

Barbara Strzałkowska

Kobiety w świetle przepisów Księgi Kapłańskiej

Collectanea Theologica 83/2, 5-44

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BARBARA STRZAŁKOWSKA, JEROZOLIMA-WARSZAWA

**KOBIETY W ŚWIETLE PRZEPISÓW
KSIĘGI KAPŁAŃSKIEJ¹**

Niewiele jest Ksiąg Pisma Świętego, które budzą tak wiele zastrzeżeń z powodu tekstów o kobietach, jak Księga Kapłańska. Wrażenie, jakie odnosi współczesny czytelnik (a zwłaszcza czytelniczka!), zapoznając się z prawodawstwem biblijnego Izraela dotyczącym kobiet zawartym na kartach tej księgi, jest nader negatywne. Trudno się bowiem pogodzić z wizerunkiem kobiety, o której na pierwszy rzut oka jest mowa wyłącznie w kontekście nieczystości sfery seksualnej (np. Kpł 15), nadużyć seksualnych (np. Kpł 18 i 20) i nieczystości spowodowanej porodem (Kpł 12).

To sprawiło, że niektóre środowiska, zwłaszcza związane z feministyczną interpretacją Pisma Świętego,² zaczęły postrzegać Księgę Kapłańską jako wręcz antifeministyczną. Jako księgę, w której przedstawiane „oficjalne instytucje izraelskiej kultury i religii” są „androcentryczne i traktują kobietę najczęściej jako drugoplanowy dodatek do życia mężczyzn (*peripheral adjuncts to men's lives*)”,³ a same kobiety rzeczywiście „postrzegane są jako specjalna grupa społeczna dlatego, że strzegą świętości i czystości poszczególnych mężczyzn, z którymi wchodzi w relacje seksualne i jako takie strzegą czystości całej wspólnoty”.⁴ Jak napisała jedna z autorek „kobiecego”

¹ W artykule podejmowany jest temat kobiet w Księdze Kapłańskiej, pomijam teksty o kobietach w całym źródle P, którego ważną część stanowi Kpł. O źródle P i jego relacji do Księgi Kapłańskiej w skrócie, zob. B. Strzałkowska, *Kapłaństwo w świetle Księgi Kapłańskiej*, *Verbum Vitae* 17, Instytut Nauk Biblijnych KUL, Lublin 2010, s. 19-41 (zwł. s. 20-24).

² Na temat feministycznej interpretacji Pisma Świętego zob. np. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, *Feministyczna interpretacja Pisma Świętego*, w: W. R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001², s. 1726-1729.

³ J.R. Wegerer, *Leviticus*, w: C.A. Newsom (red.), *The Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1992, s. 39.

⁴ *Tamże*, s. 38.

komentarza do Księgi Kapłańskiej: „W księdze tej nie ma żadnych pojedynczych portretów kobiet, których życie mogłoby zainspirować kobiety naszych czasów”.⁵

Z drugiej strony były i nadal są także środowiska, które zupełnie ignorują przesłanie Księgi Kapłańskiej, przeczuwając być może, że mierzenie się z jej przepisami w ogóle, a zwłaszcza tymi w kwestii kobiet, jest dość skomplikowane. Teksty o kobietach z tej księgi niektórym wydają się wręcz krępujące (dotyczą bowiem intymnych sfer życia kobiecego), jakby nie wypadało, by znajdowały się w natchnionym Piśmie Świętym. Nie można ich np. usłyszeć w liturgii, nie ma wielu chrześcijańskich komentarzy do nich.⁶ Nawet Orygenes, który, będąc orędownikiem chrześcijańskiej lektury Księgi Kapłańskiej (w swoich *Homiliach o Księdze Kapłańskiej* – VII, 1 – oburzał się, że chrześcijanie nie chcą czytać tej księgi,⁷ uważając za niezrozumiałą i nieaktualną), w swoich licznych (aż szesnastu) homiliach na jej temat, ani jednej nie poświęcił szerzej tekstom dotyczącym kobiet.⁸

Te wspomniane dwa skrajne podejścia i wiele innych trudności sprawiają, że teksty Księgi Kapłańskiej o kobietach nie były także, niestety, często przedmiotem naukowej debaty.⁹ Tymczasem taki ste-

⁵ Tamże, s. 36.

⁶ Na temat recepcji chrześcijańskiej niektórych przepisów (także dot. kobiet) w Księdze Kapłańskiej zob. G. R o u w h o r s t, *Leviticus 12–15 in Early Christianity*, w: M. P o o r t h i o u s, J. S h w a r t z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspective Series II, Leiden 2000, s. 181–193; a także *L'esegesi cristiana*, w: E. C o r t e s e, P. K a s w a l d e r, *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, Milano 1996, s. 21–25; B. C h i l t o n, *Jesus, Levitical Purity, and the Development of Primitive Christianity*, w: R. R e n d t o r f f, R. K u g l e r, S. S m i t h - B a r t e l (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Supplements to Vetus Testamentum XCIII, Leiden 2003, s. 358–382.

⁷ Zob. komentarz do tego tekstu: P. H a r l e, D. P r a l o n (red.), *La Bible d'Alexandrie III: Le Lévitique. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Éditions du CERF, Paris 1988, s. 13. Wydania tego tekstu Orygenes, por. O r y g e n e s (Origène), *Homélies sur le Lévitique. Tome I: Homélies I-VII*, M. Borret, Sources Chrétiennes t. 286–287, Paris 1981. Polskie wydanie tego dzieła zob. S. K a l i n k o w s k i (tłum. i oprac.), *Homilie o Księgach Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 31/2, Warszawa 1984.

⁸ Por. B. S t r z ą ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpl 15*, Rozprawy i Studia Biblijne 20, Warszawa 2006, s. 152–155 (zwl. s. 154).

⁹ Opracowania na temat kobiet w Kpł dotyczą poszczególnych rozporządzeń, a brak jest ujęcia całościowego tego tematu. Poza opracowaniem Księgi Kapłańskiej R. W e g n e r, *Leviticus*, w: C. A. N e w s o m (red.), *The Women's Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1992, s. 36–44, opracowania dot. kobiet w Kpł znaleźć w komentarzach do tej księgi oraz bardziej szczegółowych opracowaniach nt. konkretnych tekstów. Niedawno ukazała się jedna z nielicznych książek podejmująca szerzej ten temat: D. L. E l l e n s, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy. A Comparative Conceptual Analysis*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 458, T&T Clark, London 2008. Inne, nieliczne

reotypowy obraz Księgi Kapłańskiej i jej rozporządzeń dotyczących kobiet, jaki wyłania się z tych skrajnych opinii, jest krzywdzący i wydaje się wynikiem niezrozumienia samej księgi i jej przesłania, albo, co gorsza, jej wypaczonego rozumienia.

Kontekst Księgi Kapłańskiej

Wydaje się że trudności i niezrozumienie Księgi Kapłańskiej w tym, co dotyczy kobiet, niejednokrotnie są w ogóle obrazem trudności, jakie napotyka współczesny czytelnik tej księgi podczas jej lektury. Nastrożca ona wiele kłopotów począwszy od trudnego i hermetycznego języka, przez niezrozumiałą terminologię i znaczenie jej poszczególnych przepisów. Różnica mentalności, dzieląca dzisiejszych czytelników, a także badaczy Pisma Świętego, od ludzi czasów biblijnych, którzy te regulacje spisywali i których one żywo dotyczyły, stanowi jeden z ważniejszych problemów w badaniu księgi. Nie da się poprawnie zinterpretować i zrozumieć rozporządzeń w niej zawartych, także tych dotyczących kobiet, bez uprzedniego zrozumienia, na czym polega specyfika Księgi Kapłańskiej.

Księga Kapłańska jest oryginalna na tle ksiąg Starego Testamentu, a nawet na tle Pięcioksięgu, którego część stanowi. Jest dziełem w większości złożonym z przepisów i regulacji (zawiera aż 85% spośród wszystkich rozporządzeń Pana przekazanych Mojżeszowi dla niego samego, dla kapłanów lub dla całego Izraela).¹⁰ Zredagowana została w środowisku związanym ze świątynią jerozolimską, w kontekście kapłańskim, miała przedstawić zespół praw i rozporządzeń, które kierować miały życiem, nade wszystko kultycznym, biblijnego Izraela. Jej pierwsza część skupia się na ofiarach (rozdz. 1–7), druga – na ustanowieniu kapłaństwa (rozdz. 8–10), trzecią stanowią przepisy o czystości rytualnej (rozdz. 11–15), czwartą – przepisy dotyczą-

publikacje dot. kobiet w Kpl, zob. D.T. Stewart, *Does the Priestly Purity Code domesticate women?* w: B.J. Schwartz, D.P. Wright, J. Stackert in. (red.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 474, New York 2008, s. 65-73; J.R. Weger, „Coming Before the Lord”: the Exclusion of Women from the Public Domain of the Israelite Priestly Cult, w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 451-465.

¹⁰ Wyliczenia za: R. Péter-Contesse, *Manuel du traducteur pour le livre du Lévitique*, Auxiliaires du traducteur, Alliance biblique universelle, Stuttgart 1985, s. 7.

ce Dnia Prześlągania (rozd. 16), a piątą – wielki Kodeks Świętości (rozd. 17–27).¹¹

Ponieważ księga powstała w środowisku kapłańskim, dotyczyła przede wszystkim kultu i kapłaństwa.¹² Wszystkie przepisy, jakie w niej znajdujemy, odnoszą się bezpośrednio do kultu, albo regulują życie całej społeczności biblijnego Izraela lub – rzadziej – poszczegól­nych jej członków w perspektywie kultycznej. Podkreślić zatem trzeba, że zasadniczym tematem księgi nie jest ukazywanie roli i posłannictwa kobiet! Te pojawiają się niejako „przy okazji” spraw dotyczących całej społeczności i jej relacji do Boga, czyli kultu. Nie oznacza to, że kobiety są tam traktowane jako „drugoplanowy dodatek” (jak pisała cytowana wcześniej J.R. Wegner), ale że Księga Kapłańska traktuje o czymś zupełnie innym niż sprawy kobiece, a fakt, że są one w ogóle w niej wymieniane, jest wręcz zaskakujący, a na pewno godny zauważenia. W Księdze Kapłańskiej bowiem, pośród licznych przepisów i regulacji, niewiele jest takich, które dotyczą konkretnej grupy społecznej. Ze zrozumiałych względów wyróżnia się jedynie grupę kapłanów,¹³ do których skierowane są przepisy kultyczne, np. dotyczące ofiar. Paradoksalnie zatem fakt, że w kontekście kultycznym, w którym kobiety bezpośrednio nie miały czynnego udziału, pojawia się sporo odniesień do nich, jest zaskakujący! I choć wydaje się, że zawężają się one do niewielu sfer życia kobiety, to jednak wiążą się ze sferami najważniejszymi – z dbałością o to, co w człowieku najbardziej intymne, i przekazywaniem nowego życia.

¹¹ Taki podział por. M. N o t h, *Leviticus. A Commentary*, The Old Testament Library, SCM, London 1965, s. 10-13; G. J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament 3, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1979, s. 3-6; podział taki też S. Ł a c h, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu II/1, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1970, s. 21-22. Nicco inaczej dzieli Kłp (wylączając rozdz. 27) J. E. H a r t l e y, *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4, Dallas 1992, s. XXX-XXXV; jeszcze inaczej J. M i l g r o m, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3, Doubleday, New York 1991 (który dołącza rozdz. 16 do rozdz. 11–15) oraz A. T r o n i n a, *Księga Kapłańska*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2006, s. 54-59 (który łączy rozdz. 16–17).

¹² Być może dlatego Księgę Kapłańską w całości nazwano w tradycji rabinicznej *Torat Kōchanim*, to znaczy: „Prawo Kapłańskie”, „Podręcznik Kapłański”, a tradycja syryjska zawarta w Peszicie nazywa ją *Siprā' dēkāhanā'*, to znaczy: „Księga Kapłanów”; por. J. M i l g r o m, *Leviticus 1–16*, s. 1, co przypomina także polski tytuł księgi.

¹³ Na temat kapłanów w Księdze Kapłańskiej, zob. B. S t r z ą ł k o w s k a, *Kapłaństwo w świetle Księgi Kapłańskiej*, s. 19-41.

Po raz pierwszy termin „kobieta” (hebr. אִשָּׁה; gr. γυνή) pojawia się wprawdzie dopiero w Kpł 12,2, w kontekście rozporządzeń dotyczących porodu, jednak termin ten pojawi się w księdze w sumie 20 razy.¹⁴ Raz pojawia się także w odniesieniu do kobiety termin אִשָּׁה זָרָה („żeńskie”; w 27,4). Termin ten w pozostałych licznych przypadkach występowania w księdze odniesiony był do zwierząt ofiarnych rodzaju żeńskiego („samic”) i czasem uważano to za nadużycie w odniesieniu do kobiety, jednak od razu trzeba zauważyć, że w tym samym kontekście Księgi Kapłańskiej do mężczyzny został odniesiony jest termin אִשָּׁה זָרָה to znaczy „męskie” (a czasem także „samiec”). Gdyby przyrzeć się występowaniu samego terminu „kobieta”, rzeczywiście pojawia się on niemal wyłącznie w kontekście intymnym.¹⁵

Tekstów bezpośrednio mówiących o kobietach jest w Księdze Kapłańskiej kilka, największe z nich to wspomniany rozdz. 12 (mówiący o nieczystości kobiet po urodzeniu dziecka) oraz rozdz. 15 (mówiący o nieczystości związanej ze sferą seksualną, zwłaszcza z menstruacją) – oba teksty stanowią część tzw. Prawa Czystości obejmującego rozdz. 11–15. Kilkakrotnie kobiety wspomniane są także w tzw. Kodeksie Świętości (obejmującym rozdz. 17–27), gdzie pojawiają się głównie w rozdz. 18–20 (w których mowa jest o różnego rodzaju wykroczeniach i nadużyciach seksualnych względem kobiet, a także mężczyzn) oraz w rozdz. 21 (który mówi o świętości kapłanów i w tym kontekście także o kobietach, które kapłan może, bądź nie może, poślubić). Poza tymi tekstami o kobietach w Prawie Czystości i Kodeksie Świętości mowa jest jeszcze bardziej pośrednio w innych tekstach: np. w Kpł 10,14 (oraz podobnie w 22,12-13; gdzie mowa jest o córkach – i synach – kapłana; nie pojawia się tam termin hebr. אִשָּׁה, ale בָּנוֹת, tzn. „córki”).

Kobiety w tzw. Prawie Czystości (Kpł 11–15). Kategoria „nieczystości”

Pośród wszystkich tekstów Księdze Kapłańskiej najbardziej wyraźnie do kobiet odniesione są dwa – tekst o porodzie z rozdz. 12

¹⁴ Kpł 12,2; 13,29.38; 15,18.19.25; 18,15.17.22.23; 19,20; 20,13.14.16.18.27; 21,7.13.14; 24,10.

