.

ków nieczystych. Bo co wstrętnego jest w osle czy wielbłądzie, bardzo cenionych zwierzętach domowych, bliskich człowiekowi i używanych na co dzień? Albo w góralku czy zającu, które nie budzą żadnej naturalnej niechęci? Co odrażającego jest w ptakach drapieżnych, jak orzeł czy sokół, lub drapieżnych zwierzętach lądowych, jak tygrys, lew czy niedźwiedź? Raczej te zwierzęta, choć groźne, budzą naturalny zachwyt swą siłą i majestatem. I tak w Biblii są prezentowane i postrzegane. Z drugiej strony zwierzę uznane za *tahor* („czyste”), jak koza czy szarańcza, powinny budzić taką samą odrazę jak wymienione przykłady nieczystych (koza ze względu na swą wszystkożerność).<sup>39</sup> To nie kryterium wstrętu jest tu decydujące. Nawet, jeśli wykazałoby się rzeczywiste uprzedzenia w stosunku do kilku gatunków, to wciąż pozostaje duża grupa innych wykluczonych, gdzie nie da się tego wykazać.

2. Jasne, że nasze współczesne skłonności i upodobania z jednej strony, a wstręty i niechęci z drugiej, są bardzo niepewnymi przewodnikami w ocenie upodobań i niechęci starożytnych. Antropolodzy zaprzeczają, że istnieje uniwersalna lista tego, co jest odrażające. Na przykład Mary Douglas całkowicie odrzuca hipotezę wrodzonego wstrętu: „Teoria wrodzonych cech umysłu nakazuje psychologom poszukiwanie uniwersalnych kategorii głęboko zakorzenionych w ludzkiej psychice. (...) Jednak antropolodzy nie mogą popierać poglądów na temat istnienia uniwersalnego lęku przed węzami czy wstrętu do krwi lub brudu. Obrzydzenie i strach są wyuczone; znajdują swe miejsce w umyśle dzięki kulturze i należy je rozumieć za pomocą kulturowej, a nie psychologicznej teorii klasyfikacji i anomalii”.<sup>40</sup> Potwierdza to fakt, że tak chętnie wskazywane przez biblistów węże, jako zwierzęta budzące naturalny wstręt zobrazowany w Rdz 3, w niektórych kulturach są czczone, w innych kojarzone z płodnością lub odnową życia. W samej Biblii nie są jednoznacznie negatywne: np. epizod z wężem miedzianym na pustyni (Lb 21) czy słowa Jezusa: „Bądźcie roztropni jak węże” (Mt 10,16).

3. Jeśli zwolennicy hipotezy o naturalnym wstręcie podkreślają przypadki spontanicznej odrazy, to trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w prawie pokarmowym nie ma spontaniczności. Kapłański prawodawca tworzy przemyślany i spójny system. Nie ma tu miejsca na

<sup>39</sup> W. J. Houston, *Purity and Monotheism*, s. 76-78.

<sup>40</sup> M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Marek DREWIECKI, Kęty 2007, s. 24.

nieprzemysłane odruchy czy kierowanie się upodobaniami. To system prawa i porządku Bożego i to ta Boża perspektywa patrzenia brana jest pod uwagę w prawie Pięcioksięgu.

4. Hipoteza naturalnego i praktycznego uzasadnienia przepisów pokarmowych, jak obrzydzenia czy zdrowotna, narażona jest na fundamentalne zastrzeżenie wynikające z faktu, że kapłański prawodawca Tory kierował się względami innymi niż wynikające z praktyki życia. Gdyby prawem pokarmowym rządziło życiowe doświadczenie, nie pozwolono by sobie na marnotrawstwo wielkiej ilości dobrego mięsa, jak z wielbłąda, osła, świni czy konia, a więc mięsa najbardziej dostępnego, oraz mięsa zwierząt czystych, które jednak nie zostały rytualnie zabite, bo np. padły czy zabiło je inne zwierzę. Na obszarze tak spragnionym protein, jakim był Izrael, zmarnowanie mięsa było traktowane niemal jak przestępstwo. Mimo to, zakazywano jedzenia tak wielu dostępnych gatunków mięs. Zakazano całkowicie także spożywania padliny. Reguły podziału zwierząt jadalnych są pod tym względem bardzo a-praktyczne i a-ekonomiczne i muszą być motywowane znacznie głębszymi intuicjami niż fizyczna niechęć.

Oczywiście, byłoby drugą skrajnością twierdzenie, że w Torze nie ma przepisów o charakterze praktycznym (zob. np. te dotyczące kontaktu padliny ze zbożami czy wodą, Kpł 11,35-37). Jednak analizowane prawo pokarmowe co do istoty ma charakter bardzo niepraktyczny i uciążliwy. Odpowiedzi praktyczne wynikają z trochę inaczej zadanego pytania: nie pyta się, co jest istotą podziału zwierząt, ale dlaczego człowiek przestrzega diety takiej, a nie innej. Na przykład: Dlaczego Żydzi nie jedzą wieprzowiny? Zadaje się pytanie o powody i szuka praktycznych motywacji zachowywania prawa, a zatem podchodzi się do sprawy od strony człowieka: W czym to służy czy ma służyć człowiekowi? Prawodawcy Tory musimy zadać jednak inne pytanie: o przyczynę teologiczną takiego podziału, dlaczego Bóg żąda takiego właśnie podziału, co jest symbolicznie i teologicznie obrzydliwego w zwierzętach nieczystych.

Podsumowując, nie można z góry wykluczyć – jak czyni Douglas – że przed ułożeniem kapłańskich kryteriów pewne gatunki mogły być popularnie postrzegane jako odrażające i że pierwotna, instynktowna niechęć odgrywała tu jakąś rolę. Ale to nie ona leży u podłoża rozbudowanego kapłańskiego systemu tabuizacji zwierząt. Hipoteza ta nie ma też dziś wielu zwolenników.

## Używanie nieczystych w kulcie pogańskim

Kolejna rozpowszechniona hipoteza głosi, że biblijne kryterium podziału zwierząt było efektem wykorzystywania nieczystych lub ich wizerunków w kulcie pogańskim. Prawodawca biblijny określił pewne zwierzęta jako *tame*, gdyż były to albo zwierzęta składane w pogańskich ofiarach, albo zwierzęta-bożki czczone przez pogan. Biblia surowo zakazuje czci zwierząt (zob. Iz 66,3; Mdr 15,18; Rz 1,23-25). Izrael miał wystrzegać się kultów pogańskich i nie ulegać wpływowi narodów ościennych. Dlatego pojawiły się wykluczenia określonych gatunków z kultu oraz diety. Znow najczęściej pojawiającym się przykładem, nierzadko jedynym, jest świnia. Posłużmy się kolejnym raz cytatem z Biblii Paulistów: „Możliwe, że kierowano się np. kryterium używania jakiegoś zwierzęcia przez pogan w ich kultach. Odnosiłoby się to m.in. do świni, która była zwierzęciem ofiarnym wśród Hetytów, Greków, Rzymian, Chaldejczyków, Egipcjan. Księga Izajasza sugeruje, że w kananejskich kultach jedzono mięso wieprzowe, a nawet używano krwi wieprzowej (Iz 65,4; 66,3.17)”<sup>41</sup>

W ten sposób komentował przepisy pokarmowe już Orygenes (*Przeciw Celsusowi* IV, 93): „Dlatego u Mojżesza podziwiam przede wszystkim to, że znając różne gatunki zwierząt – nieważne, czy dowiedział się prawdy o nich i o spokrewnionych z nimi demonach od Boga, czy też odkrył ją samodzielnie dzięki rozwojowi swej mądrości – w rozprawie o zwierzętach stwierdził, że nieczystymi są te zwierzęta, które u Egipcjan i innych narodów uchodzą za wieszczce, czystymi zaś prawie wszystkie pozostałe”<sup>42</sup>. Ten pogląd przyjęli też Johannes Döllér,<sup>43</sup> Wiliam Smith,<sup>44</sup> Martin Noth,<sup>45</sup> Rudolf Meyer

<sup>41</sup> Komentarz do Kpł 11, Biblia Paulistów, s. 220n.

<sup>42</sup> Za: W. H. G i s p e n, *The Distinction between Clean and Unclean*, s. 193.

<sup>43</sup> J. D o l l e r, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Alttestamentliche Abhandlungen, t. 7, z. 2-3, Aschendorff, Münster 1917, s. 231-232.

<sup>44</sup> W. R o b e r s t o n S m i t h, *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, MacMillan Company, New York 1927, s. 269-310; 596-600; <https://archive.org/details/lecturesontherel028530mbp> (dostęp: 19 VII 2014).

<sup>45</sup> M. N o t h, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1940, s. 46-48 (tłum.: *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Fortress Press, Philadelphia 1966, s. 56-57); t e n z e, *Leviticus. A Commentary*, Old Testament Library, SCM Press, London 1965, s. 62.

i Friedrich Hauck<sup>46</sup> oraz częściowo Arie Noordtjij<sup>47</sup> i Antoni Tronina.<sup>48</sup> Stanisław Łach pisze w swym komentarzu do prawa pokarmowego z Kpł 11: „Podział na zwierzęta czyste i nieczyste ma za podstawę zewnętrzne cechy, czy też sposób ich życia, zachowania się. Nie trzeba jednak mniemać, że jedynie tu tkwi istotna podstawa podziału i klasyfikacji. Raczej tej istotnej różnicy należy szukać w kulcie. Czyste kultowo było to zwierzę, które można było składać w ofierze; nieczyste zaś – którego nie wolno było składać w ofierze. Konsekwentnie, jedno zwierzęta można było spożywać, innych nie. Nieczyste były zwierzęta, które uchodziły za święte w poza izraelskich kultach bałwochwalczych (czary, mantyka), czy które były związane z siłami przeciwnymi Bogu (chaos). Spożywanie takich zwierząt byłoby dla Izraelitów formą uczestniczenia w nielegalnych kultach (1Kor 10,28). Być może, że w późniejszych czasach nie zdawano sobie sprawy z tego powiązania zwierząt z kultem”<sup>49</sup>.

Na korzyść wyjaśnienia religijno-kultowego przemawiają trzy fakty. Po pierwsze, prawo pokarmowe jest związane z kultem, gdyż zaciągana nieczystość równa się zakazowi zbliżania się do JHWH w kulcie. Po drugie, oczyszczenie z zaciągniętej *tame* ma charakter rytuału. Po trzecie, istnieje pewna grupa nieczystych zwierząt (świni, pies itd.), które były używane w kulcie egipskim, kanańskim i innych kultach pogańskich, i mogło to być wiadome dla prawodawcy. Wieprza otaczano czcią w babilońskim kulcie boga Tammuza oraz egipskim kulcie boga Seta. W Babilonii składano ofiary ze świń; podobnie było w starożytnym Kanaanie, jak tego dowodzą liczne kości świńskie znalezione w Gezer.<sup>50</sup> Najwięcej informacji na temat ofiar ze

<sup>46</sup> G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 3, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1974, s. 416-434.

<sup>47</sup> A. Noordtjij, *Leviticus*, Bible Student's Commentary, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1982, s. 121-122.

<sup>48</sup> W swym komentarzu do Księgi Kapłańskiej A. Tronina pisze m.in.: „Arabowie składali wielbłądy w ofierze swym bóstwo – z tej racji Izraelici unikali spożywania tych zwierząt. (...) Zając w Izraelu uważany był za pokarm nieczysty, gdyż okoliczne narody zaliczały go nieraz do zwierząt świętych, a z części jego ciała spożywano amulety”; t e n ż e, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, t. 3, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2006, s. 180n. Autor dobiera różne hipotezy w celu wyjaśnienia przyczyny wykluczenia poszczególnych gatunków/grup zwierząt nieczystych. O takim podejściu zob. niżej.

<sup>49</sup> S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, PŚST II/1, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1970, s. 183. Tak samo o świni A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 181.

<sup>50</sup> R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine*, s. 250-265; F. J. Simoons, *Eat Not This Flesh*, s. 13-43; A. Jirku, *Leviticus 11, 29-33 im Lichte der Ugarit-Forschung*, Zeitschrift

świń pochodzi z Grecji i Rzymu, gdzie ofiarowywano je często w darze bogom podziemnego świata. Zatem, skoro w kulturach ościennych ubóstwiano pewne zwierzęta, a izraelskie prawo służyło oddzieleniu narodu świętego od pogaństwa, to pożądanymi, jadalnymi zwierzętami były te, które nie miały konotacji religijnych u innych narodów.