¹⁵ Poza Kpł 13,29.38, gdzie jest mowa o chorobach skóry u mężczyzn i kobiet; Kpł 20,27 – o wrózkach i wróżbitach oraz Kpł 24,10 – o kobiecie, Izraelitce o imieniu Szelomit, której imię pojawia się w księdze, jako jedno z nielicznych imion własnych.

i o menstruacji z rozdz. 15. Oba dotyczą sfer życia zarezerwowanych wyłącznie dla kobiet i znajdują się w części tzw. Prawa Czystości, rozdz. 11–15, co nie jest bez znaczenia, gdyż ta część jest jedną z najważniejszych dla religijności biblijnego Izraela. Dotyczyła bowiem praw czystości, które miały przełożenie na najważniejsze sfery życia człowieka: rozdz. 11 mówi o zwierzętach i koszerności, a w konsekwencji o tym, co człowiek może (i nie może) jeść, a co związane jest z nieczystością zwierząt; rozdz. 12 powie po raz pierwszy o nieczystości człowieka – o porodzie, zatem o momencie, w gdzie życie ludzkie niejako się zaczyna; rozdz. 13 i 14 powie o nieczystości związanej z różnymi chorobami ludzkiej skóry, zwłaszcza trądem; zaś rozdz. 15 – o nieczystości związanej z najbardziej intymną stroną życia ludzkiego.

Teksty te, jak zauważali autorzy zajmujący się ich kobiecym aspektem, nie są zazwyczaj postrzegane jako *women's text* („teksty o kobietach”, „teksty kobiece”, „teksty kobiet”),¹⁶ ale w rzeczywistości omawiają kwestie dotyczące kobiet – wszystkie bowiem przepisy zawarte w Kpł 11–15 dotyczą podstawowych sfer cielesnej egzystencji człowieka (w tym kobiety): dziedziny zdrowia (poprawne pokarmy, choroby, sfera intymna), a także dziedziny przekazywania życia (sfera intymna i sam poród). Wszystkie te sfery życia zostały odniesione do kultu.

W egzegezie zastanawiano się, dlaczego tematy te zostały ułożone w tej części księgi w taki sposób: zwierzęta, poród, choroby skóry, sfera intymna. Uważano, że najpierw powinno być opisane życie intymne, potem poród, i potem ewentualne choroby i pożywienie (zwierzęta, które można lub których nie można spożywać). Zwłaszcza następstwo człowieka po zwierzętach dla niektórych wydawało się zaskakujące. Tradycja rabinacka wyjaśniała to odniesieniem do poematu o stworzeniu świata, bowiem zwierzęta zostały stworzone wcześniej niż człowiek, a prawo odnoszące się do człowieka winno zacząć się od narodzin.¹⁷

¹⁶ D. T. Stewart, *Does the Priestly Purity Code domesticate women?* w: B. J. Schwartz, D. P. Wright, J. Stackert in. (red.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, s. 65. Zob. też J. R. Wagner, „Coming Before the Lord”: the Exclusion of Women from the Public Domain of the Israelite Priestly Cult, w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 451-452.

¹⁷ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 743; A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 189.

WłaŃnie w tym kontekŃcie praw dotyczĄcych nieczystoŃci, na poczĄtku rozporzĄdzeŃ zwiĄzanych z człowiekiem pojawiły się przepisy dla kobiet w tekŃcie na temat porodu, a na koŃcu tych rozporzĄdzeŃ pojawił się tekst o kobietach – we fragmencie dotyczĄcym nieczystoŃci sfery seksualnej. Ciekawe, Źe te dwa działy przepisów o kobietach znajdujĄ się na poczĄtku i na koŃcu tego zbioru (w Ńrodku zaŃ opisano choroby skóry). A. Tronina zauwaŹa tu strukturę chiastycznĄ: „Kpł 12 i 15 dotyczĄ nieczystoŃci «wewnętrznej», zwiĄzanej z zakłóceniem rytmu biologicznego ludzkiej płciowoŃci, natomiast Kpł 13–14 mówiĄ o zmianach skórnycy, przejawiajĄcych się na zewnĄtrz”.¹⁸

Nie da się zrozumieć przepisów z Kp 11–15 (ani całej księgi w ogóle) bez wyjaŃnienia, czym była dla biblijnych Izraelitów sama kategoria „nieczystoŃci” (od hebr. rdzenia טמא). JeŃli bowiem rozumie się tę kategorię błędnie, wówczas interpretacja wszystkich tych tekstów moŹe być błędna. Na temat biblijnej kategorii „nieczystoŃci” napisano bardzo wiele,¹⁹ omawiajĄc róŹne jej aspekty. TakŹe w kontekŃcie studiów nad kobietami w Biblii.²⁰

W skrócie warto przedstawić, czym biblijna nieczystoŃć n i e b y ł a.

Po pierwsze, biblijna „nieczystoŃć” (od hebr. rdzenia טמא) i „czystoŃć” (od hebr. rdzenia טהר), nie powinny być kojarzone wyłĄcznie

¹⁸ TamŹe.

¹⁹ Z nowszych publikacji zob. prace zbiorowe podejmujĄcĄ temat z róŹnych perspektyw: B.J. S c h w a r t z, D.P. W r i g h t, J. S t a c k e r t i n. (red.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*; S. H a b e r, „They Shall Purify Themselves”. *Essays on Purity in Early Judaism*, SBL Early Judaism and Its Literature 24; Atlanta 2008 (a w nim zwiĄszcza tekst podsumowujĄcy dotychczasowe badania w tym zakresie: *Ritual and Moral Purity and Impurity in the Hebrew Bible*, s. 9-29); M. P o o r t h u i s, J. S c h w a r t z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspective Series II, Leiden 2000. Dawniejsze opracowania, zob. zwł. D. W r i g h t, *The Spectrum of Priestly Impurity*, w: G.A. A n d e r s o n, S.M. O l y a n (red.), *Priesthood and Cult n Ancient Israel*, JSOT Supplement Series 125/1991, s. 150-181; J. M i l g r o m, *The Rationale for Biblical Purity*, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22/1993, s. 107-111; R. K u g l e r, *Holiness, Purity, the Body and Society: the Evidence for Theological Conflict in Leviticus*, *Journal for the Study of the Old Testament* 76/1997, s. 3-27; J. M i l g r o m, *The Dynamics of Purity in the Priestly System*, w: M. P o o r t h u i s, J. S c h w a r t z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 29-32; H. L i s s, *Ritual Purity and the Construction of Identity: the Literary Function of the Laws of Purity in the Book of Leviticus*, w: T. R ö m e r (red.), *The books of Leviticus and Numbers*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215, Leuven 2008, s. 329-354.

²⁰ Por. np. K. D e T r o y e r, J.A. H e r b e r t, J.A. J o h n s o n, A.-M. K o r t e, *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, *Studies in Antiquity and Christianity*, Harrisburg-London-New York 2003, gdzie w sposób szczegóły zwraca się uwagę na rozporzĄdzenia Księgi KapłaŃskiej dotyczĄce kobiet, zawarte w Kpł 12 i 15, ale nie tylko.

z „czystością” i „brudem” w znaczeniu potocznym, fizycznym czy higienicznym, tak jak nie należy jej identyfikować wyłącznie z „czystością” lub „nieczystością” duszy, wnętrza człowieka.²¹ Kategoria ta dotyczy bowiem całego życia ludzkiego, w najwyższym stopniu także jego fizyczności, cielesności, choć nie tylko o to w niej chodzi.

Po drugie, kategoria „nieczystości” nie powinna być łączona z „grzesznością”, jak rozumie się dziś często pojęcie nieczystości w chrześcijaństwie. Nie była ona bowiem kategorią piętnującą kogośkolwiek, choć sprawiała, że niektóre czynności były zakazane. W jakimś sensie nieczystość była niejako częścią normalnego życia. Gdyby była pojęciem związanym z grzechem, to rzeczywiście np. przepisy dotyczące menstruacji (Kpł 15) czy porodu (Kpł 12) można by traktować jako dyskryminujące kobietę. Ale przecież sfery życia kobiet, o których mówi księga jako o nieczystych (czyli menstruacja i poród), nie mogą być grzeszne, ponieważ są zupełnie naturalnym zjawiskiem dotyczącym każdej zdrowej kobiety, co do których (zwłaszcza w przypadku menstruacji) nie ma ona wyboru – czy je chce, czy nie – są one naturalną częścią cyklu jej życia. A przecież pojęcie grzeszności wiąże się z decyzją, której w tym przypadku nie ma.

Skoro więc pojęcie nieczystości nie było związane ani wyłącznie z cielesnością, ani wyłącznie z duchowością, ani z grzechem, to jak należy je rozumieć?

Przede wszystkim, co bardzo istotne w Księdze Kapłańskiej, jest ono związane ściśle z pojęciem „separacji”, „oddzielenia” różnych sfer życia. To odseparowanie było również najważniejsze w biblijnym pojęciu świętości: hebrajski termin קדוש („święty”) wywodzi się od rdzenia קדש, oznaczającego przede wszystkim „oddzielać”;²² קדוש to: „inny”, „oddzielony”, „odmienny”, a zatem „święty”. Najbardziej święty jest w tej mentalności Bóg, który jest, jeśli można tak powiedzieć, „najbardziej oddzielony” od rzeczywistości tego świata. Wezwanie zawarte zwłaszcza tzw. Kodeksie Świętości (Kpł 17–27): וְאַתֶּם קְדָשִׁים תְּהִיּוּ כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם („Wy świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty, Pan, Bóg wasz!”; por. choćby w. 19,2; 20,7; albo poza Kodeksem Świętości w 11,44) jest wezwaniem człowieka do przekraczania siebie, swojej zwyczajności i zbliżania się coraz bardziej do

²¹ M. Poorthuis, J. Schwartz, *Purity and Holiness. An Introductory Survey*, w: c i z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 5.

²² L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm in. (red.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t. 3: ו-ב, Leiden 1996, s. 1072-1078 (cały kontekst).

Boga. Oddzielenie od zwyczajności jest zatem warunkiem zachowania świętości. Oddziela się to, co dotyczy Boga, np. świątynię, gdzie, zgodnie z teologią kapłańską, „mieszkał Bóg” (dlatego były w świątyni miejsca, gdzie wchodzili tylko kapłani, miejsca gdzie wchodził tylko arcykapłan i to tylko raz w roku; gdzie byli tylko mężczyźni lub tylko kobiety, albo tylko poganie). Ta separacja była niejako zachowaniem separacji Boga. Uszanowaniem świętości.

W omawianych przepisach dotyczących kobiet z Kpł 11–15 podkreśla się fakt, że w okresie nieczystości (w przypadku porodu trwającej w sumie 40 lub 80 dni; a w przypadku menstruacji – przeważnie 7 dni) zakazane było wchodzenie na teren świątyni (do Świętego Przybytku) i uczestniczenie w kulcie, dotykane „wszelkiej świętości”. Ze względu niejako na świętość Boga. Konsekwencje, jakie niesie ze sobą taki sposób myślenia, nakazują zwrócić uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, nieczystość należało wiązać przede wszystkim z kultem – chodziło o to, by oddzielić sferę *sacrum* od *profanum*. By nie zaniedbać tego odróżnienia związanego z pojęciem świętości. Po drugie, pojęcie nieczystości miało powodować oddzielenie. Najprościej można powiedzieć, że nieczystość była tym, co najbardziej oddzielało od Oddzielonego (Świętego) Boga.

W konsekwencji ktoś, kto był „nieczysty”, nie mógł uczestniczyć w kulcie, nie mógł wejść do świątyni. Bo to było, z jednej strony, najbardziej sprzeczne ze świętością, z drugiej, paradoksalnie, tak samo oddzielało od zwyczajności. Zarówno świętość, jak i nieczystość „oddzielały”. Człowiek miał zatem dążyć do świętości, przekraczając zwyczajność, ale najpierw oczyszczając się z nieczystości do zwyczajności. Dobrze tę zależność przedstawia schemat (opracowany przez G.J. Wenhama):²³



„Dla myśli hebrajskiej wszystko było albo czyste albo nieczyste, albo święte, albo zwyczajne [ang. *common*]. (...) Wszystko to, co nie jest święte – jest zwyczajne. Zwyczajne rzeczy dzielą się na dwie grupy:

²³ G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, s. 19; zob. też B. Strzałowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 70-73.

czyste lub nieczyste. Czyste rzeczy stają się święte, uświęcają się. Ale nieczyste rzeczy nie mogą zostać uświęcone. Czyste rzeczy mogą stać się nieczyste, kiedy są zanieczyszczone. W końcu, święte rzeczy mogą zostać sprofanowane, wtedy stają się zwyczajne, a ponieważ są zanieczyszczone, stają się nieczyste”.²⁴ „Czystość zatem jest normalną kategorią większości osób i rzeczy. A unikanie nieczystości i ochrona przed nią jest związana z chęcią ochrony tego co święte (i potencjalnie uświęcone)”.²⁵

Widać zatem wyraźnie, że życie biblijnych Izraelitów (i Izraelitek) balansowało na krawędzi świętości, zwyczajności i nieczystości, które się przenikały.²⁶ A na przeciwległych biegunach leżały nie tylko pojęcia: „czysty” – „nieczysty”, ale także „świętość” – „nieczystość”, to, paradoksalnie (!), dwa wymiary, dwa bieguny tej samej rzeczywistości – rzeczywistości oddzielenia – rzeczywistości świętej.²⁷

Podobnie twierdziła M. Douglas, antropolog zajmująca się problemem nieczystości rytualnej także w biblijnym Izraelu. Odnosząc go do badań nad kulturami pierwotnymi w swojej słynnej książce *Purity and Danger*,²⁸ pisze: „W niektórych prymitywnych kulturach «święte» stanowi jakąś bardzo ogólną ideę, oznaczającą tylko trochę więcej niż «zakazane». W tym sensie wszechświat jest podzielony między rzeczy i działania, które są poddane restrykcjom, i te, które nie są; pomiędzy restrykcjami niektóre mają na celu ochronę boskości przed profanacją, a inne – ochronę świeckości przed niebezpieczną inwazją boskości. Dlatego reguły świętości są jedynie regułami mającymi oddzielać boskość, a nieczystość stanowi dwustronne niebezpieczeństwo kontaktu z boskością. (...) Hebrajski rdzeń *k-d-sh*, który zwy-

²⁴ G.J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, s. 19. O tym, że „zwyczajne” jest kategorią między świętym i nieczystym wspomina się tylko raz w Kpł 10,10.

²⁵ B. S t r z a ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 72.

²⁶ Na ten temat pisali: J. M i l g r o m, *The Rationale for Biblical Impurity*, s. 107-111; t e n ż e, *The Dynamics of Purity in the Priestly System*, w: M. P o o r t h u i s, J. S c h w a r t z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 29-32; por. G.J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, s. 18-25; D. W r i g h t, *The Spectrum of Priestly Impurity*, w: G.A. A n g e r s o n, S.M. O l y a n (red.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, s. 150-181; H. E i l b e r g, *The Status of Impurity. Descent Social Experience and Plausability*, w: t e n ż e, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 195-216.

²⁷ B. S t r z a ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 71; por. G.J. W e n h a m, *The Book of Leviticus*, s. 18-19.

²⁸ M. D o u g l a s, *Purity and Danger. An Analysis of concepts of pollution and taboo*, London 1966.

czajowo tłumaczony jest przez «święty», ma u swych podstaw idee separacji».²⁹ Na zobrazowanie swojej tezy M. Douglas podaje zrobione w tym kluczu tłumaczenie Kpł 11,45,³⁰ które po polsku może brzmieć: „Ja jestem Pan, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. B a d ź c i e w i ę c o d d z i e l o n y m i , b o i J a j e s t e m o d d z i e l o n y ”.³¹

Pojęcie nieczystości było zatem kategorią ważną, przenikającą różne sfery życia. Odnosiło całego człowieka do Boga. Przez kategorię nieczystości (oddzielenia) zwracano niejako uwagę na te sfery życia, które szczególnie mogły być odniesione do Boga. Dotyczyło to także obserwacji nawet najbardziej intymnych sfer życia ludzkiego. W jaki sposób? Wszystkie przepisy dotyczące nieczystości związane były przede wszystkim z kultem. Nieczystość zakazywała wstępu do świątyni (Przybytku), a w świątyni dokonywano także oczyszczenia, po dniach oczyszczenia, przez złożenie ofiary w świątyni następował ostateczny akt dojścia do czystości, a także – zarazem – niejako dążenia do świętości. Pojęcie nieczystości nie było zatem utożsamiane z grzechem (za grzech mógł być dopiero uznany brak przestrzegania przepisów dotyczących nieczystości, czyli brak chęci oczyszczania).

Obok aspektu kultycznego, nieczystość dotyczyła też sfery intymnej i społecznej. Jak pisała M. Douglas, „świętość oznacza także kompletność, całościowość. Duża część Księgi Kapłańskiej zajmuje się ukazywaniem fizycznej doskonałości, której domaga się od przedmiotów wnoszonych do świątyni oraz od ludzi, którzy do niej wchodzi».³² Kiedy indziej ta kompletność będzie wyrażała u M. Douglas także kontekst społeczny³³ – ponieważ jedna osoba nieczysta może sprawić, by nieczyści stali się także ci, którzy z nią przebywają (nawet dotykają tych samych przedmiotów, jak w przypadku przepisów z Kpł 15), co zarazem dyskwalifikuje ich od zbliżania się do świątyni.

Przepisy dotyczące nieczystości zwracały zatem uwagę na sferę życia intymnego, w jej odniesieniu do kultu, dotyczyła ona życia społecznego – w jej odniesieniu do innych.

Szczególną rolę miały tu teksty mówiące o sferze odpowiedzialnej za przekazywanie nowego życia. Życie ludzkie i jego przekazywanie

²⁹ *Tamże*, s. 8.

³⁰ M. Douglas w swej książce wskazuje na w. 11,46, przy czym zapewne chodzi o w. 11,45.

³¹ Por. B. S t r z a ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 72.

³² M. D o u g l a s, *Purity and Danger. An Analysis of concepts of pollution and taboo*, s. 51.

³³ Por. B. S t r z a ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 73.

z pewnością musiało być rozumiane jako podlegające szczególnej ochronie: najpierw w wymiarze relacji intymnych i przekazywania tego życia (o tym powie Kpł 15), a potem w wymiarze porodu (Kpł 12). W tych przepisach wyraźnie widać owo balansowanie na krawędzi świętości, zwyczajności i nieczystości.

Kpł 12 – rozporządzenia dotyczące porodu i okresu poporodowego

Tekst o kobietach z Kpł 12 należy do najkrótszych w całej księdze (liczy zaledwie 8 wersetów), ale zarazem jest jednym z jej najmniej zrozumiałych tekstów.³⁴ Niektórzy jego żydowski komentatorzy nazwali go nawet *rabbi-killer*,³⁵ z powodu trudności, z jakimi muszą się borykać rabini chcący wyjaśnić jego niezrozumiałe przepisy współczesnemu czytelnikowi. Mówi on o nieczystości kobiet po porodzie. To pierwszy tekst, w którym w Księdze Kapłańskiej pojawia się termin נִשְׂאָה („kobieta”), i pierwszy, który tak wyraźnie powie o kobiecie.

Jest to tekst zaskakujący i trochę obcy współczesnej kulturze i mentalności, choć podobne praktyki i przepisy związane z porodem, często nawet bardziej radykalne niż te opisane w Biblii, znane

³⁴ Na jego temat zob. D. I. M a c h t, *A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5*, Journal of Biblical Literature 52/1933, s. 253-260; R. W h i t e k e t t l e, *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 107(1995)3, s. 393-408; J. M a g o n e t, „But if It Is a Girl She Is Unclean for Twice Seven Days...” *The Riddle of Leviticus 12.5*, w: J.F.A S a w y e r (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, JSOT Supplement Series 227, Academic Press Sheffield, Sheffield 1996, s. 144-152; J. A z e v e d o, *La paradoja de Lev 12: Un re-examen*, Theologika 12/1997, s. 144-168; L.S. S c h e a r i n g, *Double Time...Double Trouble? Gender Sin and Leviticus 12*, w: R. R e n d t o r f f, R. K u g l e r, S. S m i t h - B a r t e l (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 429-450; R. B u r n e t t e - B l e t s c h, *Women after Childbirth (Lev 12,1-8)*, w: C. M e y e r s i n (red.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mi. USA-Cambridge, U.K. 2001, s. 204; H. E t t i n g e r, *Tazria*, w: E. G o l d s t e i n (red.), *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 weekly Torah Portions*, Jewish Lights, Woodstock 2000, s. 202-210. Oprócz tego zob. opracowania tego rozdziału w najważniejszych komentarzach, np. J. M i l g r o m, *Leviticus 1-16*, s. 742-768; J.E. H a r t l e y, *Leviticus*, s. 164-170; a także M. A d i n o l f i, P. G e r a c i, *Bibbia e ginecologia a confronto*, Piemme, Casale Monferrato 1989. W polskiej literaturze ten dotychczas nie był szczegółowo omawiany (poza komentarzami, np. A. T r o n i n a, *Księga Kapłańska*, s. 188-193).

³⁵ J. M a g o n e t, „But if It Is a Girl She Is Unclean for Twice Seven Days...” *The Riddle of Leviticus 12.5*, w: J.F.A S a w y e r (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, s. 144-152.

były w starożytności (np. u Hetytów, gdzie nieczystość po porodzie dotyczyła nie tylko matki, ale i dziecka;³⁶ J. Milgrom wylicza tego typu przepisy także u starożytnych Greków i Persów³⁷), podobnie jak i obecnie (np. w niektórych kulturach afrykańskich;³⁸ J. Milgrom wymienia jeszcze: Indian z Kalifornii, Malezyjczyków³⁹). Jednak z interpretacją tego tekstu egzegeza dawniej i dziś miała sporo problemów.⁴⁰

Tekst Kpł 12 można podzielić na trzy nierówne części (poza wersem-tem wprowadzającym w 12,1):

- nieczystość kobiety po narodzinach syna (ww. 2-4);
- nieczystość kobiety po narodzinach córki (w. 5);
- pouczenie o ofiarach z racji urodzenia dziecka (ww. 6-8).⁴¹

Tekst rozporządzeń z rozdz. 12 zaczyna się od krótkiego wprowadzenia, ale bardzo ważnego w tym kontekście: „וְדַבַּר יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל” („powiedz do synów Izraela”).⁴² Na samym początku zatem tekst podkreśla, że przepisy, choć będą dotyczyły kobiet, skierowane są do mężczyzn (tak jak większość tekstów biblijnych, które przecież mężczyźni spisywali, przekazywali i studiowali) – zatem do mężczyzn miała dotrzeć informacja o tym, co dotyczy porodu i nieczystości poporodowej, a więc czegoś, co należało do sfery intymnej życia kobiet. W kontekście tego, co zostało powiedziane o znaczeniu kategorii nieczystości, która miała w jakimś sensie nadać rangę niektórym sferom, zwrócić na nie uwagę i odnieść je do Boga, takie zaadresowanie tego tekstu jest nie bez znaczenia. Fakt, że tekst stworzony w kulturze patriarchalnej, skierowany do mężczyzn, porusza temat porodu, może bowiem oznaczać, że chciano uświadomić mężczyzn, że ta sfera związana z przekazywaniem życia jest niezwykle ważna,

³⁶ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 746.

³⁷ *Tamże*, s. 750.

³⁸ Por. F. Chingota, *Leviticus*, w: T. Adeyemo (red.), *Africa Bible Commentary: A One-Volume Commentary Written by 70 African Scholars*, Grand Rapids MI 2006, s. 148-149. Zob. także: S.O. Adeyemo, *An ecological interpretation of Leviticus 11–15 in an African (Nigerian) context*, *Old Testament Essays* 22(2009)3, s. 525-534.

³⁹ J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 750.

⁴⁰ Niektórzy uważają nawet, że tekst Kpł 12 został dodany do całej księgi nieco później. A. Tronina zauważa, że ten najkrótszy rozdział Kpł mógł zostać „dołączony [do Księgi Kapłańskiej] zapewne już po zamknięciu przepisów o upławach płciowych, gdyż w przeciwnym razie byłby włączony przed lub po 15,25-30”; A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 189. Pewnym argumentem za tą tezą mógłby być fakt, że w rękopisach Kpł znalezionych w Qumran brak tego rozdziału; *tamże*.

⁴¹ Analogiczny podział, zob. *tamże*.

⁴² Niezależnie od tego, jak interpretuje się to wyrażenie obecnie, nadając mu niejednokrotnie znaczenie „synów i córek”.

zarówno w wymiarze porodu, jak i samych relacji seksualnych (zob. rozdz. 15).

Cały ówczesny świat starożytny podzielony był na sferę życia kobiecą i męską i bardzo rzadko sfery te mieszano. Mężczyźni zatem nie brali udziału w porodzie i pod tym względem świat biblijnego Izraela nie odbiegał od praktyk innych ludów starożytnych. Kwestia porodu pozostawała w sferze życia kobiet. W Piśmie Świętym mamy opisane przypadki porodów, w których uczestniczy tylko kobieta, albo ewentualnie akuszerka (Wj 1; Jr 20,15). Była to sfera niejako zarezerwowana dla kobiet,⁴³ do której mężczyzna nie miał jakby dostępu.

W tym kluczu należy może rozumieć także długość tego tekstu. O ile pozostałe rozporządzenia w tej części Księgi Kapłańskiej są rozbudowane, te z rozdz. 12, mówiące o porodzie i okresie poporodowym pozostają wyraźnie krótsze. A. Tronina zauważał: „Zadziwia zwięzłe omówienie rytuału oczyszczenia położnicy (Kpł 12,1-8) w porównaniu ze szczegółowym opisem różnych rodzajów «trađu». Przyczyną tej dysproporcji jest zapewne fakt, że mężczyźni nie asystowali przy narodzinach dzieci, zostawiając kobietom troskę o noworodka”.⁴⁴ Może z tego wynika swoista lakoniczność wypowiedzi autora biblijnego na ten temat. Jednak fakt jej obecności, nawet tak lakonicznej, mógł być swoistym uświadomieniem ważności tego momentu w życiu kobiety, ale także jej męża, który miał mieć świadomość wagi porodu i okresu po porodzie, który zmieniał życie całej rodziny.

Bez innych, bardziej rozbudowanych wstępów tekst Kpł 12 przechodzi do nieczystości po urodzeniu chłopca, potem do nieczystości po urodzeniu dziewczynki.

Najpierw, w ww. 2-4, tekst podaje przepisy dotyczące urodzenia chłopca, według których kobieta pozostaje nieczysta przez siedem dni, aż do dnia obrzezania syna (zgodnie z przepisem, należało obrzezać dziecko dnia ósmego; w. 3). Tekst w. 2 podkreśli, że owa nieczystość trwa dokładnie tyle, ile „podczas słabości miesięcznej” (ciekawie, że wspomina się tę nieczystość, podczas gdy przepisy odnoszące się do menstruacji pojawiają się dopiero w rozdz. 15).⁴⁵ Wers 4 dodaje do tego jeszcze trzydzieści trzy dni nieczystości „w celu oczyszczenia

⁴³ Tak jest do dziś w niektórych kulturach nomadycznych, w których kobiety rodzą same.

⁴⁴ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 189.

⁴⁵ J. Wellhausen uważał na podstawie tego, że pierwotnie Kpł 12 znajdowała się po Kpł 15; por. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, s. 745.

krwi” [תשב בדמי טהרה], kiedy matka po urodzeniu chłopca pozostaje nieczysta i „nie wolno jej dotykać «wszelkiej świętości» [כִּלְקָדָשׁ], ani wchodzić do «świętego przybytku» [הַמִּקְדָּשׁ], aż się skończą dni jej oczyszczenia”.

Następnie tekst powie o nieczystości związanej z powiciem dziewczynki (w. 5). Co ciekawe, okres nieczystości kobiety po urodzeniu dziewczynki był dwukrotnie dłuższy: zamiast siedmiu dni nieczystości (jak w przypadku narodzin chłopca), matka miała pozostawać nieczysta przez czternaście dni; konsekwentnie wydłużono także czas rekonwalescencji: z trzydziestu trzech dni na sześćdziesiąt sześć dni „oczyszczenia krwi”. W sumie – po urodzeniu dziewczynki nieczystość kobiety trwała aż osiemdziesiąt dni.

To rozróżnienie wywołało największą debatę wśród egzegetów zajmujących się tekstem Kpł 12, a w publikacjach na temat tej perykopy, jak i w komentarzach do niej, tej kwestii poświęca się najwięcej miejsca. Skąd wzięła się ta różnica, czy wynikała z tego, że dziewczynki uważane były za „gorsze”, jak zinterpretowała to feministyczna interpretacja tej perykopy? Czy też to zbyt proste wytłumaczenie i jego znaczenia trzeba szukać gdzie indziej.