### Ocena hipotezy

1. Najpoważniejszą słabością tej hipotezy jest fakt, że poza pojedynczymi przykładami nie da się wskazać, że wykluczone w Torze zwierzęta nieczyste były używane w kulcie sąsiadujących z Izraelem narodów.<sup>51</sup> Pozostaje wielka liczba biblijnych zwierząt nieczystych, jak osioł, wielbłąd, większość dzikich zwierząt, ptaków, ryb, gadów i płazów, dla których nie da się udowodnić ich związku z kultem pogańskim.

Da się za to swobodnie wykazać coś przeciwnego: zwierzęta uznawane w Izraelu za czyste i będące podstawą jego diety oraz rytuału ofiar – jak byk, krowa, koza i baran – były czczone w egipskim kulcie i innych kulturach od zamierzczłych czasów, o czym prawodawca biblijnym z całą pewnością wiedział.<sup>52</sup> Ten fakt dyskwalifikuje tę hipotezę. Zwierzęta pospolicie używane w izraelskim kulcie JHWH, jak wspomniany byk, były czczone i składane w ofierze w Kanaanie.<sup>53</sup> Gdyby więc prawodawca kierował się kryterium religijnego wykluczenia zwierząt kojarzących się pogańsko, musiałby przede wszystkim wykluczyć byka, najczęściej ofiarowywanego w Kanaanie i czczonego w Egipcie, a także oznaczyć jako tabu zupełnie inny zestaw, niż zrobił to w Kpł 11. Jeśli kryterium było natury kultycznej, to powstaje pytanie: Dlaczego prawodawca Tory nie wymienia wśród nieczystych innych czczonych na Wschodzie zwierząt, jak choćby barana w Egipcie (bóg Chnum)? I odwrotnie: Dlaczego wymienia takie,

---

fur alttestamentliche Wissenschaft 84/1972, s. 348 – autor w tym jednostronicowym opracowaniu przedstawia się jako zwolennik omawianej właśnie hipotezy.

<sup>51</sup> W. K o r n f e l d, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, w: J. K i s s e r i n. (red.), *Wissenschaft im Dienste des Glaubens, Festschrift für Abt Dr. Hermann Peichl OSB*, Herder Verlag, Wien 1965, s. 11-27; t e n z e, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament, Kairos 7/1965*, s. 134-147 (tu s. 136); G. J. W e n h a m, *Book of Leviticus*, s. 167.

<sup>52</sup> J. R. P o r t e r, *Leviticus*, Cambridge University Press, London 1976, s. 84.

<sup>53</sup> J. M i l g r o m, *Ethics and Ritual*, s. 175; G. J. W e n h a m, *The Theology of Unclean Food*, s. 7.

które nie były ani ofiarami, ani obiektami czci? Kryterium obecności zwierząt w kultach pogańskich potraktowane poważnie nie pasuje do wykazu zwierząt nieczystych w Torze. W.F. Albright ocenia tę hipotezę jako *sheer nonsense*.<sup>54</sup> Jasne jest raczej to, że izraelski system ofiarniczy i kultyczny ma od strony formalnej wiele wspólnego z jego odpowiednikami u sąsiadów. Rozpowszechnione przekonania, że zwierzęta nieczyste miały związek z nieizraelskimi rytuałami religijnymi, nie da się obronić w świetle badań wykazujących, że praktyki ofiarnicze sąsiadów Izraela pozostają wielokrotnie uderzająco zbieżne z praktykami Izraelitów.

2. Co równie istotne, kryteria podziału zwierząt z Kpł 11 są innego charakteru. Nie wyliczają bowiem poszczególnych gatunków (poza ptakami) – co byłoby naturalne przy hipotezie wykluczenia konkretnych czczonych zwierząt – lecz podają cechę fizyczną, izolując z kultu i pokarmu całą grupę zwierząt podpadających pod kryterium anatomiczne. Taki sposób oznaczania tabuizuje znacznie więcej zwierząt, i inne gatunki niż te znane z obecności w kulcie pogańskim.

3. Jeśli chodzi o przywołany powyżej przykład świni, to raczej wyjątkowo była ona czczona. Częściej uważana była za szczególnie nieczystą.<sup>55</sup> W asyryjskiej literaturze mądrościowej ukazano ją za zwierzę pozbawione świętości i będące ohydą dla bogów; nazwano ją tutaj zwierzęciem bezbożnym, niepasującym do świątyni i budzącym odrazę.<sup>56</sup> W jednym ze starożytnych senników jedzenie wieprzowiny wymieniana się jako zły omen.<sup>57</sup> Niektóre rytuały Hetytów wymagały złożenia ofiary ze świni, ale J. Milgrom zauważył, że nie była ona składana na ołtarzu jako pokarm bóstwa, lecz przyjmowała nieczystość, a następnie była palona lub grzebana jako ofiara dla podziemnych bogów. W Mezopotamii świnia była składana w ofierze demonom.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 177-178.

<sup>55</sup> Szerzej F. J. Simoons, *Eat Not This Flesh*, s. 13-43.

<sup>56</sup> J. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavala, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 125, 191.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 125.

<sup>58</sup> Stosunek Izraelitów do świń widać wyraźnie w tekstach tzw. Trita-Izajasza: Iz 65,4 i 66,3.17. Niektórzy twierdzą, że pierwszy z nich świadczy o związku świni z kultem zmarłych (zob. M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze*, zwł. przyp. 44). Nie ulega wątpliwości, że dla Izraelitów świnia jest szczególnie nieczysta. Przypuszcza się, że mogła być jednym z pierwszych zwierząt zakazanych w zwyczaju i prawie Izraela.

Zatem jeśli Izrael miał się wyróżnić kultycznie przez prawo pokarmowe, to traktowanie świni akurat zbliża go do ościennych kultur. Poza tym okazuje się, że świnia podpada niemal pod każde kryterium – zdrowotne, naturalnego wstępu, kultyczne, a także kolejne kryteria, co osłabia moc dowodową tego przykładu.

4. W końcu trzeba zauważyć, że nigdzie w Pięcioksięgu ani w całym Starym Testamencie nie wskazuje się, że pogańskie kultury odgrywały jakąkolwiek rolę w selekcji mięsnej diety Izraela. Autorzy biblijni potępiają kultury pogańskie wprost i nie muszą uciekać się w tym celu do tworzenia dwuznacznych i zakamuflowanych systemów wykluczeń.

5. W mocy natomiast pozostaje twierdzenie, że prawo pokarmowe – jak i prawo o czystości w ogóle – ma charakter rytualny. Odróżnia Izraela od pogan zgodnie z zasadą świętości (będzie o tym jeszcze mowa). Ale nie jest ono zainteresowane wprost polemiką z kultem sąsiadów Izraela.

### Lekcja etyki i hipoteza Jacoba Milgroma

Według niektórych egzegetów, to nie w kryterium podziału leży sens prawa pokarmowego, ale w nauce etycznej, którą to prawo przynosi. Pan Bóg poczynił pewne rozróżnienia według sobie wiadomych reguł, by człowiek, podporządkowując się im, mógł uczyć się posłuszeństwa oraz samokontroli. Tak interpretował Kpł 11 już Talmud.<sup>59</sup> Wykluczenia mają służyć doskonaleniu w Izraelu cnoty panowania nad pożądliwościami, pierwszego kroku do świętości,<sup>60</sup> oraz innych cnót, jak odwaga. Temu aspektowi prawa pokarmowego poświęca swą książkę James M. Lebeau.<sup>61</sup> Ludzie muszą ćwiczyć się w tym, że nie mogą chcieć i mieć wszystkiego. Muszą być zdyscyplinowani, muszą kontrolować swój apetyt, a za nim inne sfery życia. Bóg ustanowił porządek i ustalił granice, które muszą być przestrzegane. Moskala pisze: „The biblical understanding of the dietary laws is linked with morality. It is a matter of choice and disassociation from sinful

<sup>59</sup> J. M i l g r o m, *Ethics and Ritual*, s. 175.

<sup>60</sup> Tak np. Epstein cytowany przez M. D o u g l a s, *Purity and Danger*, s. 44.

<sup>61</sup> J. M. L e b e a u, *The Jewish Dietary Laws. Sanctify Life*, United Synagogue of America (Dept. of Youth Activities) New York 1998<sup>3</sup>, zob. zvl. s. 26-90.

pagan practices”.<sup>62</sup> Na czoło wysuwają się tu kategorie świętości Izraela i bycia obrazem Boga.

Niektóre przepisy o czystości rzeczywiście robią wrażenie ogólnoludzkich wskazań etycznych.<sup>63</sup> Pozostawienie ciała straconego mężczyzny na drzewie na noc zanieczyszcza świętą ziemię (Pwt 21,23) – być może dlatego, że jest wyrazem niezdrowej mściwości czy dehumanizacji. Ci, którzy są zaangażowani w zabijanie na wojnie – nawet jeśli to była wojna święta, nakazana przez JHWH – stają się nieczyści i muszą poddać się rytuałowi oczyszczenia (Lb 31,19-24), potwierdzając niejako moralną skazę wojny i zabijania. Prawa o nieczystościach seksualnych zachęcają do samokontroli (np. zakaz zbliżania się do kobiety w czasie menstruacji) oraz piętnują nieuporządkowanie jak np. prostytutka.<sup>64</sup> Zdarza się, że grzech apostazji w Izraelu idzie w parze z jedzeniem (Wj 32,5-7), że jedzenie, idolatria i seks towarzyszą sobie (Lb 25,1-8; Wj 34,15-16). Możliwe jest, choć tekst tego nie wyraża, że drapieżne zwierzęta są nieczyste właśnie dlatego, że mają cechę, która zakazana jest u ludzi: niszczenie i mordowanie.<sup>65</sup> Z kolei zwierzęta czyste nie są ani mięsożercami, ani padlinożercami (wyjątek stanowią ryby). Ich dieta jest jarska i generalnie ich zachowanie jest bardziej pokojowe niż zwierząt, które polują.

Te skojarzenia praw o czystości z moralnością, z prawami etyki pojawiają się w interpretacji także innych przepisów Tory, a wzmacnia je naturalne przejście od czystości rytualnej, czystości kultycznej do czystości spotkania z Bogiem, czystości serca, czystości wewnętrznej.

Do hipotezy etycznej zaliczam rozwiązanie Jacoba Milgroma, niedawno zmarłego żydowskiego badacza Pięcioksięgu, który widział w przepisach pokarmowych naukę szacunku wobec życia, a więc aspekt moralny. Swe poglądy na temat prawa pokarmowego – interpretowanego jako ograniczenie zabójczego instynktu człowieka – wyraził w kilku miejscach, zaczynając od publikacji z 1963 r.<sup>66</sup> Milgrom

<sup>62</sup> J. Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals of Leviticus II*, s. 304.

<sup>63</sup> J. M. Sprinkle, *The Book of the Covenant. A Literary Approach*, JSOTSup 174, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, s. 176.

<sup>64</sup> G. J. Wenham, *Leviticus*, s. 222-225.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 184.