Sam tekst nie wyjaśnia, dlaczego nieczystość po urodzeniu dziewczynki jest dwukrotnie dłuższa, uznając to za pewną oczywistość. Mówi po prostu, że czas trwania nieczystości kobiety po porodzie dziewczynki to czternaście dni, a czas „oczyszczenia krwi” to sześćdziesiąt sześć dni. Razem osiemdziesiąt. Tekst podkreśla, co ciekawe, że czas czternastodniowej nieczystości trwa tyle, ile „podczas krwawienia miesięcznego”. To wyjaśnienie pojawiło się już w wersetach dotyczących chłopca, ale tam miało trwać siedem dni, a w przypadku dziewczynki aż czternaście – stawiano zatem słuszne pytanie, ile w końcu trwało krwawienie miesięczne – siedem czy czternaście dni?

Liczbę dni oczyszczenia po urodzeniu chłopca interpretowano czasem symbolicznie: czterdzieści dni i nocy trwał potop (Rdz 7,9.12), czterdzieści lat Izraelici wędrowali po pustyni – w każdym przypadku po czterdziestu dniach lub latach następowała pewna nowa jakość. Także w przypadku narodzenia dziecka w rodzinie, ta czterdziestodniowa nieczystość, czas rekonwalescencji matki, miała przygotować ją do nowej jakości życia w rodzinie,⁴⁶ dziecka, które „przewraca wszystko do góry nogami”. Jednak zastanawiano się, dlaczego w przypadku dziewczynki ten przewrót miał być dwukrotnie dłuższy.

⁴⁶ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 190-191.

Być może autor biblijny chciał być konsekwentny – i skoro zostawił podwójną liczbę dni krwawienia po porodzie w przypadku urodzenia dziewczynki (względem tego samego krwawienia po urodzeniu chłopca) tak samo zrobił z dniami oczyszczenia? A może – twierdzą inni – przeczuwano, że dla matki urodzenie dziewczynki bywa trudniejsze, i potrzebuje ona dłuższego czasu rekonwalescencji?

Ciekawe jest także pewne rozróżnienie terminologiczne w przypadku urodzenia chłopca i dziewczynki. Wyrażenie użyte na określenie kobiety rodzącej chłopca w w. 2 to: אִשָּׁה כִּי תִזְרֶיֶת וַיֵּלֶדָה (dosł. „kobieta, która poczęła i urodziła”). Najbardziej ciekawy jest tu termin תִּזְרֶיֶת („poczęła”), który oznacza dosłownie „wydała nasiono”.⁴⁷ J. Milgrom wskazuje, że tradycja żydowska (np. Ibn Ezra) utożsamiała ten termin z wydawaniem owocu, tak, jak wydaje go ziemia: matka kobieta jest zatem jak matka ziemia.⁴⁸ Ten termin nie pojawia się w przypadku dziewczynki (w. 5), gdzie jest użyta zwykła forma od czasownika יָלַד („rodzić”). Czy mogło się to wiązać ze szczególną rolą, jaka miała przypadać chłopcu, potem mężczyźnie, w społeczności Izraelitów? Bardzo różnie to interpretowano. I trzeba powiedzieć, że odpowiedzi nie są chyba w pełni zadowalające.

Wygląda na to, że problem z wyjaśnieniem tej kwestii mieli już starożytni interpretatorzy tego tekstu, zarówno żydowscy,⁴⁹ jak i chrześcijańscy.⁵⁰

Jedną z pierwszych starożytnych interpretacji żydowskich tego tekstu z Kpł 12 można znaleźć w *Księdze Jubileuszów* 3,8-14.⁵¹ Mówi ona o tym, że Adam, będąc stworzony przez Boga pod koniec tygodnia, znalazł się w ogrodzie Eden wcześniej niż Ewa, która, według tej samej legendy, miała „urodzić się” i znaleźć w raju dopie-

⁴⁷ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 743.

⁴⁸ Por. *tamże*.

⁴⁹ Na temat rabinicznej recepcji tego tekstu, zob. L. S. Scheering, *Double Time... Double Trouble? Gender Sin in and Leviticus 12*, w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 431-438

⁵⁰ Na temat chrześcijańskiej recepcji tego tekstu zob. *tamże*, s. 438-443. Na temat związków Kpł 12 z NT zob. G. Kehnsherper, *The „Churching of Women”: Leviticus 12 and Luke 2:21-24: The Law of Purity and the Benediction of Mothers*, w: E. A. Livingstone, *Studia Patristica*, t. XVIII: *Critica, Classica, Ascetica, Liturgica (Part II)*, Peeters, Louvain 1989, s. 380-384; M. Thiesse, *Luke 2,22, Leviticus 12, and parturient impurity*, *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies* 54(2012)1, s. 16-29

⁵¹ J. V. Vanderkam (tłum.), *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 88, Leuven 1989, s. 17-18.

ro w osiemdziesiątym pierwszym dniu – dlatego rozporządzenia dotyczące oczyszczenia są różne dla kobiety po urodzeniu chłopca i dziewczynki, ponieważ uwzględniają tę etiologię.⁵² Ta interpretacja jest nieco legendarna, i wydaje się, że powstała wręcz po to, by wyjaśnić istniejący problem z interpretacją samego tekstu Księgi Kapłańskiej. Podobną argumentację przejmie także midrasz.⁵³ Prawo z Kpł 12 było interpretowane w judaizmie na trzy sposoby:⁵⁴ albo właśnie z odwołaniem się do Rdz 1–3 jako etiologii prawa zawartego później w Księdze Kapłańskiej (oczywiście, że jest to interpretacja retrospektywna); albo midraszu, bardzo podobnie interpretującego tekst księgi; albo też rozumiejąc restrykcje z Kpł 12, zwłaszcza w odniesieniu do świątyni, jako uzasadnienie późniejszych praktyk synagogalnych.

Interpretacje chrześcijańskie także pozostają dość enigmatyczne i początkowo stosunkowo rzadkie.⁵⁵ Najważniejsza dyskusja na temat tych regulacji z Kpł 12 toczona była na przełomie VI i VII w. między Augustynem z Canterbury (597-604) a papieżem Grzegorzem Wielkim (590-604), obecna jest także w późniejszych pismach Teodora z Canterbury (668-690). Augustyn z Canterbury zwrócił się do papieża Grzegorza Wielkiego w kwestii tego, czy kobieta ciężarna może być ochrzczona, i ile czasu musi upłynąć od porodu, by kobieta mogła wejść do kościoła, a także współżyć z mężem⁵⁶. Pytania te wskazują, że rozporządzenia z Kpł 12 w jakimś stopniu były przestrzegane także w niektórych kościołach. Odpowiedź Grzegorza (ignorująca prawo Kpł 12, zezwalająca na chrzest kobiety ciężarnej, na jej wejście do kościoła itd.), wpłynęła potem na średniowieczną dyskusję na ten temat.⁵⁷

⁵² Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 750-751.

⁵³ *Tamże*.

⁵⁴ L.S. Scheering, *Double Time... Double Trouble? Gender Sin in and Leviticus 12*, w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 431.

⁵⁵ *Tamże*, s. 438; por. także: G. Rouwhorst, *Leviticus 12–15 in Early Christianity*, w: M. P. Oorthuis, J. Schwartz (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 181-193; a także *L'esegesi cristiana*, w: E. Cortese, P. Kaswelder, *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, s. 21-25.

⁵⁶ L.S. Scheering, *Double Time... Double Trouble? Gender Sin in and Leviticus 12*, w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 438-439.

⁵⁷ *Tamże*, s. 438-440; por. R. Meens, *Questioning Ritual Purity: The Influence of Gregory the Great's Answers to Augustine's Queries about Childbirth, Menstruation and Sexuality*,

Obecnie podaje się bardzo różne interpretacje tej różnicy w tekście Kpł 12. Wpisywano je np. w kontekst Bliskiego Wschodu, gdzie znane były takie przepisy rozróżniające długość nieczystości po urodzeniu chłopca i dziewczynki, np. u Hetytów⁵⁸ (u których oczyszczenie po urodzeniu chłopca trwało trzy miesiące, a po urodzeniu dziewczynki – cztery miesiące; tam należało oczyścić i matkę, i dziecko).⁵⁹ Niektórzy, wyjaśniając problem dłuższego czasu oczyszczenia po urodzeniu dziewczynki, odwołują się do analogicznych praktyk obecnych w niektórych kulturach współczesnych (J. Milgrom wspomina takie praktyki np. w Indiach).⁶⁰ Jednak nawet to nie wyjaśnia, dlaczego okres oczyszczenia wymagany przy narodzeniu dziewczynki jest dłuższy.

Niektórzy ukazywali, że ta długość odzwierciedlała różną pozycję kobiet i mężczyzn w społeczeństwie biblijnego Izraela.⁶¹ tak jak cena wykupu kobiety była o połowę niższa niż mężczyzny,⁶² tak po urodzeniu „cena” oczekiwania na oczyszczenie była podwójnie długa. Jednak M. Gruber dyskutował z tą propozycją, twierdząc, że większa nieczystość nie oznaczała wcale mniejszej wartości społecznej. Odwoływał się on do nauki rabinów, w których rozważaniach pojawiał się wątek kości nieżywego osła, które miałyby być mniej „nieczyste” niż ciało zmarłego rabina, choć przecież jest ono o wiele bardziej wartościowe niż ciało osła.⁶³

Inni podejmowali próby biologicznego wyjaśnienia tego problemu. D.I. Macht, pisząc w latach trzydziestych XX w. artykuł na temat tego tekstu,⁶⁴ uzasadniał ten pogląd na sposób medyczny: uważając, że rzeczywiście krwawienie po urodzeniu dziewczynki trwa dłużej i może mieć groźniejsze skutki dla życia matki, dlatego autor biblijny wydłuża czas nieczystości matki po urodzeniu dziewczynki.⁶⁵ Takie

w: R. G a m e s o n (red.), *St. Augustine and the Conversion of England*, Straud 1999, s. 174-186; t e n ż e, „A Relic of Superstition” *Bodily Impurity and the Church from Gregory the Great to the Twelfth Century Decretists*, w: M. P o o r t h u i s, J. S c h w a r t z (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 281-293.

⁵⁸ Por. J. M i l g r o m, *Leviticus 1-16*, s. 744.

⁵⁹ *Tamże*, s. 750.

⁶⁰ *Tamże*.

⁶¹ *Tamże*.

⁶² *Tamże*.

⁶³ *Tamże*, s. 751.

⁶⁴ D.I. M a c h t, *A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5*, *Journal of Biblical Literature* 52/1933, s. 253-260.

⁶⁵ Zob. też A. T r o n i n a, *Księga Kapłańska*, s. 190.

próby „biologicznej” odpowiedzi podejmowano już zresztą w starożytności. Arystoteles np. twierdził, że embrión chłopca kształtuje się w czterdzieści dni, a dziewczynki w trzy miesiące. Podobną teorię wysuwał Hipokrates, a w tradycji żydowskiej tak uważał rabin Izmael, którego opinię można znaleźć w talmudycznym traktacie *Nidda*.⁶⁶

Współczesną interpretację biologiczną tego rozróżnienia czasu nieczystości przy chłopcu i dziewczynce podejmuje J. Magonet.⁶⁷ Pisze, że są znane przypadki, w których, z powodu hormonów obecnych w ciele matki, po urodzeniu dziewczynki pojawia się u niej krew w okolicach intymnych. Zdarza się to u mniej więcej raz na dziesięć przypadków⁶⁸ i wiemy obecnie, że wiąże się z hormonami matki, które wpływają na dziecko. W starożytności nie posiadano takiej wiedzy, więc tego typu przypadłości można było potraktować inaczej. Pewnie dlatego u kobiet po urodzeniu dziewczynki niejako „sumowano” podwójnie nieczystość matki i dziecka, i tak powstała podwójna liczba dni oczyszczenia.

Jeszcze inni próbowali te różnice w długości nieczystości wyjaśniać faktem, że podwójna nieczystość w przypadku urodzenia dziewczynki ma być sumą płodności matki i córki, swoistą antycypacją przyszłej płodności samej dziewczynki.⁶⁹ Krwawienie matki niejako sumuje się z potencjalnym przyszłym krwawieniem dziewczynki (przyszłą jej menstruacją), dlatego podwójna liczba dni oczyszczenia dla matki: niejako za matkę i za córkę. Jest w tym jakiś głęboki sens. Może kobieta rodząca przyszłą kobietę ma szczególnie zwrócić na nią uwagę, niejako dwukrotnie większą – bo wraz z kolejną urodzoną kobietą jest w przyszłości kolejną tajemnicą przekazywania życia.

Być może także, w przypadku siedmiu i czternastu dni nieczystości po porodzie, ta dwukrotnie dłuższa nieczystość związana była z faktem braku obrzezania u dziewczynek (które w przypadku chłopców praktykowane było ósmego dnia po urodzeniu), bo nie było aktu, który by ją przerywał. Rabin Symeon Ben Johai podkreślał, że najprawdopodobniej na początku matka pozostawała nieczysta przez czternaście dni w obu przypadkach, niezależnie od tego, czy urodzi-

⁶⁶ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 750.

⁶⁷ J. Magonet, „*But if It Is a Girl She Is Unclean for Twice Seven Days...*” *The Riddle of Leviticus 12.5*, w: J.F.A. Sawyer (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, s. 152.

⁶⁸ Wyliczenie: *tamże*.

⁶⁹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 190

ła chłopca, czy dziewczynkę. Jednak w przypadku narodzin chłopca zdecydowano się zmienić czas nieczystości ze względu na obrzezanie dnia ósmego. Chodziło o to, by obrzezanie dokonało się w czystości.⁷⁰

Mimo tych różnic w postrzeganiu nieczystości po porodzie chłopca i dziewczynki, regulacje z Kpł 12 mają wątki wspólne, zwłaszcza w ostatniej części tekstu (ww. 6-8). Okres nieczystości, zarówno po urodzeniu chłopca, jak i dziewczynki, kończył się zanurzeniem w wodzie, jak sugerował J. Milgrom, czego nie podaje sam tekst biblijny.⁷¹ Następnie, zgodnie z tekstem, na kobiecie ciążył obowiązek złożenia ofiary (dopiero po odzyskaniu czystości).⁷² Miała złożyć ofiarę całopalną (z baranka) i przebłągalną w celu oczyszczenia (z gołębia lub synogarlicy). Kapłan, jak mówi tekst, składa ofiarę i dokonuje w ten sposób oczyszczenia „od upływu krwi”. Na koniec tekst powtarza i podkreśla, że to samo prawo dotyczy zarówno chłopca jak i dziewczynki (w. 7b). Wiersz 8 dodatkowo podkreśli, że kogo nie stać na ofiarę z baranka, może złożyć ją z dwóch gołębi lub synogarlic (jeden jako ofiarę całopalną, drugi – jako ofiarę przebłągalną). I w taki sposób kapłan dokonuje za kobietę obrzędu przebłągania, i zostanie ona oczyszczona.

Tę ofiarę oczyszczającą po porodzie kobieta składała niezależnie od płci dziecka. Ciekawe, ta ofiara zarówno za syna, jak i za córkę jest taka sama! Zatem niejako w perspektywie kultycznej (składania ofiary), oraz w perspektywie Bożej, która dla całego tego kontekstu biblijnego jest najważniejsza, zarówno chłopiec, jak i dziewczynka, mają taką samą wartość! Dokładnie, jak w opowiadaniu o stworzeniu człowieka z Księdze Rodzaju.⁷³ Choć oboje różnią się między sobą.

Ciekawe, że zgodnie z Kpł 12 składane ofiary są dwie: złożyć należało ofiarę całopalną i ofiarę oczyszczenia. Ponieważ takie ofiary składano w przypadku grzechu, ten wątek w tekście każe zwrócić uwagę na coś, co przy tych dyskusjach o różnicach między chłopcami i dziewczynkami gdzieś umykało komentatorom, a co stanowi najważniejszy wątek do wyjaśnienia w tym tekście: Dlaczego kobie-

⁷⁰ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, s. 744.

⁷¹ Wysnuwa on to na podstawie przepisów w Kpł 15, gdzie działo się tak w przypadku menstruacji (do dziś obowiązuje to w judaizmie, jako obowiązek obmycia się w mykwie po każdorazowej menstruacji); *tamże*, s. 746.

⁷² A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 191.

⁷³ *Tamże*.

ta musiała złożyć ofiarę całopalenia i oczyszczenia, skoro nie było mowy o grzechu? I dlaczego w ogóle uznano nieczystość po porodzie, skoro macierzyństwo i wydawanie potomstwa na świat to w całym Starym Testamencie wielki dar?

Antoni Tronina wyjaśniał: „Kpł 12 dotyczy najważniejszego momentu w życiu rodziny, narodzin dziecka, to się wiązało ze złożeniem przepisanych ofiar. «Całopalenie» jest tu wymienione przed «ofiara oczyszczenia», podobnie jak to przepisuje «tora ofiar» (Kpł 1–5)”.⁷⁴ Ta kolejność jest o tyle istotna, że pozwala zrozumieć, iż nie chodzi w niej o żaden grzech kobiety (w przypadku ofiary za grzech kolejność była odwrotna, najpierw składano ofiarę przebłągalną, potem całopalną; por. Kpł 4,20-35). Nie ma więc mowy o żadnej winie matki rodzącej dzieci. Wręcz przeciwnie, sytuacja nieczystości w tym przypadku nie była grzechem, ale ukazaniem ważności i wartości tej sfery życia człowieka. Czego jednak ma dotyczyć uwolnienie idące wraz ze złożoną ofiarą?

Sam tekst nie podaje przyczyn nieczystości z powodu porodu (niezależnie czy to w przypadku chłopca, czy dziewczynki), jednak niektórzy uważali (w nawiązaniu do rozumienia kategorii nieczystości), że była ona związana z tajemnicą życia. I to w dwóch wymiarach.

W pierwszym, w balansowaniu na krawędzi życia matki, którą wiązano z utratą krwi w czasie porodu. A. Tronina stwierdził, że „zdrowie kobiety traktowano jako nadszarpięte utratą krwi podczas porodu”.⁷⁵ Choć sam tekst rozdz. 12 nie wyjaśnia przyczyn owej nieczystości, jednak ponieważ ma ona trwać tyle, ile comiesięczna nieczystość związana z menstruacją, przypuszczalnie właśnie upływ krwi mógł być przyczyną nieczystości opisanej w rozdz. 12.⁷⁶ Upływ krwi oznaczał upływ życia z człowieka, dlatego krwawienie postrzegano jako zakłócające życie. Ponieważ krew w antropologii biblijnej uważana była za siedlisko życia,⁷⁷ jej utrata w czasie porodu mogła budzić bardzo proste skojarzenia: ponieważ kobieta traci dużo krwi, balansuje gdzieś na krawędzi życia i śmierci (co *de facto* rzeczywiście w starożytności mogło mieć miejsce, bo warunki nie były sterylne

⁷⁴ *Tamże*, s. 189.

⁷⁵ *Tamże*, s. 190.

⁷⁶ *Tamże*.

⁷⁷ Literatura na ten temat jest bogata, zob. zwłaszcza opracowania tematów nt. krwi w: F. V a t t i o n i (red.), *Sangue e antropologia biblica, atti della settimana del Centro Studi Sanguis Christi, Roma 10-15 marzo 1980*, 1-2, Roma 1981.

i wiele kobiet umierało w czasie porodu). A ponieważ kontakt ze zmarłym powodował nieczystość rytualną, podobnie było z nieczystością przy utracie krwi (czy to w trakcie porodu, czy też menstruacji, o czym powie rozdz. 15) i kobieta była uznana za nieczystą. W ciągu tych czterdziestu w sumie dni „oczyszczenia” (siedem i trzydzieści trzy dni) matka oczekiwała na ostateczne ustąpienie krwawienia.⁷⁸ Kiedy w pełni doszła do siebie, mogła być na nowo całkowicie „czysta”. Mogło to mieć wymiar bardzo praktyczny – pełnego dojścia do siebie kobiety po doświadczeniu porodu, niebezpiecznego dla jej życia.

W drugim wymiarze, tajemnica życia dotyczyła przekazywania życia ludzkiego, które niejako wkraczało w wymiar Boży. Ponieważ poród mógł być postrzegany jako swoiste przedłużenie stworzenia,⁷⁹ był sferą szczególnie ważną, którą należało wyodrębnić od innych, „zwyczajnych” sfer życia. Urodzenie dziecka z pewnością stanowiło (i nadal tak jest!) jedną z największych tajemnic życia. Umieszczenie przepisów regulujących ten moment życia kobiety i dziecka to jego wyróżnienie, wskazanie na jego ważność. Następowało to przez nadanie mu kategorii „nieczystości”.

Jeszcze inne wyjaśnienie podawał R. Whitekettle w swoim artykule dot. omawianego tekstu.⁸⁰ Zauważa on, że choć przepisy dotyczące nieczystości sfery intymnej i porodu są zazwyczaj traktowane jako wynik balansowania na krawędzi życia, zwłaszcza związanego z wspomnianą utratą krwi (o czym była mowa), to jednak nie zawsze owa utrata krwi powodowała nieczystość. Według niego, np. nie powoduje nieczystości upływ krwi z rany (choć też mogłyby się wiązać z utratą życia), dlatego też to nie w tym należy upatrywać wyjaśnienia przyczyny nieczystości. Whitekettle zwrócił jednocześnie uwagę, że te przypadki nieczystości opisane w Kpł 12 i 15 dotyczą sfery intymnej, seksualnej, i to z nią przede wszystkim muszą mieć jakiś związek. Z pewnością chodzi w niej zwłaszcza o przekazywanie życia. Whitekettle zaproponował więc, że ta nieczystość po porodzie nie wiąże się z żadną utratą krwi ani balansowaniem na krawędzi życia, ale należy ją traktować jako element „obrzędów przejścia” (ang. *Rites of Passage*), które miały towarzyszyć swoistemu przejściu do nowe-

⁷⁸ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 190.

⁷⁹ Wypełnienie Bożego nakazu płodności z opowiadania i stworzeniu człowieka z Rdz.

⁸⁰ R. Whitekettle, *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, s. 393-408.

go stanu. Z pewnością narodziny dziecka wiele zmieniały, a kobieta po porodzie przechodziła do nowego stanu: macierzyństwa. Dlatego, według autora artykułu, omówiona w Kpł 12 „nieczystość była składnikiem fazy koncepcyjnej procesu transformacji, przez który miała przejść kobieta”.⁸¹ Miała być zatem elementem przygotowania się do nowej roli matki, dlatego tak długi czas dochodzenia do siebie. W takim ujęciu kategoria nieczystości miała być zatem nie wyrazem dyskryminacji kobiety, ale niejako wyrazem troski o odpowiednie przygotowanie do nowej roli życiowej.

Według Whitekettle’a nie miały tu znaczenia czynniki biologiczne, w których kobieta miała „dojść do siebie” (po czterdziestu czy osiemdziesięciu dniach od porodu), ale chodziło raczej o swoisty ryt, mający rozpocząć niejako nowy stan, nowe życie.⁸²

Z pewnością zatem tekst Kpł 12 kazał zwrócić uwagę na istotę wydarzenia, jakim były narodziny dziecka, które zawsze były postrzegane jako wyraz Bożego błogosławieństwa (Kpł 26,9; Pwt 28,11; Ps 113,9; 127,3-5; 128,3-4).⁸³ dla samej kobiety, całej rodziny i społeczności, która kierowała się Bożymi prawami (dlatego odniesienie kultyczne). Ponieważ wydanie dziecka na świat wiązało się, zwłaszcza w starożytności, z zagrożeniem życia matki, i ponieważ wkraczało w tym akcie narodzin nowego człowieka w dziedzinę w jakimś sensie „ponadludzką”, Bożą, postanowiono obwarować tę sferę przepisami dotyczącymi nieczystości. Nie miały one na celu dyskryminacji nikogo, a wręcz przeciwnie, kazały zwrócić uwagę na tę sferę życia, nawet tak bardzo intymną, i odnieść ją i wszystko, co z nią związane, do Boga.

Miały także dodatkowo uwrażliwić mężczyzn na ten problem – tekst ten był przecież skierowany do nich. I choć, jak uważają niektórzy, teksty te miały pomóc mężczyznom „udomowić kobiety” (*domesticate women*),⁸⁴ to jednak wydaje się, że chodzi w nich o coś zupełnie innego: o próbę ochrony kobiety i jej potomstwa, i zwrócenie uwagi na ten szczególnie czas w życiu jej i całej rodziny.

Poniekąd podobnie będzie w przypadku tekstu w Kpł 15.

⁸¹ *Tamże*, s. 398.

⁸² Gdyby chodziło o biologię – pozostawałby problem długości, która w przypadku każdej kobiety musiałaby być ustalona indywidualnie (raz rekonwalescencja trwała dłużej, raz krócej).

⁸³ A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 191.

⁸⁴ D.T. Stewart, *Does the Priestly Purity Code domesticate women?* w: B.J. Schwartz, D.P. Wright, J. Stackert i in. (red.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, s. 65-73.

Kpł 15 – rozporządzenia dotyczące sfery intymnej (oraz pozostałe rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 11–15)

Tekst Kpł 15 został szczegółowo omówiony w książce B. Strzałkowskiej: *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15* (Rozprawy i Studia Biblijne 20, Warszawa 2005), dlatego tu zostanie przedstawiony jedynie skrótowo. Podobnie jak w przypadku Kpł 12, tekst ten mówi o nieczystości, związanej z intymną sferą życia człowieka i na jego temat również pisano stosunkowo niewiele.⁸⁵ Interpretacja tego tekstu zależy w dużej mierze od tego, jak rozumiemy kategorię nieczystości.

To, co odróżnia tekst Kpł 15 od Kpł 12, to jego długość. Tekst z rozdz. 15 zdecydowanie bardziej precyzuje poszczególne rozporządzenia, ukazując dokładnie jakich sfer dotyczą, ile trwają, jakie mają konsekwencje nie tylko dla samych kobiet, ale i dla otoczenia (przedmiotów i osób). Podają także szczegółowo, ile trwa nieczystość oraz jak ją zakończyć.

Tekst Kpł 15 przedstawia dość szeroko (w porównaniu do Kpł 12) temat nieczystości człowieka, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Uka-

⁸⁵ Poza wspomnianym jedynym polskim opracowaniem tego tekstu (B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*), istnieją opracowania obcojęzyczne, zob. zvl. G. J. Wenham, *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lv 15:18)?* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 95/1983, s. 432-434; H. Eilberg, *Menstrual Blood, Semen and Discharge. The Fluid Symbolism*, w: tenże, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 177-194; R. Whitekettle, *Leviticus 15:18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body*, Journal for the Study of the Old Testament 49/1991, s. 31-45; tenże, *Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World*, Vetus Testamentum 46/1996, s. 376-391; A. Destro, *The Witness of Times: An Anthropological Reading of Niddah*, w: J. F. Sawyer (red.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, s. 124-138; R. Wasserafall (red.), *Women and Water, Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis Series on Jewish Women, University Press of New England, Hanover (NH) 1999; D. L. Ellen, *Leviticus 15: Contrasting Conceptual Associations Regarding Women*, w: K. Onil (red.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium, t. 2: Exegetical and theological studies*, Harrisburg, PA 2000, s. 124-151; R. Burnette-Bletsch, *Women and Bodily Emissions (Lev 15:18-33; 18,19; 20,18)*, w: C. Meyers in. (red.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, s. 205-206. Poza tym tekst omówiony został w najważniejszych komentarzach, np. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, s. 902-1009; J. E. Hartley, *Leviticus*, s. 201-215. A także w opracowaniu: M. Adinolfi, P. Geraci, *Bibbia e ginecologia a confronto*, oraz poniekąd w: J. Delaney, M. J. Lupton, E. Toth, *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, Illini Books Edition, University of Illinois 1988; T. Buckley, A. Gottlieb, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1998.

zuje, w jaki sposób można stać się nieczystym przez różnego typu wycieki z narządów płciowych, stosunek płciowy, a w przypadku kobiet przez comiesięczną menstruację i inne nieregularne krwawienia sfery intymnej. Te ostatnie przepisy – dotyczące zwłaszcza menstruacji – to jeden z nielicznych przepisów na temat nieczystości, którego praktyka oczyszczenia w postaci ablucji (w mykwie) pozostaje do dziś aktualna w judaizmie.⁸⁶

Tekst ten ma budowę chiastyczną,⁸⁷ w której pierwsze siedemnaście wersetów mówi o intymnej sferze mężczyzny (o wyciekach genitalnych odbiegających od normy oraz normalnych nieczystości męskich, jak wypływ nasienia), a ostatnie siedemnaście o intymnej sferze kobiet (w tym o normalnych nieczystości kobiecych, czyli menstruacji, oraz o wyciekach genitalnych odbiegających od normy), natomiast w. 18, pozostający w centrum tego tekstu, mówi o współżyciu mężczyzny i kobiety i o nieczystości z nim związanej, łączy zatem to, co dotyczy mężczyzn, z tym, co dotyczy kobiet.⁸⁸ Już na samym początku warto zauważyć, że tekst nie jest poświęcony wyłącznie kobietom, ale dotyczy obu płci w równym stopniu. Dotyczy także wyłącznie tego, co związane jest ze sferą intymną. W tym, co dotyczy kobiet, w całym tekście rozdz. 15 można wyróżnić trzy rodzaje nieczystości:

- w. 18 – nieczystość związana ze współżyciem kobiety i mężczyzny;
- ww. 19-24 – nieczystość związana z menstruacją (הקד);
- ww. 25-30 – nieczystość związana z wyciekami odbiegającymi od normy (np. długotrwałe krwawienia z narządów rodnych; הקד).