<sup>66</sup> J. Milgrom, *The Biblical Diet Laws as an Ethical System. Food and Faith*, Interpretation 17/1963, s. 288-301; t e n ż e, *Rationale for Cultic Law. The Case of Impurity*, Semeia 45/1989, s. 103-109; t e n ż e, *Ethics and Ritual*, s. 160-191; t e n ż e, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*; t e n ż e, *The Rationale for Biblical Impurity*

wyszedł od zakazu spożywania krwi po potopie (zob. Rdz 9,4), który kilkakrotnie jest uzasadniany właśnie ochroną życia: we krwi jest życie! (Rdz 9,4; Kpł 17,11-14; Pwt 12,23).<sup>67</sup> Prawodawca najszerzej rozwinął to uzasadnienie w Kpł 17,10-14, gdzie zakaz spożywania krwi został rozciągnięty także na *gerim* – „obcych”, „przybyszów”.<sup>68</sup> Wniosek jest jeden: „Ludzkość ma prawo do pokarmu, ale nie do życia” – „Mankind has a right to nourishment, not to life”.<sup>69</sup> Ten fundamentalny zakaz pokarmowy jest, według Milgroma, integralnie związany z podziałem zwierząt na czyste i nieczyste. To prawo pojawiło się później i również miało na celu nauczenie szacunku dla życia przez ograniczenie liczby gatunków możliwych do spożycia, ograniczenie dostępu do świata zwierząt. W artykule z 1963 r. egzegeta pisze: „The obvious goal of this Kashrut system of dietary laws – to tame the killer instinct of men – can be fully understood”.<sup>70</sup>

Tę opinię Milgrom rozwijał w kolejnych publikacjach, przede wszystkim w komentarzu do Księgi Kapłańskiej: Życie jest święte, a prawo pokarmowe potwierdza jego świętość. To prawo nie rozpoczyna się od Synaju, ale zasadza się na prawie noahickim przymierza między Bogiem a całą ludzkością, gdzie Bóg pozwolił jeść mięso, ale pozbawione krwi życia. Zasada świętości życia dotyczy zarówno życia ludzkiego, jak i zwierzęcego. W pewnym momencie Izrael otrzymuje dodatkowe restrykcje, co do mięsa: niektórych gatunków nie wolno mu jeść, co uzasadnione jest dążeniem do świętości – we wszystkich miejscach, w których pojawia się temat zakazanej żywności, elementem struktury nakazu/zakazu jest pojęcie „świętość” (*qodesz*; zob. Wj 22,30; Kpł 11,44-45; Kpł 20,26; Pwt 14,2.21). A w Biblii świętość pociąga za sobą *imitatio Dei*, naśladowanie Boga, aspekt etyczny (jak w Kpł 19,2 i 20,26). Milgrom uważa nawet, że prawo z Rdz 9,3-6 o niespożywaniu krwi jest ważniejsze niż Dekalog. Jest prawem rytualnym, które ma oczywistą podstawę etyczną.<sup>71</sup>

(Lev 12–15), Journal of the Ancient Near Eastern Society 22/1993, s. 89-111; t e n ż e, *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2004.

<sup>67</sup> Krew uchodzi w Biblii za siedlisko życia, w związku z czym wielokrotnie – także w Nowym Testamencie (Dz 15,29; 21,25) – powraca kategoriyczny zakaz jej spożywania, w samym Pięcioksięgu siedmiokrotnie: Kpł 3,17; 7,26-27; 17,11-14; 19,26; Pwt 12,16.23-25; 15,23.

<sup>68</sup> Szczegółowa analiza prawa z Kpł 17,10-14 zob. J. M i l g r o m, *Ethics and Ritual*, s. 162-169.

<sup>69</sup> T e n ż e, *Leviticus 1–16*, s. 713; t e n ż e, *Ethics and Ritual*, s. 169.

<sup>70</sup> T e n ż e, *The Biblical Diet Laws*, s. 288.

<sup>71</sup> T e n ż e, *Leviticus 1–16*, s. 733-735; t e n ż e, *Ethics and Ritual*, s. 160.

Zakaz jedzenia mięsa z krwią i zabijania niektórych zwierząt miał przypominać Izraelowi nie tylko o tym, że krew należy do Boga, ale o szacunku także wobec życia zwierząt. Człowiek mógł zabić zwierzę tylko w celu zjedzenia, tylko niektóre gatunki i tylko z zachowaniem określonych procedur.<sup>72</sup> Tylko przez boską zgodę może być odebrane życie, także to zwierzęce; boska zgoda jest wymagana do przelania jakiegokolwiek krwi – czy to ludzkiej, czy zwierzęcej. A to prowadzi do dalszych etycznych implikacji: jeśli cenne jest życie zwierzęcia, to o ile bardziej życie człowieka – i jakże silniej na tym tle wypada zakaz przelewania krwi ludzkiej.

Dla rabina-egzegety ograniczenia pokarmowe nie są apodyktycznym ograniczeniem w dostępie Izraelitów do królestwa zwierząt, lecz racjonalną lekcją etyki życia i szacunku wobec Dawcy tego życia. Milgrom twierdzi, że troska o humanitarne traktowanie zwierząt widoczna jest nawet w sposobie uboju. Izraelita miał zabić zwierzę w najmniej bolesny sposób: przecinając gardło.<sup>73</sup>

### Ocena hipotezy

1. Poważną słabością hipotezy etycznej jest ograniczenie obowiązywalności prawa pokarmowego wyłącznie do Izraela. Gdyby prawo to niosło ogólnoludzkie implikacje moralne, nie zostałyby okrojone tylko do narodu wybranego, gdyż Biblia adresuje obowiązki wynikające z moralności także do pogan, do wszystkich. Podobnie, nie zostałyby to prawo później zarzucone przez Jezusa i pierwszy Kościół, którzy podjęli wymagania etyczne Starego Testamentu, a nawet je sublimowali. O szabacie prawodawca wypowiada się w taki sposób: „Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty” (Pwt 5,14). Zatem nawet prawo, które ma wyróżnić Izraela – jak prawo o szabacie – jeśli należy do porządku etycznego, dotyczy nie tylko jego obywateli.

Prawo pokarmowe jest jednak innego charakteru. Dotyczy wyłącznie Izraela i nie jest związane z etyką: „Nie będziecie spożywać żadnej padliny. Dasz to do spożycia przychodniowi w twej miejscowości

<sup>72</sup> *Tamże*, s. 159-191.

<sup>73</sup> *Tenże*, *Leviticus 1–16*, s. 154-155.

albo sprzedasz obcemu, bo ty jesteś narodem świętym dla Pana, Boga twego” (Pwt 14,21). Gdyby miało ono charakter moralny, autor biblijny zachęcałby tu do bardzo wyrafinowanej postawy doprowadzenia do grzechu kogoś innego, celem zrekomensowania własnej straty finansowej. Isidor Grunfeld pyta słusznie: „If the Jewish dietary laws have such a beneficial influence on the moral and spiritual structure of man, why then were they confined in the Torah to the Jewish people only?”<sup>74</sup> Można by dopytać, dlaczego to prawo nie zostało podjęte przez chrześcijaństwo? Odpowiedź wydaje się oczywista. Istotą, najgłębszą treścią prawa pokarmowego nie jest nauka postępowania doskonalenie samokontroli – to może być co najwyżej efekt uboczny tego ustawodawstwa – a przestrzeganie go nie jest rozpatrywane w Biblii w kategoriach ćwiczenia się w cnocie. Elementy dydaktyczne są co najwyżej rezultatem przestrzegania prawa pokarmowego, a nie jego źródłem.

2. Teza Milgroma, że biblijne prawo pokarmowe jest systemem etycznym uczącym szacunku dla życia, jest nie do obronienia również z innego względu. Podstawową, zauważoną przez kilku badaczy, jej słabością jest fakt, że choć dopuszczona w diecie została pewna liczba gatunków, to jednak jest ona ograniczona. Prawo pokarmowe wcale więc nie limituje zabijania zwierząt, a wykluczenie pewnych gatunków nie jest krokiem w tym kierunku. Nie ma bowiem żadnych ograniczeń ilościowych co do zabijania i spożywania bydła domowego, dzicyzny, większości ryb i ptactwa. Przeciwnie: „Gdy Pan, Bóg twój, rozszerzy twe granice, jak ci przyrzekł, a ty powiesz sobie: Chcę jeść mięso, gdy zapragniesz jeść mięso, możesz jeść mięso d o w o l i. Jeśli daleko od ciebie będzie miejsce, które obrał Pan, Bóg twój, by tam umieścić swe imię, możesz zabijać z większego i z mniejszego bydła, które ci dał Pan, stosownie do mojego nakazu, i l e z e c h c e s z, i będziesz spożywał w obrębie swych murów d o w o l i” (Pwt 12,20-21). Zapewne ograniczenia ilościowe (choćby z powodów praktycznych) istniały, ale nie znajdziemy ich w prawie. Bardzo wątpliwe, by prawo z Kpł 11 (i Pwt 14) ograniczało w widoczny sposób ilość spożywanego mięsa, od kiedy wyeliminowanie pewnych gatunków można zrekomensować sobie np. większą

<sup>74</sup> I. Grunfeld, *The Jewish Dietary Laws. Dietary laws regarding plants and vegetables, with particular reference to the produce of the Holy Land*, Soncino Press, London 1972 (repr. 1982), s. 32.

hodowlą i ubojem dozwolonych.<sup>75</sup> Prawo to nie zniechęcało do masowego nawet zabijania zwierząt, czy to składanych w ofierze, czy hodowlanych, czy na polowaniu. Szacunku wobec życia uczyłoby znacznie lepiej ograniczenie ilościowe w zarzynaniu zwierząt, a nie jakościowe. Co więcej, wydaje się, że przepisy pokarmowe ograniczają minimum tego, co trzeba, a nie maksimum, jak chciałby Milgrom. Znacznie więcej jest gatunków jadalnych niż niejadalnych.

3. Jeśli prawodawca kapłański chciałby przez ograniczenie zabijania nauczyć szacunku dla życia, bardziej odpowiednie byłoby wskazanie chronionych gatunków jako „święte”, a nie jako „nieczyste” czy „obrzydliwe” – tak jak np. w Indiach krowa jest chroniona dzięki swemu statusowi zwierzęcia świętego. Przez określenia zabronionych gatunków w prawie pokarmowym jako *tame* („nieczyste”), *szekec* („kultycznie odrażające”, „wstrętne”) czy *to'ewa* („obrzydliwość”, „paskudztwo”) prawodawca zaprzeczałby swej własnej zasadzie, że życie takiego zwierzęcia jest wartością, jest święte w oczach Bożych.<sup>76</sup> Nawet padlina zwierząt czystych jest określana w prawie jako *tuma* („nieczystość”) i *szekec* („obrzydliwość”). Tak negatywna charakterystyka nie wydaje się sprzyjać wpajaniu szacunku do życia zwierząt. Jakże zdziwiłby się starożytny Izraelita, słysząc, że zakaz jedzenia wieprzowiny wynika z szacunku wobec świni i jej specjalnej ochrony.

4. Milgrom podkreśla, że głównym kryterium dla czworonogów są rozdzielone kopyta, a wynalazcy prawa pokarmowego byli zmuszeni dodać kolejne kryterium, przeżuwanie, w celu wyeliminowania świni. Jako „test decydujący” wskazuje cztery wymienione gatunki czworonogów anomalnych: wielbłąd, borsuk, zając i świnia. Zauważa, że spośród nich tylko świnia była nieprzeżuwaczem, dlatego dodatkowe kryterium i jej wykluczenie.<sup>77</sup> Obserwacja jest ciekawa, ale daleka od prawdy, gdyż np. nieczyste dzik i hipopotam również mają kopyta rozdzielone – a nie ma wątpliwości, że Izraelici znali te zwierzęta.<sup>78</sup> „Decydujący test” Milgroma okazuje się zatem nie tak decydujący,

<sup>75</sup> D. P. Wright, *Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws. A Response to Jacob Milgrom*, w: E. B. Firmage i in. (red.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, s. 197.

<sup>76</sup> W. J. Houston, *Purity and Monotheism*, s. 77; E. Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, s. 195, nota 24.

<sup>77</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 733.

<sup>78</sup> Hebrajczycy znali zwierzęta takie jak hipopotam (zob. np. szczegółowy jego opis w Hi 40,15-24) czy inne nie żyjące na ich terenie, gdyż Izrael leżał na linii szlaków wędrow-

odkąd rzeczywiste dane są bardziej złożone. Przede wszystkim nie można budować całej teorii na kilku wyjątkach, gdyż prawodawca w żadnym miejscu nie podał pełnej, wyczerpującej ich listy, przytoczone gatunki to jedynie istotne przykłady. Dlatego trzeba najpierw wyjaśnić pozytywnie cechy czystych zwierząt, by móc przejść do wyjątków.

5. Jeśli dla Milgroma zwierzęta nieczyste symbolizują śmierć, a czyste życie,<sup>79</sup> to nie jest to do końca logiczne, gdyż ograniczenie dostępu do zwierząt symbolizujących śmierć ma chronić życie, podczas gdy można zabijać i jeść zwierzęta, symbolizujące życie. Szacunek dla życia objawia się jeszcze większym ubożem zwierząt symbolizujących życie, od kiedy nie wolno zabijać zwierząt symbolizujących śmierć.<sup>80</sup> Taka logika i taka propozycja wydaje się nieuzasadniona. Znaczenie wykluczeń leży poza ograniczeniem dostępu do królestwa zwierząt.<sup>81</sup>

6. Wreszcie, to wyjaśnienie nadal nie odpowiada na pytanie, dlaczego jedne gatunki zostały napiętnowane, podczas, gdy inne nie. Dlaczego bardziej etyczne i ludzkie ma być zabicie osła od zabicia krowy?

### Hipoteza symboliczna i teoria Mary Douglas

Hipoteza symboliczna czy alegoryczna – wywodząca się z czasów jeszcze przedchrześcijańskich – wychodzi z założenia, że zachowania zwierząt w jakiś sposób są analogiczne do zachowania ludzkiego, odzwierciedlają to zachowanie, reprezentują cnoty lub występki. W związku z tym, za nieczyste są uważane te zwierzęta, które nie zachowują się w odpowiedni sposób. I odwrotnie, jeśli odzwierciedlają jakąś z ludzkich cnót, są czyste i jadalne. Na przykład już w starożytnym Liście Arysteasa (nr 153-154) – tym samym, który opowia-

---

nych i handlowych między Mezopotamią a Egiptem, dzięki czemu jego mieszkańcy stykali się z kulturą, także zoologią, tych terenów.

<sup>79</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, s. 733.

<sup>80</sup> W. J. Houston, *Towards an Integrated Reading of the Dietary Laws of Leviticus*, w: R. Rendtorff, R. A. Kugler (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Supplements to Vetus Testamentum, t. 93, E.J. Brill, Leiden 2003, s. 142-161.

<sup>81</sup> Szerzej nt. teorii Milgroma i jej słabych stron pisze jego uczeń, D. P. Wright, *Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws. A Response to Jacob Milgrom*, s. 193-198. Dla autora naczelnym celem prawa pokarmowego jest „to provide a means of making and maintaining Israel as a holy people, setting them apart from other nations” (s. 197).

da o początkach Septuaginty – czytamy, że zwierzęta-przeżuwacze są czyste, gdyż uczą ważnej umiejętności medytacji. Tak, jak przeżuwa się pokarm, tak ludzie winni przeżuwać myśl. Interpretację symboliczną rozpoczęła egzegeza rabiniczna w Misznie, za nią podążyli Arysteasz, Filon i niektórzy Ojcowie Kościoła. Podkreślano aspekty dydaktyczne, moralne, a nawet dogmatyczne w zaobserwowanych zachowaniach zwierzęcych. Te objaśnienia sprzyjały utrzymaniu w obowiązawalności przepisów pokarmowych. Dlatego Ojcowie Kościoła z czasem je zarzucili, widząc w nich jedynie prawa, które służyły Izraelowi do separacji od innych narodów.

Hipoteza symboliczna czy alegoryczna, jakkolwiek byłaby rozwijana, nie przyjęła się z tej prostej przyczyny, że każdy interpretator mógł dowolnie wyjaśniać zachowanie zwierząt i dowolnie je aplikować do zachowań ludzkich.<sup>82</sup> Była ona zbyt narażona na subiektywizm i arbitralność, dowolność interpretacyjną. Owszem, Biblia – zwłaszcza w swej części mądrościowej – stawia zwierzęta za przykład dobrego postępowania dla ludzi. Jednak wybiera do tego także zwierzęta nieczyste – jak mrówka (Prz 6,6), niedźwiedzica (Prz 17,12), orzeł (Pwt 32,9-12), a najczęściej lew – podczas, gdy czyste mogą służyć za przykład negatywny (zob. Ps 22,12-13; Dn 8,20-21). Jezus podaje przykład węża w kontekście pozytywnym: „Bądźcie więc roztropni jak węże” (Mt 10,16). A zatem zachowanie zwierząt nie ma nic wspólnego z prawem pokarmowym, prawem o czystości.

Hipoteza symboliczna została więc zarzucona. Jednakże w XX w. przekonująco podjęła ją Mary Douglas, brytyjska antropolog społeczna. Douglas skierowała badania nad kulturowym tabu na nowe tory. Zastosowała w badaniach nad prawami z Księgi Kapłańskiej tezę francuskiego filozofa i socjologa Emila Durkheima mówiącą, że zwyczaje i rytuały obecne w każdej społeczności odzwierciedlają wartości społeczne tej wspólnoty.<sup>83</sup> A skoro kategorie społeczne odciskają się na naturze, to także klasyfikacja zwierząt musi symbolizować system wartości danej społeczności. W *Purity and Danger* z 1966 r. Douglas zastosowała tę zasadę w interpretacji Kpł 11, wykorzystując pojęcie „brudu”.<sup>84</sup> Zauważyła, że „brud”, czyli biblijna „nieczystość”, jest terminem relatywnym oznaczającym coś, co jest „nie na miejscu”

<sup>82</sup> J. Milgrom, *Ethics and Ritual*, s. 176.

<sup>83</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, s. 49; t a ż, *Ukryte znaczenia*, s. 382.

<sup>84</sup> Autorka posługiwała się pojęciem *dirt* „brud” na oznaczenie synonimicznych: *impurity*, *polluted*, *unclean*, *defilement* czy *taboo*.

(*out of place*). Te same rzeczy mogą być w jednej sytuacji uznane za czyste (np. mięso zwierzęcia czystego) lub nieczyste (jeśli to mięso zawiera krew); człowiek może być czysty, a uznany za „brudnego” i odwrotnie, może pozostawać brudny, a uchodzić za czystego. Najważniejsza teza Douglas dotyczy klasyfikacji „brudu” jako czegoś, co nie znajduje się na swoim miejscu. Nieczystość jest zatem produktem ubocznym tego, co dana społeczność klasyfikuje jako porządek i ład. To, co jest uważane za normalne i definiowane jako „porządek” – jest czyste; wszystko inne, co jest „nieporządkiem” – jest nieczyste, w związku z czym tabuizowane i wypierane ze społeczności. Istota rozróżniania leży w poczuciu porządku, według którego dana wspólnota postrzega świat.<sup>85</sup>

Rozdział trzeci *Purity and Danger* autorka poświęciła *Obrzydliwościom Księgi Kapłańskiej (Abominations of Leviticus)*. Do rozważań o hebrajskim podziale zwierząt doszła przez analizę afrykańskiego plemienia Lele, mającego skomplikowane przepisy pokarmowe (Douglas w wielu tekstach i wystąpieniach odwołuje się do swych doświadczeń afrykańskich). Badaczka stwierdziła, że w Kpł 11 za nieczyste zostały uznane zwierzęta, „które są niedoskonałe w swojej klasie lub które sprowadzają ogólną strukturę świata do nieporządku, do chaosu”.<sup>86</sup> Tabuizowane jest to, co wyłamuje się z przyjętego systemu klasyfikacji według kategorii rozłączności (przestrzegania granic) i integralności (w stosunku do własnego środowiska). Można tę teorię nazwać teorią klasyfikacji: „Holiness requires that individuals shall conform to the class to which they belong... that different classes of things shall not be confused”.<sup>87</sup> Według autorki, od zwierząt oczekiwano, że będą miały cechę fizyczną właściwą dla ich indywidualnego środowiska, siedliska życia. Douglas zidentyfikowała, że najistotniejszą z tych cech jest sposób poruszania się. To dlatego od zwierząt lądowych oczekiwano, że będą chodzić na czterech nogach z kopytami (*de facto* rozszczepionymi kopytami, jedno z ważnych przeoczeń w teorii Douglas). Od ptaków oczekiwano, że będą miały dwa skrzydła do latania i dwie nogi do chodzenia. Od ryb oczekiwano, że będą miały płetwy i łuski do pływania (łuski jako narzędzie do pływania to kolejny słaby punkt jej teorii). Wszystkie zwierzęta łamiące te zasady i granice zostały wykluczone z diety Bożej (rytuału

<sup>85</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, s. 5.

<sup>86</sup> *Tamże*, s. 55.

<sup>87</sup> *Tamże*, s. 53.

ofiar) i ludzkiej. Zwierzęta pełzające zostały wykluczone ze względu na ich niezidentyfikowany, niejednoznaczny sposób poruszania się wskazany, zdaniem Douglas, przez czasownik *szarac* („roić się”) (tu Douglass myli pojęcia *szerec* i *remes*, określającego pełzanie), według niej to ani zwierzęta lądowe, ani powietrzne, ani wodne. Raczej należą do świata podziemnego i to je wyklucza.

Tak Douglas zreasumuje później swe wczesne badania: „In 1966 I tried the idea that the forbidden animals in Leviticus made sense as a cognitive ordering of the universe. They seemed to be very comparable to taboos in other parts of the world, a rational construction of nature, society and culture. The main argument of Purity and Danger was that taboo organizes consensus by attributing the dangers which regularly threaten to breaches of moral law. In the case of the forbidden animals in Leviticus I could not find this link with morals and social distinctions, but trusted that, as the idea was relatively new, further research by qualified biblical scholars would discover ways in which eating the animals could be used as accusations in the same way as breaking taboos”.<sup>88</sup> Wobec pojawiającej się krytyki Douglas w innej pozycji, przetłumaczonej na polski, stwierdziła: „Napisałam *Czystość i zmazę*, usiłując przełożyć spostrzeżenia poczynione w Afryce na sytuację w naszym społeczeństwie. Przyjaciele powiedzieli mi wówczas, że *Czystość i zmaza* jest książką skomplikowaną, intuicyjną i niedopracowaną. Mieli rację”.<sup>89</sup>

Douglas udoskonaliła i zreformowała swą argumentację, prezentując ją w *Implicit Meanings* z 1975 r. Stwierdza tam, że biblijna klasyfikacja „odrzuca stworzenia, które są anomalne w swojej grupie środowiskowej, czyli albo żyją między dwoma środowiskami (woda-ląd), albo mają zidentyfikowaną cechę z innej sfery niż ta, w której przebywają, lub też brak im istotnej cechy ze sfery własnego siedliska”.<sup>90</sup> Chociaż nie podano żadnych kryteriów w przypadku ptaków, Douglas niepewnie sugeruje, że jeśli znana by była dokładna identyfikacja hebrajskich nazw gatunków ptaków, to prawdopodobnie chodziłoby o ptaki, które potrafią nurkować i pływać, a przez to prze-

<sup>88</sup> T a ż, *The Forbidden Animals in Leviticus*, Journal of the Study of the Old Testament 59/1993, s. 6.

<sup>89</sup> T a ż, *Jak myślą instytucje*, tłum. O. S i a r a, PWN, Warszawa 2011, s. X.

<sup>90</sup> T a ż, *Implicit Meanings*, s. 266.

kraczać swoje siedlisko („niebo”, hebr. *rakija*).<sup>91</sup> Anomalność, czyli różnica, różność od ogólnego, generalnego typu, jest postrzegana jako defekt, ułomność.<sup>92</sup>

Do tej teorii klasyfikacyjnej dołączyła socjologiczną, Durkheimową: zwierzęta odzwierciedlają świat ludzki. „Kategoria, która oddziela pewnych ludzi od innych, oddziela także pewne zwierzęta od innych zwierząt”;<sup>93</sup> „sposób zorganizowania zwierząt lądowych w Księdze Kapłańskiej jest projekcją organizacji społeczeństwa ludzkiego”.<sup>94</sup> Ponieważ istnieje analogia między światem zwierząt a światem ludzi i ponieważ Izraelici są wezwani do bycia świętymi czy doskonałymi, to zwierzęta izraelskie, którymi się posługują w życiu i w kulcie również analogicznie powinny być wolne od defektów. Klasyfikacja zwierząt to środek wyrazu porządku społecznego i realizacji celu socjologicznego Izraela, jakim jest utrzymanie odrębności etnicznej, wydzielenie spośród innych narodów.<sup>95</sup>

Choć Douglas porzuciła pod wpływem krytyki pewne swe wcześniejsze idee, to kontynuowała badania nad literaturą kapłańską; zawarła je w pozycji *Leviticus as Literature*.<sup>96</sup> Nowa książka badaczki traktuje o duchowości żydowskiej na podstawie całej Księgi Kapłańskiej. Już na pierwszej stronie autorka wyraża nową opinię nt. prawa pokarmowego: „The main new feature of this interpretation is the attitude to animal life” – a zatem ostatecznie skłania się wyraźnie w kierunku hipotezy Milgroma. Potwierdzeniem tego są analizy w dalszej części książki, sprowadzające się do wniosku, że prawo pokarmowe ogranicza dostęp człowieka do świata zwierząt: niektórych zabijać mu nie wolno, inne tak, ale tylko w akcie obostrzonym restrykcjami. Słabości tej przecież nie nowej tezy jest wiele, niektóre z nich wykazałem powyżej.