Wszystkie te przepisy (zarówno co do regularnego miesiączkowania, jak i chorobliwego, a nade wszystko współżycia seksualnego) dotyczą zatem sfery intymnej i to związanej z tajemnicą płodności i przekazywania życia. To właśnie w tym należy upatrywać ich najważniejszej przyczyny.

Pojawiały się bardzo różne interpretacje tego tekstu, od starożytności po współczesne badania biblijne. W gruncie rzeczy koncepcje te można sprowadzić do kilku lub kilkunastu tez, powtarzających się najczęściej.

⁸⁶ B. S t r z a ł k o w s k a, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpl 15*, s. 150.

⁸⁷ Z w. 18 w centrum. Więcej na temat budowy tego tekstu, zob. *tamże*, s. 50-54.

⁸⁸ Więcej na temat wersetu i jego centralnej roli, zob. *tamże*, s. 65-74.

Tradycja żydowska, rabiniczna, ukształtowana już po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (kiedy przepisy w niej zawarte nabrały nowego znaczenia), musiała poradzić sobie z tymi tekstami na swój sposób, wychodząc także naprzeciw potrzebom codziennego życia żydowskiego.⁸⁹ Mówiąc w skrócie, poszła ona w kierunku uszczegółowienia i tak już dokładnych przepisów z całego rozdz. 15, poświęcając tematowi menstruacji i innych kobiecych wycieków genitalnych całą odrębną traktat Talmudu: *Nidda*⁹⁰ oraz częściowo traktat *Zabim*.

Tradycja chrześcijańska z kolei raczej tekst pomijała, nie poświęcając mu zbyt wiele uwagi.⁹¹ Z jednej strony możemy znaleźć odniesienia do rozporządzeń z Kpł 15 w Nowym Testamencie (zwłaszcza w historii kobiety cierpiącej na krwotok, którą uzdrawia Jezus),⁹² z drugiej mamy jej reminiscencje w późniejszych pismach pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła, z których szerszą inter-

⁸⁹ Na temat rabinicznej interpretacji tego tekstu, zob. *tamże*, s. 149-152; zob. też R. Biale, *Niddah. Laws of the Menstruant*, w: *t a ż, Women and Jewish Law An Exploartion of Women's Issues in Halakhic Sources*, Schocken Books, New York 1984, s. 147-174; T. Meacham, *An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws*, w: R. Wasserfall (red.), *Women and Water, Menstruation in Jewish Life and Law*, s. 23-39.

⁹⁰ Por. przekład tego tekstu na język angielski: W. Słotki, *Niddah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, w: I. Epstein (tłum., red. i oprac.), *The Babylonian Talmud. Seder Tohoroth*, The Soncino Press, London 1948. Na temat interpretacji traktatu *Niddah* zob. J. Neusner, *The History of the Mishnaic Law of Purities. Part XV. Niddah. Commentary.*, *Studies in Judaism in Late Antiquity*. 6/1976 oraz *t e n ż e, The History of the Mishnaic Law of Purities. Part XVI. Niddah. Literary and Historical Problems*, *Studies in Judaism in Late Antiquity* 6/1977. W tej ostatniej publikacji tekstem zasługującym na szczególną uwagę jest rozdz. 17, zatytułowany: *Niddah before 70*, zajmujący się problematyką interpretacji biblijnych rozporządzeń dotyczących menstruacji sprzed 70 r. po Chr., zatem sprzed zburzenia świątyni i ustania kultu.

⁹¹ Na ten temat, wraz z bibliografią, zob. B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 152-155; G. Routhorst, *Leviticus 12-15 in Early Christianity*, w: M. Poorthuis, J. Schwartz (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 181-193; a także *L'esegesi cristiana*, w: E. Cortese, P. Kaswaller, *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, s. 21-25; B. Chilton, *Jesus, Levitical Purity, and the Development of Primitive Christianity*, w: R. Rndtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 358-382

⁹² Na temat tekstu Kpł 15 odniesionego także do NT, zob. M.J. Selvidge, *Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20. A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, *JBL* 103/1984, s. 619-623; S.J. Cohen, *Menstruants and Sacred in Judaism and Christianity*, w: S.B. Pomeroy (red.), *Women's History and Ancient History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1991, s. 273-299; A. Destro, M. Pesce, *La normativa del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, *Annali di Storia dell'esegesi (La purità e il culto nel Levitico. Interpretazioni ebraiche e cristiane)* 13(1996)1, s. 15-37; G. Routhorst, *Leviticus 12-15 in Early Christianity*, w: M. Poorthuis, J. Schwartz (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 181-193.

pretację tego tekstu można znaleźć jedynie u Teodoretą z Cyru, który przenosi znaczenie tekstu Kpł 15 z dosłownego, kultuycznego poziomu na poziom duchowy i moralny (np. w stwierdzeniu: „Skoro już fizyczny wyciek powoduje nieczystość, ile bardziej powoduje ją niekontrolowane pożądanie?”).⁹³ Podobnie czynili przedstawiciele szkoły antiocheńskiej (np. Jan Chryzostom oraz Teodor z Mopsuestii).⁹⁴ Mówiąc najogólniej, w ten sposób pojęcie nieczystości zaczęło funkcjonować jako pojęcie związane z grzesznością, co nie było wyraźnie obecne w przepisach biblijnych.

Interpretacje współczesne Kpł 15 są z pewnością bardziej liczne i idą w różnych kierunkach, które przeważnie wzajemnie się uzupełniały.⁹⁵

- koncepcję obecności „tabu menstruacyjnego” i analogiczne rozporządzenia dotyczące menstruacji w kulturach Bliskiego Wschodu;
- koncepcję związaną z obecnością (a dokładniej z wpływem) krwi, jako przyczyną nieczystości w przypadku tych przepisów (analogicznie do Kpł 12);
- koncepcję związaną z płodnością (i niepłodnością), z której miała wynikać nieczystość kobiety w czasie menstruacji (zwłaszcza dotyczyło to współżycia w tym czasie); ponieważ kobieta w czasie menstruacji jest zasadniczo bezpłodna, stosunek seksualny z nią nie prowadzi do poczęcia życia, jest zatem nieczysty;
- koncepcję związaną z higieną – dbałość o nią miałyby być powodem przepisów z Kpł 15; przypisując kategorię nieczystości sferze intymnej w jej różnych wymiarach, chciano zwrócić uwagę na konieczność bacniejszego zwrócenia uwagi na tę sferę cielesną, a obowiązek wielokrotnej ablucji przyczyniał się do większej dbałości o higienę; wiadomo jednak, że rozporządzenia Księgi Kapłańskiej nie mogły mieć wyłącznie takiego wymiaru, bowiem ich podstawowym celem było odniesienie do kultu i społeczności, jednak zwracanie uwagi na nie z pewnością przyczyniało się w konsekwencji do większej świadomości kobiet i mężczyzn w dbałości o tę sferę ich życia;

⁹³ Por. B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 154-155.

⁹⁴ G. Rouwhorst, *Leviticus 12-15 in Early Christianity*, w: M. Poorthuis, J. Schartz (red.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 181-182 oraz 192.

⁹⁵ Wszystkie one na podstawie: B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, s. 155-182.

- koncepcję społeczną, która ukazywała przepisy dotyczące sfery intymnej na tle społeczności biblijnego Izraela, która miała pozostać czysta (rytualnie) przez czystość wszystkich swoich członków;
- koncepcję związaną z kultem w jego realnej lub/i wyidealizowanej formie; jako podstawę wszelkich przepisów dot. nieczystości;
- koncepcję związaną z pojęciem świętości (jak wyżej).

Na koniec, obok własnych obserwacji, B. Strzałkowska proponuje jeszcze koncepcję ochrony intymności kobiety i odpowiedzialności za sferę życia intymnego, skierowaną do mężczyzn, którzy byli przecież pierwszymi adresatami tych rozporządzeń (analogicznie do Kpł 12).

Trzeba podkreślić, że przy tej mnogości możliwości interpretacyjnych nie ma jednoznacznej odpowiedzi wyjaśniającej znaczenie tego tekstu. Poniekąd wszystkie wyliczone wyżej uzupełniają się na różnych poziomach, tworząc całe bogactwo możliwości interpretacyjnej tego niełatwego tekstu.

To, co najważniejsze, wydaje się, że szczegółowa analiza tych tekstów pozwala ukazać, jak bardzo przepisy te nie były dyskryminujące (jak wydaje się to na pierwszy rzut oka), ale raczej chroniące kobiety i mężczyzn w tym, co najbardziej intymne, i zwracające uwagę na wartość tej najbardziej osobistej sfery ludzkiej. W takim samym stopniu dotyczyło to rozdz. 12, jak i 15. Oba teksty wskazują bowiem na konieczność dbałości o tę sferę i odnoszeniem jej do Boga, oba wskazują też na biblijną antropologię, która postrzegała człowieka jako całość. Nie było w niej miejsca na wyraźne rozdzielenie na ciało i duszę (i czasem jeszcze ducha, jak bywało w różnych starożytnych koncepcjach człowieka), ale człowiek w perspektywie biblijnej był całością. Dlatego kwestie cielesności miały być uregulowane i odniesione do Boga, bo ta cielesność stanowiła poniekąd także obraz Boga w człowieku.⁹⁶ I człowiek ze wszystkimi swoimi przypadłościami, także tymi krępującymi i intymnymi, miał chwalić Boga. To właśnie dlatego te sfery zostały w Księdze Kapłańskiej odniesione do

⁹⁶ Zob. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, *Collectanea Theologica* 70(2000)4, s. 5-19; zob. także: B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, *Kościół a Żydzi i Judaizm* 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 73, oraz w: t e n ż e, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995, s. 169-182.

kultu w przepisach dotyczących czystości. One obok funkcji czysto praktycznych miały ważniejszy wymiar teologiczny i kulturowy, który sprawiał, że zwracano uwagę na te sfery, które odpowiadały przecież za to, co w życiu ważne: za przekazywanie nowego życia.

To życie, które przekazuje kobieta, jako dar Boży musi mieć i ma odniesienie do Boga, który jest Dawcą wszelkiego życia. Dlatego też przestrzeń zarezerwowana dla Niego – przestrzeń „święta” jest przestrzenią „oddzieloną” – tak jak i oddzielona przez kategorie nieczystości jest sfera seksualności człowieka. Jest „nieczysta”, a więc „oddzielona”, a jest „oddzielona” zarazem dlatego, że jako dar Boży jest „święta”! Dlatego w głębokim sensie teksty o kobietach z Kpł 11–15, które zdają się dyskryminować kobietę, przeczyć płodności, lub na pierwszy rzut oka ją potępiają, są w rzeczywistości jej afirmacją, a dokładniej – są afirmacją Boga – Dawcy wszelkiego życia, który sam będąc oddzielony, oddziela również inne święte rzeczywistości (jak zdrowie i życie człowieka), także te związane z intymnością, niejako je chroniąc.

W przepisach tych doskonale ujawnia się także podwójne znaczenie kategorii nieczystości: wertykalne (w odniesieniu do Boga, kultu) oraz horyzontalne (między ludźmi, w odniesieniu do społeczności biblijnego Izraela). Te dwa wymiary nawzajem się uzupełniają i dopełniają w człowieku. Nie przypadkiem przepisy z prawa czystości Kpł 11–15 poprzedzają bezpośrednio regulacje odnośnie do Yom Kippur – Dnia Przeżłaganiania (Kpł 16). Motywowana religijnie troska o własne ciało odróżnia Izraelitkę od innych i ma sprzyjać jego pełniejszemu poświęceniu się Bogu. Staje się wymownym znakiem przymierza z Bogiem. Dzięki temu ludzkie ciało, razem z duchem, staje się aktywnym uczestnikiem w oddawaniu czci Bogu.

Poza tymi dwoma tekstami – Kpł 12 i 15 – termin „kobieta” i regulacje odniesione do kobiet pojawiają się w jeszcze dwóch miejscach Kpł 11–15 – oba w rozporządzeniach dotyczących chorób skóry (które przecież w równym stopniu mogły dotknąć mężczyznę, jak i kobietę): Kpł 13,29 oraz 13,38.⁹⁷

O ile w tekstach rozdz. 13–14 mówiących o chorobach skóry nie różni się płci i najczęściej używa się formuły „ktoś”, „jakiś człowiek” (po hebr. po prostu אדם), co może odnosić się do obu płci,

⁹⁷ Na temat kobiet w Kpł 13,29-39 oraz 13,47-59 zob. D.T. Stewart, *Does the Priestly Purity Code domesticate women?* w: B.J. Schwartz, D.P. Wright, J. Stackert (red.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, s. 66-71.

o tyle w tych dwóch wersetach podkreślone jest wyraźnie, że chodzi o „mężczyznę lub kobietę” (וְאִישׁ אִוְיָאָה). Może to świadczyć o tym, że tego typu schorzenia dotyczyły kobiety stosunkowo często – częściej niż w pozostałych przypadkach. Choć w tradycji rabinicznej wyjaśniano to inaczej: w 13,29 jest mowa o brodzie, którą mają tylko mężczyźni (tak u Ibn Ezry),⁹⁸ jednak choroba tych okolic twarzy może dotknąć także kobiety (a więc broda nie w znaczeniu włosów, ale części twarzy poniżej policzków; takie wyjaśnienie Ibn Ezra).⁹⁹ Z kolei J. Milgrom wyjaśnia fragment Kpł 13,38 wpływem poprzedniego użycia wyrażenia וְאִישׁ אִוְיָאָה w 13,29. Ważne jednak, by podkreślić, że choć w pozostałych miejscach rozdz. 13–14, gdzie mowa jest o chorobach skóry nie pojawia się termin „kobieta”, odnoszą się one w takim samym stopniu do mężczyzn, jak i do kobiet.

Kobiety w Kodeksie Świętości (Kpł 17–27)

Poza dwoma dużymi omówionymi tekstami z Prawa Czystości, w pozostałych przepisach Księgi Kapłańskiej o kobietach jest mowa rzadko, jedynie przy okazji krótkich rozporządzeń regulujących różne sfery życia społecznego i osobistego w tzw. Kodeksie Świętości (Kpł 17–27).¹⁰⁰ Teksty o kobietach pojawiają się tam przede wszystkim przy okazji licznych regulacji dotyczących współżycia seksualnego, w których ukazane są i zdecydowanie potępione różnego typu nadużycia w sferze seksualnej człowieka.¹⁰¹

Komentarze feministyczne do tego fragmentu ukazują, że w tekstach tych, zwłaszcza w rozdz. 18 i 20, obraz kobiety pozostaje dość jednoznaczny – kobieta przedstawiona jest w nich jako „bierna”, „uprzedmiotowiona”, „poddana mężczyznom”, jako swoista „własność” mężczyzn: najpierw ojca, brata, potem męża, syna.¹⁰² Jak zauważają autorki, teksty te kierowane są przede wszystkim do mężczyzn, a kobieta jest w nich w większości przedmiotem pożądania lub

⁹⁸ Por. J. M i l g r o m, *Leviticus 1–16*, s. 792.