## Ocena hipotezy

1. Hipoteza Douglas z *Purity and Danger* została przyjęta z dużym uznaniem jako nowatorska i całościowa próba ujęcia praw czystości

<sup>91</sup> T a ż, *Purity and Danger*, s. 57 i trochę bardziej przekonująco, t a ż, *Implicit Meanings*, s. 270.

<sup>92</sup> *Tamże*, s. 269.

<sup>93</sup> T a ż, *Ukryte znaczenia*, s. 354.

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 440.

<sup>95</sup> T a ż, *Implicit Meanings*, s. 271.

<sup>96</sup> T a ż, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 2001.

w Księdze Kapłańskiej.<sup>97</sup> Jednakże po pewnym czasie podniesiono głosy krytyki, zwłaszcza co do głównego kryterium wyznaczonego przez Douglas – sposobu poruszania się charakterystycznego dla własnego środowiska. Robert Alter wskazał przykład kurczaka i kaczki, zwierząt uważanych za czyste, które jednak nie mieszczą się w określonym przez Douglas systemie klasyfikacji – kurczak bowiem ma skrzydła, ale nie lata, a kaczka ma skrzydła, ale żyje głównie na wodzie.<sup>98</sup> Kryterium właściwych środków lokomocji do oznaczenia zwierząt czystych w tym przypadku zawodzi.

2. Co do wymienionych gatunków ptaków, Douglas poddała się ze względu na brak kryterium anatomicznego. Stwierdziła jedynie dosyć ryzykownie, że gdyby identyfikacja wszystkich gatunków ptaków wymienionych w Kpł 11 była pewna, to można by potwierdzić, że wszystkie z nich miały zdolność nurkowania i pływania, a zatem łamanie granic własnego środowiska (powietrzno-ładowego) lub były anomalne, jak nietoperz. Przypuszczenie o nurkowaniu większości nieczystych latających jest z gruntu niewiarygodne. Izraelici, choć mieli dostęp do morza, żyli głównie na lądzie, byli „szczurami lądowymi”, i zapewne większość gatunków ptaków, które znali również były ptakami lądowymi. Poza tym, nawet ptaki, które nurkują i pływają, wciąż mają skrzydła, za pomocą których poruszają się i latają, a właśnie skrzydła to jest ich główny środek lokomocji. Nie ma w ich skrzydłach czegoś, co można by uznać za anomalne. W przeciwieństwie do ryb, które tylko pływają oraz zwierząt lądowych, które żyją tylko na lądzie – wszystkie ptaki opanowały przynajmniej dwa sposoby poruszania się: chodzenie i latanie. Zatem skoro dwa sposoby ruchu miałyby być normalne, to dłaczego trzy byłyby już anomalne? To, że niektóre ptaki dodatkowo nurkują nie różni się od tego, że dodatkowo chodzą – bo najpierw latają. Innymi słowy, jeśli kryterium dla ptaków było, jak w innych przypadkach, przekraczanie swego siedliska życia, to wszystkie ptaki powinny być uznane za nieczyste. Tak więc ani ich sposób poruszania się, ani ich łączenie różnych środowisk życia nie jest i nie może być cechą wykluczającą.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> G. J. W e n h a m, *Book of Leviticus*, s. 168-71; t e n z e, *The Theology of Unclean Food*, s. 9-11; J. R. P o r t e r, *Leviticus*, s. 84; J. G. G a m m i e, *Holiness in Israel*, Overtures to Biblical Theology, Fortress Press, Minneapolis 1989, s. 10-11.

<sup>98</sup> R. A l t e r, *A New Theory of Kashrut*, Commentary 68/1979, s. 49.

<sup>99</sup> W ostatnich publikacjach Douglas sugerowała różne inne cechy kojarzone z nieczystością jako wykluczające dla ptaków – konsekwentnie ignorując szeroko przyjmowane i najlepiej uzasadnione stanowisko o wykluczeniu latających drapieżników (o tym poniżej).

3. Jeśli chodzi o ryby, to o ile posiadanie płetw zgadzałoby się z hipotezą Douglasa o kluczowym czynniku lokomocji, o tyle dodanie drugiego kryterium (łuski) nie ma związku ze sposobem poruszania się. Podobnie jest w przypadku zwierząt lądowych. Jeśli kopyto ma związek z poruszaniem się po ziemi, to drugie kryterium – przeżuwanie – już nie. Co więcej, Douglas nie wyjaśnia, dlaczego akurat rozdwojone kopyto prawodawca uważa za normę. Przecież rozszczep nie ma *de facto* wpływu na sposób poruszania się po ziemi. Dlaczego np. końskie kopyto miałoby być gorsze w poruszaniu się niż kopyto jelenia? Nie wydaje się więc, by to kryterium lokomocji było rozstrzygające, zbyt wiele jest danych niepasujących do tej tezy i wynikających z jakichś innych przesłanek. Jednak analizy Douglasa zdają się miejscami nieczułe na dane biblijne.

4. Nie jest też tak że *szeraćim* („rojące się”) są automatycznie wykluczone, ponieważ się „roją”. Na przykład Kpł 11,10 spośród wszystkich „rojących się w wodzie” wyklucza tylko te bez płetw i łusek. Autor kapłański już w opisie stworzenia świata określa wszystko, co żyje w wodzie jako *szeraćim*: „Niechaj się zaroją wody od roju istot żywych” (Rdz 1,20); „Tak stworzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe, którymi zaroiliły się wody” (Rdz 1,21). Tego samego czasownika (*szarać*) używa autor kapłański w stosunku do ludzi: „Wy zaś bądźcie płodni [*peru*] i mnożcie się [*rewu*]; zalu dnie ziemię [*szircu*] i miejcie nad nią władzę” (Rdz 9,7). Nie jest więc możliwe, że „rojenie się” gryzoni wyklucza je ze względu na samą czynność. W dodatku czasownik *szarać* wcale nie oznacza „nieokreślonego poruszania się”, jak sugeruje badaczka. Raczej chodzi o życie w dużej gromadzie, jak pszczoły czy mrówki.

5. Są także inne ważne niedociągnięcia w wyjaśnieniach brytyjskiej antropolog. Autorka błędnie twierdzi, że już sam kontakt ze zwierzęciem nieczystym zanieczyszcza.<sup>100</sup> Prawda jest taka, że nieczyste zwierzęta, gdy żyją, nie są *szekeć* („obrzydlive”) ani nie przenoszą nieczystości. Żadne z nich nie jest *aw hattuma* – takim nośnikiem miazmatu, który przekazuje nieczystość przez samą styczność. Gdyby tak było, każdy kontakt z osłem czy koniem powodowałby wykluczenie i potrzebę puryfikacji. W rzeczywistości jedynie zje-

<sup>100</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, s. 56; t a ż, *Implicit Meanings*, s. 266; t a ż, *Ukryte znaczenia*, s. 354.

dzenie mięsa nieczystych lub kontakt z ich padliną mają znaczenie dla kapłańskiego prawodawcy, wykluczają z kultycznej społeczności ludu świętego.

6. Douglas, zwłaszcza we wcześniejszych publikacjach, popełnia inne jeszcze omyłki i opuszczenia. Na przykład, badaczka zauważa, że nieczyste jest zwierzę chodzące na „łapach” (*kaf*), czyli takie, które nie ma kopyta (Kpł 11,27). Tekst z popularnym hebrajskim słowem *kaf*, które najczęściej w Biblii oznacza „dłoń” (a z dopełnieniem *regel* – „stopa”), sugerowałby coś na kształt chodzenia „na rękach”, „na dłoniach”, a więc coś odwróconego, nienormalnego. Według Douglas,<sup>101</sup> o nieczystość tych zwierząt decyduje właśnie odwrócenie normalnego porządku rzeczy (*a perversion of the normal order*). Ale język hebrajski wyklucza tę propozycję. *Kaf* to nie jest tylko określenie dłoni, ale w ogóle kończyny; u zwierzęcia oznacza „łapę”. Raczej chodzi o to, że łapa ma pazury, które służą nie tyle do przemieszczania się, poruszania się (jak kopyto), ale do zabijania i rozrywania pożywienia (o tym dalej).

7. Kolejną słabością teorii Douglas jest fakt, że jest znacznie więcej fenomenów otaczających Hebrajczyków, które są „nie na miejscu”. Dlaczego więc tylko nieliczne z nich są wykluczone i napiętnowane? W moim uzasadnieniu, które podejmie ten wątek teorii Douglas okaże się, że rzeczy *out of place* („nie na miejscu”) zanieczyszczają i są niebezpieczne tylko wtedy, gdy grożą osiągnięciem dostępu do ludzkiego ciała.

8. Wreszcie, Douglas nie bierze pod uwagę użycia w klasyfikacji terminologii morfologicznej jako podstawy systemu klasyfikacji. Autorka nie uwzględnia faktu wykorzystania cech anatomicznych zwierząt, a nie ulega wątpliwości, że system oparty jest na zewnętrznych cechach morfologicznych, cechach budowy ich ciała. Otwarte pozostaje pytanie, dlaczego takie, a nie inne cechy budowy wykluczają z diety i z konieczności czynią „czymś odrażającym”. Dlaczego anomalne (by posłużyć się pojęciem Douglas) od razu, z góry wyklucza, *ipso facto* czyni nieczystym i odrażającym? Douglas, owszem, odpowiada, że „anomalne nie pasuje, nie odpowiada do ołtarza i stołu”. Ale w pewnych społecznościach anomalne nie zawsze jest traktowane jako „nieczyste”. Przeciwnie, czasem anomalne jest uważane

<sup>101</sup> T a ż, *Purity and Danger*, s. 56; t a ż, *Ukryte znaczenia*, s. 353.

za źródło błogosławieństwa (np. czterolistna koniczyna) i szczególnie przeznaczone do ołtarza.<sup>102</sup>

Od czasu, gdy Mary Douglas uwolniła dyskusję nad prawem pokarmowym od rozwiązań cząstkowych, proponując kolejne holistyczne koncepcje, rozważania tego tematu nie mogą się obyć bez jej udziału. Co ciekawe, badaczka ciągle chyba lepiej znana jest ze swoich pierwszych nowatorskich postulatów, które objawiły ją jako czujnego obserwatora złożonego świata ludzkich zachowań rytualnych niż z późniejszych modyfikacji swych hipotez. Na przykład teoria rozłączności i integralności ciągle rzuca światło na przepisy z Kpł 11, choć nie wyjaśnia ich do końca. W kolejnej publikacji, gdzie prezentuję własną hipotezę, wykażę, że w wyjaśnieniu prawa pokarmowego dużą pomocą będzie jej teoria klasyfikacji oraz rozważania o granicy i tego, co jest *out of place*. Jednak jej koncepcja antropologiczna musi być wyprowadzona z bezproduktywnego kręgu klasyfikacyjnego czy socjologicznego, a wprowadzona na tor kosmologiczny i kreacionistyczny według idei zawartych w Rdz 1.

### Analogia diety człowieka i Boga

Jedna z nowszych – i dla niektórych najbardziej obiecujących<sup>103</sup> – hipotez głosi, że jadłospis Izraelitów wzorowany był na „jadłospisie” Bożym, tj. jeśli dane zwierzę nie nadawało się na ofiarę dla Boga, nie było również odpowiednie do spożycia przez ludzi. To, co nie jest odpowiednie dla stołu Bożego, nie jest właściwe także dla stołu człowieka.

Jednym z głównych orędowników tej hipotezy jest Edwin Firmage.<sup>104</sup> Egzegeta wychodzi od zasadniczej różnicy między prawem pokarmowym z Kpł 11, a innymi przepisami o czystości zawartymi w Kpł 12–15, Lb 19 i pozostałych pomniejszych fragmentach. Mimo że prawo pokarmowe stanowi część *Kodeksu Czystości*, wyróżnia się. W systemie Tory czystość definiuje się po prostu jako brak sytuacji nieczystych, brak obecności nieczystości. Sama czystość nie ma zatem pozytywnego ani moralnego statusu, nie nadaje osobie „czystej” specjalnej renomy, mocy czy rangi. Jest wymaganym stanem do sta-

<sup>102</sup> E. Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, s. 181-182.

<sup>103</sup> Tak J. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 125, 191.

<sup>104</sup> E. Firmage, *The Biblical Dietary Laws*.

tusu „świętości”, ale może też charakteryzować świat *profanum*, być cechą rzeczy świeckich czy pogańskich. Każda osoba czy rzecz może być czysta, każdy człowiek jest też od czasu do czasu nieczysty (pogrzyb, seks, poród itd.), nawet kapłan. Jednak w przypadku prawa pokarmowego czystość nie jest czymś naturalnym, lecz wypracowanym przez zachowywanie restrykcyjnej diety. W tym przypadku nie jest już owa czystość po prostu brakiem nieczystości, ale jest stanem pozytywnym, wypracowanym przez samokontrolę, jest wprowadzeniem kategorii świętości do życia Izraela, jest *imitatio Dei*. Podczas gdy nie jest zabronione zaciąganie nieczystości opisanych w Kpł 12–15, tu przeciwnie, osiągnięcie stanu czystości jest celem i wartością, jest cnotą. Nie jest przecież potępiany ani seks, ani zbliżanie się do zmarłego, ani stan menstruacji czy połogu, a przecież wszystkie te czynności sprowadzają nieczystość. Nie jest grzechem zaciągnąć nieczystość czy być nieczystym według prawa z Kpł 12–15, Lb 19 itd. Inaczej jest w przypadku prawa pokarmowego. Tylko w Kpł 11 zaciągnięcie nieczystości jest czymś złym w sensie moralnym.

Firmage sugeruje zatem, że biblijne prawo pokarmowe nie zasadza się na starych koncepcjach miazmatów (nieczystości), ale na samoświadomym wysiłku środowiska kapłańskiego, by izraelski dogmat teologiczny o świętości ludu przenieść do praktyki życia. Tak, aby Izrael był święty, a nie tylko czysty w sensie technicznym (wolny od nieczystości).<sup>105</sup> To prowadzi go do wniosku, że czyste zwierzęta z Kpł 11 bazują na analogii ze zwierzętami ofiarnymi. Jest to analogia diet lub analogia stołów:<sup>106</sup> „analogy between two diets, God’s and man’s”.<sup>107</sup> Ofiary jako „pożywienie” Boga stały się modelem żywienia człowieka. Na pytanie, dlaczego zakaz dotyczy tylko jedzenia, a nie np. dotykania, kontaktu, wykorzystywania zwierząt nieczystych, Firmage odpowiada, że chodzi właśnie o analogię diet człowieka i Boga. Egzegeta twierdzi, że ponieważ nie wszystkie zwierzęta zostały dopuszczone do ołtarza, jako ofiara, to nie wszystkie też są ja-

<sup>105</sup> *Tamże*, s. 182-184.

<sup>106</sup> Ołtarz jako stół JHWH, a ofiara jako Jego żywienie jest jednym z antropomorfizmów biblijnych, np. Ezechiel nazwie ołtarz „stołem, który stoi przed Jahwe” (Ez 41,22; Ez 44,16). Ten sam prorok w stosunku do ofiar używa takich określeń, jak „Moje żywienie” (44,7), „ofiarować Mi tłuszcz i krew” (Ez 44,15); szerzej na ten temat zob. R. K a s h e r, *Anthropomorphism, Holiness and Cult. A New Look at Ezekiel 40-48*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110/1998, s. 193n. Stołem jest również nazwany ołtarz ofiarny w Ml 1,7-8.12 i 1Kor 10,21.

<sup>107</sup> E. F i r m a g e, *The Biblical Dietary Laws*, s. 184.

dalne dla człowieka. To tłumaczyłoby też, dlaczego nie wzięto pod uwagę roślin – nie ma ich w rytuale „pożywienia” dla Boga, rytuale ofiarniczym.

Tę tezę zaakceptował i rozwijał Walter Houston w swej monografii.<sup>108</sup> Przyjął tam stanowisko Firmage’a: „The systematic classification of animals as clean and unclean for food developed at the sanctuaries (Jerusalem is not the only example) as a measure to ensure the purity of the worshipers, and was therefore naturally based on those animals that were acceptable for sacrifice”.<sup>109</sup> Egzegeta, biorąc za podstawę gatunki zwierząt, które były ofiarowywane na ołtarzu dla Boga, przypuszcza, że w analogicznym do niego prawie pokarmowym chodzi o te, od których zależała żywotność wspólnoty Izraelitów – preferowano zwierzęta, od których płodności zależała wspólnota. Złożenie ich w ofierze miało zapewnić zdrowie i płodność dla całego stada. Ta sama sytuacja dotyczy zbóż i upraw: składano w ofierze, te które uważano za najważniejsze dla wspólnoty.

### Ocena hipotezy

Podejście zaprezentowane wyżej rodzi przynajmniej kilka nierozwiązanych problemów.

1. Co ze zwierzętami, które na pewno nie nadawały się na ofiarę i nigdy nie były ofiarowywane Bogu, a mimo to zostały dopuszczone do jedzenia? Chodzi tu np. o szarańczę, całą grupę czystych ryb, wielką grupę czystych ptaków, znaczną grupę czystych dzikich zwierząt, których nigdy nie składano w ofierze, a jednak spożywano (jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, bawół i kozica, zob. Pwt 14,5). Pojawia się zatem ten sam problem, co przy innych rozwiązaniach: hipoteza wyjaśnia pewne przypadki, ale inne pozostawia niewyjaśnione. Grupa przypadków niewyjaśnionych jest zbyt duża, by móc tę interpretację uogólnić.

2. Hipoteza sprawdza się jako tako w przypadku zwierząt lądowych, jednak już w przypadku ryb czy ptaków nie: nie ma takiego modelu świątyni i kultu w Izraelu, który obligowałby kapłanów do wykluczenia jakichkolwiek ryb czy ptaków z diety. Dlaczego więc to uczyniono? Firmage zauważa tę słabość hipotezy i sugeruje, że wykluczenie ryb nastąpiło na zasadzie skojarzenia ze zwierzętami na-

<sup>108</sup> W. J. Houston, *Purity and Monotheism*.

<sup>109</sup> *Tamże*, s. 123.

ziemnymi i warunkami wykluczenia w Kpł 11,3 (rozdzielenie kopyt i przeżuwanie). Teza ta jest nieprzekonująca nawet dla samego autora, który ucieka się do sugestii, że dodanie ryb i ptaków mogło być późniejszym, drugorzędnym, rozwinięciem prawa pokarmowego.<sup>110</sup>

3. Z ptaków były ofiarowywane tylko gołębie i synagorlice – dlaczego zatem inne gatunki także dopuszczono do diety człowieka? Firmage, zauważając to, stwierdza: „While man’s diet included those animals regularly given to the deity, man nevertheless enjoyed a greater variety of meats than the deity”,<sup>111</sup> przez co niejako sam zaprzecza swą hipotezę o równości stołów i analogiczności diet człowieka i Boga.

4. Paradygmat ofiarniczy Firmage’a nie wyjaśnia też, dlaczego Izrael nie ograniczył swojej warzywnej diety do ziarna, wina i oliwy – jedynych produktów mięsnych składanych na ołtarzu.

5. Trudność innego rodzaju w przyjęciu hipotezy analogii diet wynika z faktu, że tak naprawdę niewiele ona wyjaśnia. Pozostawia bowiem nasze główne pytanie – dlaczego pewne gatunki wykluczono z diety – bez odpowiedzi. Bo jeśli nawet przyjmujemy taką interpretację prawa pokarmowego, to i tak musimy pytać dalej: Jakie są kryteria dopuszczenia zwierzęcia do rytuału ofiarniczego dla Boga? Dlaczego pewne są wykluczone z tego rytuału? Problem więc został przesunięty na płaszczyznę równoległą, ale nie rozwiązany. Nawet gdybyśmy zaakceptowali koncepcję Firmage’a, to dalej nie znamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego akurat te, a nie inne zwierzęta zostały uznane za nieodpowiednie – czy to dla stołu Bożego, czy ludzkiego. Hipoteza dwóch diet wyjaśnia jedynie, dlaczego w ogóle Biblia zawiera prawo pokarmowe i dlaczego ogranicza je jedynie do zwierząt. Te pytania są ważne, ale muszą pociągać następne: Dlaczego taki, a nie inny zestaw zwierząt został uznany za anomalny i zakazany?

6. Dodatkowo Firmage zbyt radykalnie oddziela prawo pokarmowe od innych praw o czystości – twierdząc, że jedynie ono ma potencjał moralny, gdyż jedynie jego przestrzeganie rodzi pozytywną wartość prawa o czystości. To nie jest prawda. Również seks jest nieczysty, w związku z czym współżycie w okresach zakazanych jest aktem nagannym moralnie, a przestrzeganie okresów zakazanych staje się mo-

<sup>110</sup> E. F i r m a g e, *The Biblical Dietary Laws*, s. 189.

<sup>111</sup> *Tamże*, s. 185n.

ralną zasługą. Takich przykładów w prawie czystości można znaleźć więcej, wskazałem kilka przy okazji analizy hipotezy etycznej.

Podsumowując, opracowanie Firmage'a jest wartościowe, jeśli chodzi o jego polemikę z Mary Douglas czy Jacobem Milgromem, natomiast własna propozycja egzegety jest słabo uargumentowana i nie znajduje potwierdzenia w Biblii. Na marginesie można dodać, że hipoteza analogii stołów rzuca natomiast jakieś światło na nowotestamentalną ideę Eucharystii, gdzie posiłek: „Bierzcie i jedzcie” łączy się w jedno ofiarą: „To jest Moje Ciało za was wydane; to jest Moja Krew za was wylana”.

### Związek ze śmiercią i zagrożenie dla życia

Z początku XX w. pochodzi hipoteza Königa, który zasugerował, że nieczyste zwierzęta i inne *tumot* mają związek ze śmiercią.<sup>112</sup> Rzeczywiście, znaczna część wykluczonych gatunków – jak wykazałem w poprzedniej części – to drapieżniki, a więc zwierzęta, które zabijają, charakteryzują się brutalnym zachowaniem. Wymienione ptaki to wyłącznie łowcy i padlinożercy; zwierzęta, które nie przeżuwają, najczęściej szarpią mięso, a chodzące na łapach najczęściej mają pazury – a więc polują i zabijają.

Tę hipotezę można podeprzeć innymi analogiami w prawie o czystości. Kobieta w czasie menstruacji, a zwłaszcza połogu, jest nieczysta, bo traci dużo krwi (Kpł 12 i 15). Utrata krwi, która w Biblii jest utożsamiona z życiem, oznacza utratę płynu życia i siły życia. Jest krokiem w kierunku śmierci. To nie jest sytuacja pożądana. Ponieważ Bóg jest żyjący w pełni, kompletny i doskonały, tylko ci, którzy cieszą się pełnią życia (bez utraty płynów życia) mogą zbliżyć się to JHWH. Podobnie za nieczystość uznane są różne choroby skórne, określane jako trąd, gdyż są świadectwem ogarnięcia człowieka całunem śmierci. Aaron powie o Miriam zarażonej trądem: „Nie dopuść, by ona stała się jak martwy [płód], który na pół zgniły wychodzi z łona swej matki” (Lb 12,12). Wreszcie martwe ciało, ludzkie czy zwierzęce, cmentarz, grób i wszystko, co wiąże się ze zmarłym, jest nieczyste (Kpł 21,1-4; Lb 19,11-22). Bóg Biblii jest Bogiem ży-

<sup>112</sup> Cyt. za: W. H. G i s p e n, *The Distinction between Clean and Unclean*, s. 194.

cia. A zatem to, co ma bezpośredni związek ze śmiercią, jest nieczyste.<sup>113</sup> Tak samo musi być ze zwierzętami.