⁹⁹ Por. *tamże*.

¹⁰⁰ Na temat podziału Kpł zob. paragraf dot. kontekstu Księgi Kapłańskiej.

¹⁰¹ Tego typu ograniczenia dotyczące sfery seksualnej człowieka istniały w większości społeczeństw starożytnych i współczesnych, miały stanowić swoisty gwarant porządku społecznego, zob. D.L. E l l e n s, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy. A Comparative Conceptual Analysis*, s. 3.

¹⁰² Taki obraz zob. *tamże*, s. 73.

seksualnego zainteresowania, ewentualnie jest postrzegana jako część własności lub towarzysz przy popełnianiu cudzołóstwa.

Poniekąd ten obraz przedstawiony przez komentarze feministyczne jest nie do końca fałszywy, ale należy nadać mu pewne ramy w perspektywie całej księgi, także poprzednio omówionych tekstów o kobietach z Kpł 12 i 15. Rozdziały 18 i 20 wydają się trudniejsze do zrozumienia w dzisiejszych czasach, zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn, ponieważ mentalność dzisiejszego społeczeństwa zachodniego (należy to podkreślić, bo nie dotyczy to np. społeczności muzułmańskich czy w sumie większości tradycyjnych społeczeństw na świecie), bardzo się zmieniła, a wraz z nią uległa zmianie także pozycja kobiety, która nie chce być sprowadzana do sfery seksualnej czy roli matki.

Od rozdz. 18 Księgi Kapłańskiej, w Kodeksie Świętości, zaczyna się część, w której w zdecydowany sposób potępione zostały liczne relacje seksualne „odbiegające od normy”. Te relacje byłyby i są potępione także w dzisiejszym społeczeństwie, chodzi bowiem o zakaz relacji seksualnych z członkami rodziny, różnych stanów. Jednak to, co zarzucają tekstowi biblijnemu feministki, to fakt, że rola kobiety sprowadzona jest w nich do roli przedmiotu pożądania. Należy jednak już na samym początku pamiętać o tym, że tekst Księgi Kapłańskiej, także w tym fragmencie, ewidentnie napisany został przez mężczyzn i skierowany do męskiego odbiorcy, który jest także jego aktywnym uczestnikiem (chodziło zatem, by zakazać mężczyznom tego, co mogło stanowić wykroczenie w sferze intymnej, a zarazem co mogło stanowić ochronę kobiety). Wśród tych przepisów dotyczących nadużyć seksualnych pojawiają się oczywiście kobiety, ale rzadko jako adresatki rozporządzeń, a częściej jako obiekty pożądania właśnie.¹⁰³ Zapewne jest tak nie dlatego, że kobiety wyłączano z przepisów (!), ale dlatego, że uchodziły zawsze za bardziej wstydlive z natury i może to dobrze, że akurat w tych tekstach nie są kojarzone z inicjatorkami wymienianych tam wykroczeń natury seksualnej, które w większym stopniu tekst Kodeksu Świętości przypisuje mężczyznom.

¹⁰³ Tu warto zauważyć, że w tym samym kontekście jest mowa nie tylko o kobietach jako przedmiotach zainteresowania, ale bardzo wyraźnie potępione są relacje homoseksualne. W w. 18,22 czytamy: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą”. Nazwane jest to „obrzydliwością” (hebr. הוֹמְיָוּת, gr. βόέλυσμα), a w. 20,13 zradykalizuje jeszcze ten przepis, powtarzając termin „obrzydliwość”, ale dodając, że za taki czyn homoseksualny grozi kara śmierci.

Owe opisane w Kpł 18 i 20 nadużycia sfery seksualnej dotyczą, jak zostało powiedziane, „relacji odbiegających od normy”. Celowo nie należy używać tu terminu „pozamałżeńskie” ponieważ *de facto* w tekście księgi nie ma mowy o relacjach „małżeńskich” i „pozamałżeńskich” (można się ich domyślać jedynie pośrednio),¹⁰⁴ jak również nie będą potępione wszystkie relacje seksualne mężczyzn, a tylko niektóre, i to w dość szczególnym kluczu: zwłaszcza relacje między krewnymi i relacje homoseksualne.

Teksty o kobietach są obecne zwłaszcza w Kpł 18 i Kpł 20. Ponieważ na rozdziały te składają się krótkie rozporządzenia, zazwyczaj w formie zakazów, i nie są one tak duże, jak omówione dotychczas, tym tekstom poświęca się naprawdę niewiele uwagi w badaniach biblijnych.¹⁰⁵ Być może także dlatego, że tematyka także nie należy do łatwych.

Oto teksty, w których pojawiają się odniesienia do kobiet:

I. Kpł 18,19 i 20,18: oba wersety przypominają mężczyznę, który jest ich odbiorcą, o zakazie współżycia z kobietą w czasie jej menstruacji, co było przedmiotem regulacji z Kpł 15. W jakimś sensie wersety te radykalizują przepisy z Kpł 15. W tekście z 18,19 czytamy: „Nie będziesz się zbliżał do kobiety, aby odsłonić jej nagość, podczas jej nieczystości miesięcznej”, ale w 20,18 czytamy już: „Jeżeli kto obcuje cieleśnie z kobietą mającą miesięczne krwawienie i odsłoni jej nagość, obnaża źródło jej krwi, a ona też odsłoni źródło swojej krwi, to oboje będą wyłączeni spośród swojego ludu”. Konsekwencja „wyłączenia z ludu” nie pojawiła się w żadnym innym miejscu Kpł 15. Porównanie zresztą nie tylko Kpł 15 z tymi tekstami, ale tekstów Kpł 18 i 20 między sobą, ukazuje, że Kpł 20 z zasady podawać będzie uzasadnienia, których niejednokrotnie będzie brakowało w rozdz. 18. Często egzegeci wskazywali na podobieństwa i różnice między jednym i drugim prawodawstwem.¹⁰⁶ Z drugiej strony w tym, co doty-

¹⁰⁴ Por. D.L. E l l e n s, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy*, s. 7.

¹⁰⁵ Szczególnie na temat kobiet w tej części Księgi Kapańskiej, która składa się na Kodeks Świątoci, zob. *tamże* (zwłaszcza to, co dotyczy Kpł 18-21, na s. 73-155); a także: F.L. H o r t o n, *Form and Structure in Laws Relating to Women: Leviticus 18:16-18*, w: G.W. M a c R a e (red.), *Society of Biblical Literature 1973 Seminar Papers, One Hundred Ninth Annual Meeting 8-11 November 1973; Palmer House, Chicago, Illinois*, Cambridge 1973, s. 20-33; zob. też J.R. W e g n e r, *Leviticus*, w: C.A. N e w s o m (red.), *The Women's Bible Commentary*, s. 40-42. Zob. też szczegółowe omówienie rozdz. 18 w: J. M i l g r o m, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3A, Doubleday, New York 2000, s. 1514-1593; oraz omówienie rozdz. 20, s. 1726-1790.

¹⁰⁶ D.L. E l l e n s, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy*, s. 121nn.; zob. też A. S c h e n k e r, *What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed*

czy kobiet, teksty są raczej zgodne. D.L. Ellens widzi w nich przede wszystkim „wspólną płciową asymetrię”,¹⁰⁷ w której kobiety są „marginalizowane”. Z drugiej strony, zauważa, że choć kobiety pozostają bierne w tych przepisach, to konsekwencje popełnionych wykroczeń natury seksualnej, podane w rozdz. 20, będą dotyczyły równym stopniu kobiety i mężczyzny. Kara, która pojawia się w w. 20,18 (inna niż ta z Kpł 15, która za taki akt przewidywała „tylko” siedmiodniową nieczystość) może brać się z tego, że oba teksty pochodzą z dwóch tradycji: Kpł 15 z tradycji P, natomiast omawiane wersety z tradycji H.¹⁰⁸ Tradycja P wspominała jedynie o nieczystości związanej ze współżyciem w czasie menstruacji, a H już o wykluczeniu ze społeczności Izraela („spośród swego ludu”), co wydaje się bardzo radykalne. J. Milgrom zaznacza, że ten radykalizm mógł wynikać z chęci ochrony kobiety przed niechcianymi w czasie menstruacji (czy innych słabości związanych z intymną sferą) zalotami ze strony męża.¹⁰⁹ Być może nie wystarczyła jedynie groźba nieczystości z Kpł 15.

II. Kodeks Świateści powie o kobietach jeszcze w kontekście innych, nie wspomnianych wcześniej, nadużyć w sferze seksualnej, mianowicie o zakazie współżycia z kobietami należącymi do rodziny.¹¹⁰ I tak wspomina się:

1. 18,7 – zakaz współżycia z własną matką (i ojcem);
2. 18,8 – zakaz współżycia ze swoją macochą, dosł. „kobietą swego ojca” (hebr. אִשְׁת־אָבִיךָ, gr. γυναικὸς πατρός σου), tłumacząc, że kobieta ta, a raczej dosł. „jej sfera intymna”, „jej nagość” należy do ojca (אִשְׁת־אָבִיךָ הִיא – „to jest nagość twojego ojca”); nieco późniejszy w. 20,11 – powie z kolei o skutkach nieprzestrzegania zakazu współżycia z żoną ojca – za obcowanie z żoną swego ojca grozi kara śmierci obojgu cudzołożnikom;
3. 18,11 – zakaz współżycia z córką żony ojca (hebr. בַּת־אִשְׁת־אָבִיךָ, gr. θυγατὸς γυναικὸς πατρός σου), ponieważ jest ona uważana za „siostrę”;
4. 18,14 – zakaz współżycia z bratem ojca ani z jego żoną (tzn. ciotką);

in *Leviticus 18 and 20?* w: R. Rendtorff, R. Kugler, S. Smith-Bartel (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 162-185; J. Milgrom, *The Relationship Between Chapters 20 and 18*, w: tenże, *Leviticus 17–22*, s. 1765-1768.

¹⁰⁷ D.L. Ellens, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy*, s. 121.

¹⁰⁸ J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, s. 1514-1593; oraz omówienie rozdz. 20, s. 1549-1550.

¹⁰⁹ Tamże, s. 1514-1593; oraz omówienie rozdz. 20, s. 1755.

¹¹⁰ Na ich temat zob. D.L. Ellens, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy*.

5. 18,15 – zakaz współżycia z synową („bo jest kobietą twojego syna”); hebr. אִשְׁתּוֹ בְנֵיךָ gr. γυνή ἄρ υἱοῦ σου);

6. 18,16 – zakaz współżycia z bratową; tekst ten, tłumacząc, że żona brata należy do brata, używa tego samego wyrażenia co w przypadku w. 18,8 (עֲרֹמַת אָחִיךָ הִיא – „to jest nagość twojego brata”). O tym samym wykroczeniu powie w. 20,21, dodając do zakazu także jego uzasadnienie – jeszcze inne niż w przypadku pozostałych „kar”: mianowicie za ten czyn karą ma być bezdzietność; co ciekawe, w tekście tym czyn ten został nazwany w polskim przekładzie „kazirodtwem”, choć jego hebrajski oryginał używa terminu נִדָּה – dokładnie takiego samego terminu, jak na określenie menstruacji, nieczystości menstruacyjnej;

7. 18,17 – zakaz współżycia z „kobietą i jej córką” (enigmatyczne hebr. wyrażenie אִשָּׁה וּבָתָּה, sugeruje, że może chodzi o żonę i jej dzieci z innego małżeństwa? Bo chyba nie o żonę i własną córkę? A może o rozpustę współżycia z dwiema kobietami? Tekst wspomina o zakazie współżycia także z „córką jej córki” (wnuczką) oraz „córką jej syna” (wnuczką); tekst ten na końcu dodaje: הֲנָה זָקָה הִיא („byłaby to rozpusta!”). Podobny tekst spotkamy w w. 20,14, ale w nim dodana jest również kara śmierci za ten czyn – „Jeżeli kto bierze za żonę kobietę i jej matkę, dopuszcza się rozpusty: on i ona będą spaleni w ogniu, aby nie było rozpusty wśród was”;

8. 18,18 – zakaz dosł. „brania” (hebr. לִקַּח „kobiety i jej siostry” (hebr. אִל־אָחֵתָהּ); to kolejne enigmatyczne wyrażenie – nie wiadomo bowiem, czy chodzi o współżycie z dwiema kobietami, które są siostrami, czy też o „b r a n i e z a żonę” kobiety i jej siostry (niektórzy uważali, że użyty tu termin לִקַּח – dosł. „brać” – oznaczał w Księdze Kapłańskiej „brać za żonę”¹¹¹, tak więc tekst ten zakazywałby małżeństwa z dwiema kobietami, które są siostrami). Wskazywałoby na to uzasadnienie: argumentując, dlaczego nie wolno współżyć z „kobietą i jej siostrą”, werset nie mówi o „rozpuście” (jak 18,17), ale o „sposobności do niezgody” i, jak się wydaje, ta niezgoda ma dotyczyć obu kobiet. Jednak tekst ten pojawia się w kontekście nadużyć sfery seksualnej i trudno uciec od tego ich znaczenia;

9. 18,20 – zakaz współżycia z żoną sąsiada (אִשְׁתּוֹ עֲמִיתֶךָ); ciekawe, że za ten grzech nie w konsekwencji (w pierwszym momencie) kary śmierci, ale uzasadnienie odwołuje się do czystości: „przez to stał-

¹¹¹ J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, s. 1547.

byś się nieczysty”; ale już 20,20 – zradykalizuje ten przepis, mówiąc: „Ktokolwiek cudzołoży z żoną bliźniego, będzie ukarany śmiercią i cudzołożnik, i cudzołożnica”.

W każdym z tych tekstów chodzi o zakaz współżycia. Na określenie „współżycia” tekst używa różnych wyrażen hebrajskich, np.: „odślaniać nagość”; jak w: 18,19; 20,18); קרב („zblizzać się”; jak w 18,19;); שכב („spać z/ leżeć z”; jak w 20,18); albo נתן שכבתו לזרע („obcować cieleśnie wylewając nasienie”; jak w 18,20), albo לקח (dosł. „brać”; np. w 18,18). Z kontekstu wyraźnie widać, że chodzi jednak o zakazane współżycie seksualne.

W każdym z tych tekstów chodzi o zakaz współżycia z różnymi stanami kobiet w rodzinie: z matką (w. 7), z żoną ojca, czyli macochą (w. 8), z córką ojca (w. 9), z wnuczką (w.10), z siostrą przyrodną (w.11), z ciotką od strony ojca i matki (ww. 12-13), z ciotką, żoną brata ojca (w. 14), z synową (w. 15), bratową (w.16), i innych konfiguracjach tych kobiet (ww. 17 i 18), a także – w jednym przypadku – chodziło o zakaz współżycia z kobietą niebędącą członkiem rodziny, ale dość bliską – chodzi o zakaz współżycia z żoną sąsiada (w. 20).