Podobną tezę – że zwierzęta nieczyste są zagrożeniem dla życia – wysunął w 1965 r. Walter Kornfeld.<sup>114</sup> Artykuł Kornfelda to studium porównawcze statusu izraelskich nieczystych zwierząt na starożytnym Wschodzie przeprowadzone z fenomenologicznego punktu widzenia. Według autora, głównego powodu, dla którego pewne zwierzęta zostały zdyskwalifikowane, należy szukać w praktyce ich życia. Są one zagrożeniem dla egzystencji albo dlatego, że są drapieżnikami, a więc bezpośrednio zagrażają życiu, albo dlatego, że są mieszkańcami chthonicznych, niebezpiecznych miejsc, które są wrogie życiu, jak pustynie, miejsca odludne, ruiny itp.<sup>115</sup> Drapieżniki, jak lew czy niedźwiedź, są mięsożerne, przeszkadzają więc ludziom w zdobywaniu pokarmu i są dla ludzi dodatkowym zagrożeniem żywieniowym.

#### Ocena hipotezy

Choć Kornfeld w pewnym momencie zaznacza, że zadowalające wyjaśnienie prawa pokarmowego powinno obejmować wszystkie zwierzęta czy grupy zwierząt, to jego teoria załamuje się wobec tego właśnie kryterium. Nie do wyjaśnienia, np. w hipotezie związku ze śmiercią, jest to, dlaczego wykluczone zostały zwierzęta udomowione i roślinożerne – w żaden sposób nie utożsamiane ze śmiercią czy z zagrożeniem życia – jak wielbłąd, osioł, koń i zając. Nie wiadomo, dlaczego wykluczono pewne ryby, płazy czy gady, w których nie upatrywano zagrożenia istnienia. Autor nie bierze też pod uwagę faktu, że wymienione kryteria obejmują bardzo liczną grupę gatunków (której zaledwie ułamek jest wskazany imiennie) i że nie jest możliwym postrzeganie ich wszystkich jako zagrożenie dla życia. Trudno jest znaleźć w Starym Testamencie jakiegokolwiek poparcie dla twierdzeń powyższych egzegetów, w związku z czym ta hipoteza nie zdobyła licznych sprzymierzeńców.

Spostrzeżenie o związku niektórych nieczystych zwierząt ze śmiercią jest słuszne. Wynika ono z przekonania prawodawcy o nieczy-

<sup>113</sup> M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze*.

<sup>114</sup> W. Kornfeld, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, w: J. Kissel (red.), *Wissenschaft im Dienste des Glaubens, Festschrift für Abt Dr. Hermann Peichl OSB*, s. 11-27; tenże, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, s. 134-147.

<sup>115</sup> *Tamże*, s. 26.

stości śmierci i o Bogu, który jest Dawcą i Panem życia. Nie może być to jednak główne i jedyne kryterium podziału zwierząt w prawie pokarmowym Izraela. Jest to element porządku i teologii stworzenia.

### Nieznane miejsca i pustynne okolice

Związana z poprzednią jest hipoteza, która podkreśla fakt, że dla starożytnych to, co nieznane, było niebezpieczne. Ciemne, odległe i nierozpoznane miejsca – jak pustynie i głębokie morza – były dla Izraelitów terenem obcym i uchodzącym za siedlisko złych mocy, nieczystych duchów i potworów, a więc miejscem nieczystym (zob. np. Kpł 16,10.21-22; 17,3-9). Dlatego zwierzęta zamieszkujące te odległe, nieznane i wrogie człowiekowi przestrzenie zostały uznane za nieczyste i wyeliminowane z listy jadalnych: wszystkie dzikie drapieżniki jak lew, tygrys, ptaki terenów odległych, jak orzeł, sęp itd. Wszystkie zwierzęta pustynne zostały napiętnowane.<sup>116</sup> Tylko gatunki dobrze znane i bliskie domostwu mogły być spożywane, a z dzikich zwierząt tylko te trzymające się nieodległych lasów, jak jeleń, łania, gazela, antylopa. Pedersen np. podkreśla, że Izraelita może jeść tylko to, co należy do jego najbardziej udomowionego, intymnego świata, co jest mu dobrze znane. Regulacje żywieniowe mówią więc, jakie zwierzęta były Izraelitom najlepiej znane, które były najbardziej oswojone i z jakimi byli obcy.<sup>117</sup>

### Ocena hipotezy

Ta hipoteza jest nie do utrzymania, odkąd wykluczono z diety zwierzęta najbliższe gospodarstwu domowemu i najlepiej znane, jak osioł, koń, wielbłąd, świnia, pies czy zając.

### Zwierzę-totem

William Robertson Smith, XIX-wieczny socjolog religii, w swej książce *Religia Semitów* podjął myśl Mac Lennana<sup>118</sup> o tym, że wyjaśnienie regulacji dotyczących zwierząt można znaleźć w totemicznym

<sup>116</sup> *Tamże*.

<sup>117</sup> W. H. G i s p e n, *The Distinction between Clean and Unclean*, s. 195.

<sup>118</sup> M a c L e n n a n, *The Worship of Animals and Plants* (1869); cyt. za: W. K o r n f e l d, *Reine und unreine Tiere*, s. 12, przyp. 12.

stadium społeczeństwa (*totem stage of society*),<sup>119</sup> gdy rodziny ludzi i zwierząt były silnie zżyte ze sobą. Każdy klan czy plemię miało swe zwierzę-totem. Gdy Izrael połączył się z tych pojedynczych plemion w naród, to różne totemiczne zwierzęta stały się wspólnym dziedzictwem i zaczęły być postrzegane jako tabu, nieczystość. Z tego wynika wielość wykluczeń. Zatem prawo pokarmowe jest w Izraelu pozostałością stadium totemizmu.<sup>120</sup> Totemizm jest wiarą w pokrewieństwo człowieka ze zwierzętami i roślinami. „Święty i nienaruszalny charakter totemu wyklucza specjalne gatunki ze zwykłej diety, za to zwierzę-totem staje się ofiarą plemiennych posiłków rytualnych”.<sup>121</sup> Z podobną opinią związane jest nazwisko Bernharda Stade.<sup>122</sup>

### Ocena hipotezy

Hipoteza ta opiera się na heglowskiej koncepcji ewolucji historii Izraela, popularnej zwłaszcza od końca XIX w., później jednak zarzuconej. Głównym powodem odrzucenia tej interpretacji prawa pokarmowego był brak dowodów na totemizm w Starym Testamencie.<sup>123</sup> Poza tym, hipotezę wykluczają takie fakty, jak: 1. Wielka liczba zwierząt zakazanych w diecie. Jeśli przyjmuje się, że każdy klan mógł mieć jeden, a najwyżej kilka totemów, to liczba wykluczeń w prawie jest zbyt duża. 2. Charakter wykluczeń. Nie wymienia się poszczególnych gatunków, co byłoby naturalne przy powyższym założeniu, ale całe grupy zwierząt i podaje cechy wykluczające. 3. Trudno też zrozumieć, dlaczego zwierzę-totem miałyby być określone jako „obrzydliwość” i „nieczystość”, zamiast „świętość”. 4. Nie ma dowodu w Izraelu na ofiary rytualne składane ze zwierząt nieczystych. 5. Co równie istotne, świętość totemu dotyczy nie tyle samej zwierzyny, ile jej sakralnego awatara, wirtualnego reprezentanta, np. tego szczególnego Baranka czy tego szczególnego Kozła, a nie każdej sztuki ze stada. Totemizm to nie zoolatria. Hipoteza ta została więc zarzucona.

<sup>119</sup> W. R o b e r s t o n S m i t h, *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 288nn. i *passim*.

<sup>120</sup> *Tamże*, s. 143.

<sup>121</sup> M. H. P o p e, *Totemism*, w: *Interpreter's Bible Dictionary*, Abingdon Press, Nashville 1962, t. IV, s. 674.

<sup>122</sup> B. S t a d e, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1905, t. I, s. 135-142.

<sup>123</sup> E. K ö n i g, *Theologie des Alten Testaments*, C. Belser, Stuttgart 1922, s. 28-29; W. K o r n f e l d, *Reine und unreine Tiere*, s. 12; W. F. A l b r i g h t, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 176-177.

## Wiele równorzędnych kryteriów

Wobec wielości atrakcyjnych rozwiązań i braku dominacji jednego z nich, niektórzy – jak Joe Sprinkle – przyjmują wiele kryteriów jako równorzędne, co nie wydaje się zasadne. Sprinkle pisze: „Ritual cleanness and uncleanness represents a major theme of the Pentateuch (...). The rationale for these laws is never clearly spelled out, but several explanations probably have some validity, including hygiene, the need to dissociate oneself from disgusting or pagan things, various other ethical lessons, the association of Yahweh with life and wholeness rather than death or disorder, the separation of worship from expressions of sexuality, and the need for Israel to be separated from the gentiles”.<sup>124</sup> Inni – jak wyżej cytowana Biblia Paulistów – czynią w ten sposób, że do pewnych regulacji podają jedno kryterium, a dla przypadków z nim niezgodnych przytaczają inne, dowolnie wybrane, kryteria, czasem do każdego kazusu inne, bez uzasadnienia obranej drogi hermeneutycznej.

Tacy badacze nie traktują prawa pokarmowego jako systemu prawnego, ale jak oderwane, abstrakcyjne sformułowania legislacyjne. Jedynym racjonalnym uzasadnieniem takiego stanowiska jest przyjęcie, że prawa te pochodzą z różnych środowisk i różnych czasów, mają różny rodowód i różne źródło. Być może – gdyż nie jest to najczęściej stwierdzane wprost – egzegeci ci nie przekonani przez dotychczasowe rozwiązania uciekają się do założenia, że prawo pokarmowe powstawało na przestrzeni wieków, w związku z czym kryteria wykluczeń mogły być różne. Jedynie taka spekulacja pozostaje w przypadku podawania fragmentarycznych i różnorodnych kryteriów.

### Ocena hipotezy

Jest to jednak ucieczka od problemu, a nie jego podjęcie, gdyż podejście takie zdaje się nie uwzględniać faktu, że obecne w Pięcioksięgu prawo pokarmowe nie jest zlepkiem przypadkowo skojarzonych żywieniowych tabu, lecz logiczną i zwartą kompozycją. Owszem, nie można wykluczyć, że obecne przepisy były produktem ewolucji. Nie można jednak również z góry tego zakładać. Nawet jeśli pewne izraelskie zwierzęce tabu pokrywały się z pozaizraelskimi, nie można na

<sup>124</sup> J. M. Sprinkle, *The Rationale of the Laws of Clean and Unclean*, Journal of the Evangelical Theological Society 43/2000, s. 642.

tej podstawie wnosić o ich tak samo długiej historii. Przyjmowanie *a priori* głębokiej archaiczności tych praw nie wydaje się uzasadnione, gdyż poza świnia – co też nie jest do końca pewne – nie ma w Biblii żadnych wcześniejszych niż Kpł 11 i Pwt 14 śladów, że Izraelici tabuizowali jakiekolwiek gatunki i uważali je za nieczyste. To by świadczyło o względnej młodości (VII/VI w.) obecnego w Biblii prawa pokarmowego.<sup>125</sup> Jeśli da się wykazać, że kryteria podziału są spójne, może się okazać, że geneza tego ustawodawstwa jest czasowo znacznie krótsza, niż się czasem przyjmuje.

A nawet jeśli zakładamy prehistorię prawa pokarmowego, to wciąż musimy zapytać, dlaczego prawodawca wybrał pewne dawne tabu, dodał znaczną liczbę innych zwierząt i stworzył taki, a nie inny obowiązujący system prawa. Rekonstrukcja zamierzchłej przeszłości prawa pokarmowego jest niemożliwa, a uciekanie się do jakiejś jej wyimaginowanej postaci niewiele wyjaśnia. To, co mamy dane, to aktualny system prawny dotyczący jadłospisu i na podstawie tak sformułowanego orzecznictwa musimy szukać jego zrozumienia, racjonalnych podstaw, którymi kierował się prawodawca. Zakładanie tak daleko posuniętego eklektyzmu wspólnoty Izraela, jego zdolności asymilacji dowolnej liczby zwierzęcych tabu wywodzących się od sąsiednich kultur jest ucieczką od problemu.

Do tego punktu zaliczyłbym też błąd zafiksowania na jednym przykładzie, na próbie wytłumaczenia jakiegoś konkretnego gatunku, zamiast interpretacji systemu jako pewnej całości. Na przykład świnie traktuje się często całkiem szczególnie, poświęcając jej główną uwagę, podczas gdy prawo pokarmowe wymienia ją na końcu w szeregu innych wykluczonych.<sup>126</sup> Wszelkie interpretacje wrywkowe idą zatem wbrew duchowi i literze prawa o czystości, a często w duchu

<sup>125</sup> Co do stosunku chronologicznego Kpł 11 do Pwt 14 to klasyczna hipoteza źródeł umieszcza Pwt jako źródło wcześniejsze. Jednak wiele przesłanek i wielu egzegetów (Noordtzij, Kaiser, Rendtorff, Milgrom i in.) wskazuje co do tych konkretnie tekstów na to, że wcześniejszą jest wersja Kpł 11. Podnosi się np., że Kpł wymienia rządzącą prawem zasadę specyfikującą, podczas gdy Pwt 14 wylicza 10 przykładów; że Kpł 11 wskazuje cztery jadalne gatunki owadów, podczas gdy Pwt czyni jedynie ogólną wzmiankę; itd. Szeroko tę kwestię traktuje np. J. M i l g r o m, *Leviticus 1–16*, s. 698-704 z konkluzją na s. 704: „D miał cały tekst masorecki Kpł 11 przed sobą, gdy tworzył swą wersję i dopasowywał ją do własnego kierunku ideologicznego i stylu”. Podobnie R o l f R e n d t o r f f stwierdza: „W obecnej swej formie Pwt 14 wydaje się być zależne od Kpł 11. Rozbieżności należy zawsze rozumieć jako skróty i streszczenia prawa zawartego w Kpł 11”; t e n z e, *Die Gesetze in der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, s. 45.

<sup>126</sup> O prawdopodobnych powodach szczególnego traktowania świnii pisałem wyżej.

naszego europejskiego i współczesnego postrzegania rytualnej tabuizacji ludzi Wschodu. Jeśli do każdego zwierzęcia będziemy poszukiwać osobnego wyjaśnienia, to możliwościom interpretacji nie będzie końca, a system rytualno-prawny Tory dalej pozostanie zagadką.

### Kryteria nazbyt ogólne

Niektórzy kryterium podziału zwierząt stawiają tak ogólnie, że mówiąc o nim opisują rzeczywistość, ale nie rozwiązują kwestii. Klasyfikuje się tu np. stwierdzenie, że powodem wykluczenia było izraelskie zwierzęce tabu. To kryterium jest tak wieloznaczne, że nie mówi nic poza konstatacją oczywistego faktu. Inni utrzymują, że kryterium podziału stanowi kategoria świętości. W. H. Gispen pisze: „Holiness is the supreme motive of these laws” oraz „the only satisfying explanation of the distinction between clean and unclean is that the Holy One by these regulations shows the necessity that His people is a holy people, a nation that is not as other nations”.<sup>127</sup> Znow takie podejście opisuje rzeczywistość, ale jej nie analizuje i nie wyjaśnia. Jeszcze inni utrzymują, że przepisy o diecie Izraela miały odseparować go od innych narodów, że ich głównym celem jest oddzielenie ludu świętego od pogan.<sup>128</sup>

### Ocena hipotezy

Tego typu stwierdzenia na temat prawa pokarmowego są najczęściej słuszne, ale pozostają zbyt ogólne, nic lub niewiele wyjaśniając. Przede wszystkim nie mówią, dlaczego podział wśród zwierząt przebiega tak, a nie inaczej? Co jest mniej świętego w zającu niż antylopie? Co w wielbłądzie w przeciwieństwie do kozy? Nie mówią nic o genezie i sposobie rozumienia praw o podziale. I tak dalej. Poza tym poziom ogólności tych uwag jest tak duży, że pasują nie tylko do prawa o czystości, ale do wielu innych praw i przepisów Pięcioksięgu.

<sup>127</sup> W. H. G i s p e n, *The Distinction between Clean and Unclean*, s. 196; podobnie np. J. H. H e r t z, *Leviticus*, Pentateuch and Haftorahs, t. 3, Oxford University Press, Oxford 1932, s. 93n.

<sup>128</sup> B. A. L e v i n e, *Leviticus*, s. 244, 248.

## Brak kryterium

W końcu warto zaznaczyć głos tych, którzy z braku rozwiązania poddają się, twierdząc, że kryterium nie istniało. Utrzymują, że wiele z praw dotyczących czystości jest arbitralnych i irracjonalnych z ludzkiego punktu widzenia. Uzasadnienia znane są tylko Bogu. Prawa takie służą jako sprawdzian wiary i są manifestacją suwerennej woli Boga. Tak utrzymywała już starożytna egzegeza żydowska i dlatego rabini zwykli zaliczać je do praw *chukkim*, czyli przepisów, które należy przestrzegać, mimo że ich uzasadnienie wykracza poza rozum ludzki, wymyka się racjonalnym uzasadnieniom.<sup>129</sup> Jest to prawo najwyższego Króla – tłumaczą Żydzi – i dlatego może być apodyktyczne i arbitralne. Jeffrey Tigay pisze: „The language of the dietary codes indicates that what was impure for Israel is so because God declares it to be so... Thus, holiness is maintained by avoiding what is impure not by human standards, but by divine standards”.<sup>130</sup> Prawo Starego Testamentu jest prawem służenia Bogu, ma charakter pewnego jarzma. Jest w suwerennej gestii Boga, by określić, co wolno, a czego nie wolno. A my mamy to Boże zarządzenie wypełniać, nie patrząc na to (jak mówi Talmud), co jest dużym, a co małym przykazaniem, tylko wypełniać wszystkie.

Do pewnego stopnia to stanowisko przyjmuje też Milgrom w komentarzu do Księgi Liczb, idąc za tradycją żydowską: „It is of no small significance that the dietary laws of the priestly system (Lev 11), which are contiguous with and inseparable from the bodily impurities in this list (covering Lev 12-15), are also governed by criteria, such as chewing the cud and having a split hoof, that are equally arbitrary and meaningless in themselves but serve a larger, extrinsic purpose”.<sup>131</sup>

## Ocena hipotezy

Jest prawdą, że prawo Boże powinno się wypełniać w zaufaniu słowu Bożemu, nawet gdy do końca się go nie rozumie. Ale interpretacja

<sup>129</sup> Tak np. rabin J. H. Hertz, *Leviticus*, s. 93, 94, 448-449; zob też W. D. S. C. k., *Living Judaism. The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition and Practice*, HarperCollins, San Francisco 1995, s. 268.

<sup>130</sup> J. H. T. i g a y, *Deuteronomy. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003, s. 138.

<sup>131</sup> J. M. i l g r o m, *Numbers, The JPS Torah Commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1989, s. 345.

taka jak zaprezentowana powyżej nie tylko wygląda na kapitulację rozumu, ale i wydaje się być sprzeczna z duchem prawa Starego Testamentu, które przecież ma być „rozważane dniem i nocą” (Ps 1,2; 119, 97 itd.), a nie tylko przyjmowane jako apodyktyczna wola irracjonalnego Suwerena. Wielokrotnie kładzie się też nacisk na właściwą interpretację prawa (Pwt 6,7) i na wartość mądrości, jaką ono ze sobą niesie: „Patrzcie, nauczałem was praw i nakazów, jak mi rozkazał czynić Pan, Bóg mój, abyście je wypełniali w ziemi, do której idziecie, by objąć ją w posiadanie. Strzeżcie ich i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach powiedzą: Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny” (Pwt 4,5-6). Obraz Boga arbitralnie narzucającego swą wolę nie jest zgodny z obrazem biblijnym, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Taką interpretację można by przyjąć, jedynie w przypadku, gdyby wszystkie inne możliwości zrozumienia zawiodły. Tu jednak nie mamy takiej sytuacji.

\*\*\*

Ludzie poszukują zrozumienia prawa pokarmowego od wieków. Gdybyśmy chcieli ująć dzieje jego interpretacji w uproszczonym kluczu historyczno-chronologicznym, to zauważamy, że pierwsze wyjaśnienia pochodzą ze starożytnych, przedchrześcijańskich źródeł żydowskich i rabinicznych. Wyjaśnienia te idą w kierunkach alegorycznym i symbolicznym, przechodząc w etyczny. Podkreślają aspekt moralny przepisów i ich wartość dydaktyczną, zwłaszcza samokontroli. Te interpretacje zdecydowanie sprzyjają utrzymaniu przepisów pokarmowych, wydobywając ich zalety. Sytuacja zmienia się za czasów Nowego Testamentu i Ojców Kościoła. Nowy Testament nie podejmuje obowiązwalności prawa pokarmowego, traktując je jak przepisy przynależące do porządku obrzezania.<sup>132</sup> W wyjaśnieniach Ojców widać wpływy wcześniejszej tradycji żydowskiej, nierzadko pojawiają się bowiem wyjaśnienia alegoryczne lub dydaktyczne. Jednak od kiedy Kościół definitywnie porzucił praktykę przestrzegania zewnętrznej, rytualnej czystości, interpretacje prawa pokarmowego wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich idą w kierunku postrzegania

<sup>132</sup> Trzeba zaznaczyć odosobnione stanowisko egzegetów-adwentystów, którzy usiłują dowodzić, że Nowy Testament utrzymał w mocy prawo pokarmowe (tak np. Moskala).

go jak przepisów przeznaczonych wyłącznie dla Żydów, w celu podtrzymania ich separacji od innych narodów.

W średniowieczu za sprawą Majmonidesa odżywa zrodzona w starożytności hipoteza zdrowotna. W czasach reformacji i Lutra rozgłoszyskuje hipoteza odraży i wstrętu do nieczystych. Nowe interpretacje pojawiają się dopiero w nowożytności, w XIX w., wraz z rozwojem badań religioznawczych oraz bliskowschodnich. Na jakiś czas popularność zdobywają hipotezy totemizmu i zagrożenia dla życia, w XX w. zostaną jednak zarzucone. Rozwój antropologii kulturowej doprowadza do wielkiej popularności hipotezę tabu oraz hipotezy symboliczną, klasyfikacyjną i socjologiczną Mary Douglas. Od tego czasu głos zabiera coraz większa liczba badaczy, których interpretacje idą w różnych kierunkach. Większość komentarzy powtarza znane już rozwiązania.

Cechą wspólną tych rozwiązań jest skupianie się na zwierzętach wykluczonych z jadłospisu, na tych, które odstają od normy, są nieczyste – jak np. świnia czy wielbłąd. To one przykuwają uwagę badaczy i to objaśnienie ich anomalności zajmuje *gros* miejsca w ich pracach. W mojej propozycji rozwiązania będzie inaczej. Uważam, że wykluczenia są tylko produktem ubocznym, pochodną określonej wizji świata i to ta wizja, a w niej zwierzęta czyste powinny znaleźć się w centrum rozważań. Bo jeśli coś uważane jest za budzące odrazę, wstrętne i nieczyste ze względu na swe anomalie czy odstępstwo od normy, to musi istnieć jakaś koncepcja normalności i kategorii, w których owo nieczyste się nie mieści. Idea nieczystości pociąga za sobą istnienie struktury idealnej; leży za nią przekonanie, że istnieje ustalony porządek rzeczy i stojący za nim system wartości, który został pogwałcony. Tego właśnie porządku poszukujemy.

Według mnie, jest nim biblijna teologia stworzenia i zawarte w niej reguły wszechświata. Tę hipotezę można określić jako kosmologiczną czy kreacjonistyczną, chodzi bowiem o postrzeganie prawa pokarmowego w kluczu Rdz 1. Przesłanki za takim jego postrzeganiem widoczne są w pracach Mary Douglas i Jury Moskali. W kolejnej publikacji będę chciał rozwinąć i uzasadnić słuszność takiej interpretacji prawa pokarmowego.