To, co uderza w tych tekstach, to fakt, że nie chodzi w nich o jakieś kobiety, ale, jak zwracają uwagę komentatorki, o kobiety należące do jakiegoś mężczyzny. J.R. Wegner określiła to w następujący sposób: „Większość [kobiet], z którymi zakazane są relacje seksualne w Kpł 18, to kobiety, których funkcja seksualna lub reprodukcyjna jest legalną własnością innego mężczyzny, spokrewnionego przez więzy krwi lub małżeństwo z mężczyzną, do którego tekst jest adresowany”.¹¹² Potwierdzeniem tego stwierdzenia może być fakt, że tekst Księgi Kapłańskiej, wliczając tak liczne i szczegółowe zakazy współżycia z kobietami w rodzinie, w ogóle nie mówi o zakazie współżycia seksualnego z kobietą „nie należącą do nikogo”, np. z prostytutką. Tak jakby nie było ono zakazane, a przecież gdyby była mowa o relacjach „pozamałżeńskich”, to i taka z pewnością musiałaby być potępiona. Nie wiadomo, czy brak takiego zapisu wynika z przeoczenia, czy rzeczywiście w tych przepisach mogło chodzić nie tyle o to, by ochronić kobiety (np. przed ewentualnymi nadużyciami ze strony mężczyzn), ale by nie naruszyć własności jakiegoś mężczyzny.

¹¹² „Most of those with whom sexual relations are forbidden by Leviticus 18 are women whose sexual and reproductive function is the legal property of some other man related by blood or marriage to the man addressed by the text”; J.R. Wegner, *Leviticus*, w: C.A. Newsom (red.), *The Women's Bible Commentary*, s. 41.

W takim rozumieniu tych przepisów kobieta rzeczywiście mogła być widziana jako swoista własność mężczyzny, a zakaz współżycia z daną kobietą uzasadniany jest ze względu na tego mężczyznę.

Dobrze oddaje to poniekąd także przepis zawarty w Kpł 19,20 (kolejnym tekście mówiącym o kobiecie w tej księdze). Jest tam mowa o zakazie współżycia z „niewolnicą przeznaczoną dla innego męża, ale jeszcze niewykupioną ani obdarzoną wolnością”. Kara, która ma spotkać za taki zakazany czyn, ma być wymierzona obojgu, jednak nie jest to kara śmierci, ponieważ, jak uzasadnia sam tekst, „ona nie była obdarzona wolnością”.

W niektórych przypadkach jednak groziła za te czyny kara wyłączenia ze społeczności lub wręcz kara śmierci (przez ukamienowanie). Czy ta kara śmierci była kiedykolwiek stosowana? Nie wiadomo; w Nowym Testamencie mamy odwołania do jej praktyki, więc, wydaje się, że przynajmniej w niektórych przypadkach tak.

III. Poza tymi rozporządzeniami dotyczącymi nadużyć seksualnych mężczyzn względem kobiet, mamy też w Kpł 18,23 teksty skierowane do kobiet, zakazujące jej współżycia ze zwierzętami.¹¹³ „Także kobieta nie będzie stawać przed zwierzęciem, aby się z nim złączyć. To jest sromota!” A Kpł 20,16 doda nawet, że za tego typu czyn kobieta winna być zabita, tak jak i zwierzę. Nie ma tego w przypadku mężczyzn, gdzie w. 18,23 mówi tylko, że konsekwencją dla mężczyzny za taki czyn będzie nieczystość.

IV. Kodeks Świętości mówi o kobietach także w kontekście świętości kapłanów w Kpł 21 – dokładnie podejmując temat, jaką kobietę może, a jakiej nie powinien poślubić kapłan.¹¹⁴ Zatem mowa jest w tym tekście o kobiecie w kontekście świętości kapłanów,¹¹⁵ w zasadzie w trzech wersetach:

1. 21,7 – żoną kapłana nie może być „nierządnicą”, „kobieta pohańbiona”, „wypędzona przez męża” – uzasadnienie ze względu na Boga: „bo kapłan jest poświęcony Bogu”;

¹¹³ W tym samym wersecie najpierw zakazano takiej praktyki mężczyznom: (18,23) – ciekawe, że wymienione jest to zaraz po kobiecie. Karą za taki czyn miała być nieczystość.

¹¹⁴ Na ten temat zob. zwł. C. C a r m i c h e l, *Death and Sexuality Among Priests (Leviticus 21)*, w: R. R e n d t o r f f, R. K u g l e r, S. S m i t h - B a r t e l (red.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, s. 225-244.

¹¹⁵ J.R. W e g n e r, *Leviticus*, w: C.A. N e w s o m (red.), *The Women's Bible Commentary*, s. 41-42.

2. 21,14a kontynuuje ten wątek, mówiąc, że żoną kapłana nie może być „wdowa”, „rozwódka”, „pohańbiona”, „nierządnicą”, jak mówi tekst „żadnej z takich nie weźmie”;

3. z kolei 21,13 powie, że kapłan za żonę może mieć tylko dziewicę (hebr. בַּת־וִּירְוּתָא, gr. παρθένος), a w. 21,14b doprecyzuje, że chodzi o „dziewicę spośród swoich krewnych”.

Do kapłanów stosowano szczególną miarę i musieli oni w sposób szczególny przestrzegać rozporządzeń dotyczących czystości. Dlatego też i rozporządzenia dotyczące kobiet, które mogą zostać ich żonami, są szczególnie restrykcyjne.

V. Kodeks Świętości mówi o kobiecie także poza aspektem relacji intymnych i małżeńskich, choć czyni to rzadko, w zasadzie tylko czterokrotnie:

1. Kpł 20,27 wspomina kobietę, która wróży (obok mężczyzn, którzy robią to samo), zakazując takiego czynu. Czytamy w tym wersecie właśnie o mężczyźnie lub kobiecie „wywołujących duchy” albo „wróżących” – za oba czyny grozi kara śmierci przez ukamienowanie, dla mężczyzny i kobiety. Ciekawe, że podczas gdy wszystkie inne przepisy dotyczące różnych nadużyć (zwłaszcza sfery intymnej) są skierowane do mężczyzn, te dwa skierowane są do kobiet, co może świadczyć o tym, że wróżbitki były w narodzie znane.¹¹⁶

2. Kolejnym z tekstów dotyczących kobiet w ostatniej części Księgi Kapłańskiej jest ten, mówiący o wykupie i wartości kobiety. Kpł 27,2-7 mówi, że kobieta „oceniona jest na 30 syklów” srebra według wagi przybytku (podczas gdy mężczyzna w wieku od 20 do 60 lat – na 50 syklów). Podobnie „jeśli chodzi o młodzież”: chłopiec (w wieku od 5 do 20 lat był wyceniony na 20 syklów, a dziewczynka na 10 syklów). A dzieci „od jednego miesiąca do lat 5” – chłopiec na 5 syklów, a dziewczynka na 3 sykle srebra. Osoby starsze: mężczyzna na 15 syklów, kobieta na 10 syklów – tu wartość mężczyzny wyraźnie spada, a kobiety tylko trochę. Trudno określić do czego odnosiły się te przepisy,¹¹⁷ ale wyraźnie widać, że wartość kobiety była zdecydowanie niższa niż mężczyzny.

3. Krótkim tekstem, gdzie pojawia się kobieta, choć tylko niejako między wierszami, jest Kpł 26,26, gdzie wspomina się różne zajęcia

¹¹⁶ Na ten temat zob. J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, s. 1764-1765.

¹¹⁷ Na ich temat zob. *tamże*, s. 2365-2380; J.R. Weinger, *Leviticus*, w: C.A. Newsom (red.), *The Women's Bible Commentary*, s. 43.

kobiet – np. mowa jest w nim o kobietach, które pieką placki (chleb), co widać było ich zwyczajnym zajęciem.¹¹⁸

4. Ważnym i ciekawym tekstem, w którym pojawia się kobieta, jest Kpł 24,10-12, gdzie mowa jest o postaci o imieniu Szelomit, która przedstawiona jest jako matka Izraelity, który pokłócił się w obozie, przeklinając Imię i bluźniąc przeciw Imieniu.¹¹⁹ Owa Szelomit jest jedyną kobietą znaną z imienia w Księdze Kapłańskiej! (i jedną z w ogóle nielicznych bohaterów, których imię ta księga wymienia!). A nawet nie tylko z imienia, ale i z pochodzenia: „Szelomit, córka Dibriego z pokolenia Dana” (24,11), Wiemy też, że miała męża Egipcjanina (24,10). W Księdze Kapłańskiej są obecne tylko imiona: Aarona i Mojżesza, Nadaba i Abihu, i właśnie imię tej Izraelitki. Sama historia z rozdz. 24 mówi o synu, ale tekst nie podaje jego imienia, wymieniając za to imię matki. Ta historia stanowi wstęp do prawodawstwa dotyczącego bluźnierstwa, za które groziła kara ukamienowania (która spotkała syna owej Szelomit). Ten krótki tekst 24,10-12 jest o tyle wyjątkowy, że jest jednym z nielicznych tego typu tekstów w całej księdze.¹²⁰ Jednak większość tekstu Księgi Kapłańskiej stanowią przepisy i sam ten tekst stanowi wprowadzenie do przepisów, które zaczynają się w Kpł 24,13. Ciekawe, że spośród dwóch tekstów narracyjnych w księdze jeden mówi o ustanowieniu kapłaństwa, a drugi tak bardzo podkreśla rolę macierzyńską, że matkę izraelską wymienia nawet z imienia, choć historia dotyczy bezpośrednio jej syna. I ten tekst warto zauważyć przyglądając się całości tego, co dotyczy kobiet w Kodeksie Kapłańskim.

Pisanie i mówienie o kobiecie w starożytnym świecie, także w starożytnym Izraelu i Biblii nie jest łatwe. Zawiera bowiem niebezpieczeństwo narażenia się bądź to na ciągłe doszukiwanie się nierówności płciowej i złego traktowania kobiet, bądź na nieustanne usprawiedliwianie sytuacji kobiety. Oba podejścia są ideologiczne, gdyż w obu

¹¹⁸ Zob. J. M i l g r o m, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3B, Doubleday, New York 2001, s. 2313-2315.

¹¹⁹ Na temat tego tekstu zob. *tamże*, s. 2101-2110.

¹²⁰ Na temat narracji w Kpł zob. A. T r o n i n a, *Narracja w Księdze Kapłańskiej*, w: W. P i k o r (red.), *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia. XXXII Tydzień Biblijny, Lublin (KUL) 29-30.11.2004*, Studia Biblica 11, Verbum, Kielce 2005, s. 62-69.

próbuje się, zamiast badać realia biblijne, przykładać własne standardy do innych czasów, innej społeczności i innej mentalności.¹²¹

Teksty Księgi Kapłańskiej, w których mowa jest o kobietach, są niemal prawie w każdej części księgi – poza jej pierwszą częścią dotyczącą ofiar, ustanowienia kultu i kapłaństwa, które miało ten kult sprawować. Księga Kapłańska skupia się głównie na kulcie, i to nie kobiety stoją w centrum zawartych w niej rozporządzeń, ale są w niej na tyle, na ile wymaga tego treść owych rozporządzeń. Nie można zatem powiedzieć, że Księga Kapłańska jest antyfeministyczna lub że marginalizuje kobiety. Fakt, że omawiając zupełnie inne sprawy, wspomina aż tyle razy o kobietach, świadczy, że raczej je dostrzega i wyróżnia.¹²² Tym bardziej, skoro autor księgi umieszcza wśród przepisów kultycznych także te dotyczące sfery intymnej kobiet, w warunkach, w których teksty te kierowane były przede wszystkim do mężczyzn. Dlatego też, obrazy te, choć wydają się na pierwszy rzut oka dyskryminujące, przy głębszym spojrzeniu ukazują raczej troskę o sferę intymną człowieka, kobiet i mężczyzn, i o ich poprawne relacje. Zwracają uwagę na potrzebę szczególnej dbałości te sferę życia, która odpowiedzialna jest za przekazywanie życia, przenosząc ją zarazem niejako na poziom Boży. I przestrzega przed różnego typu nadużyciami.

Z drugiej strony z pewnością trzeba uważać, by nie popaść w skrajność usprawiedliwiania roli kobiety i ukazywania jej wielkości tam, gdzie nie miało to miejsca. Trzeba pamiętać, że teksty powstały w konkretnym społeczeństwie, o konkretnych wartościach i charakterze.

¹²¹ Por. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, *Feministyczna interpretacja Pisma Świętego*, w: W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, s. 1729.

¹²² Istnieje bardzo podobny problem w NT, w pismach św. Pawła. Święty Paweł, który w swoich listach poświęcił najwięcej miejsca kobietom spośród wszystkich pism Nowego Testamentu, był niejednokrotnie oskarżany o „antyfeminizm”; por. B. Strzałkowska, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety*” (Ga 3,28). *Rzecz o kobietach u św. Pawła*, w: G. Szamocki (oprac.), *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, Christianitas Antiqua. Commentationes III, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 137-149 (Sum.). Ale przecież teksty zawarte w jego pismach dotyczą różnych sytuacji rodzącego się Kościoła i w jakiejś części są regulacjami prawnymi – zwracającymi uwagę na pewne obowiązki czy zakazy w tym kontekście. Także te dotyczące kobiet. Jest to o tyle ważne, że, jak widać, Pawła – tak jak i autora omawianej Księgi Kapłańskiej – nie interesują kobiety jako takie, ale wyłącznie w odniesieniu do wspólnoty – narodu (Kpl) czy Kościoła (św. Paweł) i do spraw, które stanowiły jego sedno.

A ich prawdę można wydobyć dopiero po dogłębnym przestudiowaniu całości.

Taka szersza i głębsza interpretacja Księgi Kapłańskiej pozwala spokojniej patrzeć na te teksty o kobietach czytelnikom współczesnym. Raz jeszcze ukazuje się prawda wyrażona przez R. Péter-Contessego, badacza tej księgi, który twierdził, że ona „nie odkrywa całego swego bogactwa przy pierwszej jej lekturze. (...) Jednak gdy tylko [okażemy] dużo cierpliwości, wytrwałości, refleksji i modlitwy, dojdziemy do samego serca rzeczywistości duchowej ukrytej pod przestarzałym okryciem regulacji, które w niej znajdujemy”.¹²³

Barbara STRZAŁKOWSKA

¹²³ R. Péter-Contesse, *Manuel du traducteur pour le livre du Lévitique*, Auxiliaires du traducteur, Alliance biblique universelle, Stuttgart 1985, s. 7.