

Sebastian Smolarz

Znaczenie ofiary ׀ōlāh w Leviticus 1. Rozważania z pogranicza translatoryki biblijnej i antropologii kulturowej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 25/2, 67-80

2017

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.

Ks. SEBASTIAN SMOLARZ

ZNACZENIE OFIARY ‘*ĔLĀH* W LEVITICUS 1. ROZWAŻANIA Z POGRANICZA TRANSLATORYKI BIBLIJNEJ I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Wstęp

Tłumaczenia terminu ‘*ĔlĀh* zdają się popadać w utarte koleiny semantyczne. Najczęściej proponowanym ekwiwalentem znaczeniowym w języku polskim (oraz innych) jest „całopalenie” albo „ofiara całopalna”. Nie opiera się ono jednak na etymologii hebrajskiego rzeczownika, pochodnego czasownika ‘*ālāh* אָלַף, który kierunkowo oznacza „wznosić się”, „iść do góry”, „wspinać się”¹. Raczej translatorzy, chcąc przybliżyć sens określenia, wydają się brać pod uwagę sposób składania tej ofiary opisany w Leviticus 1 – spalenia w całości². Komentatorzy zazwyczaj podtrzymują te tendencje i argumentują za tym tradycyjnym przekładem, nie podejmując prób bardziej technicznego tłumaczenia znaczenia interesującej nas ofiary. Wydaje się jednak, że w ostatnich dekadach biblistyka wzbogaciła się o nowe podejścia interdyscyplinarne, opierające się na antropologii kulturowej. Naszym zamiarem jest wskazanie, że właśnie te badania mogą przyczynić się do bardziej precyzyjnego przekładu terminu אָלַף w Leviticus 1, które brałoby pod uwagę zarówno etymologię słowa, jak i głębsze znaczenie samej ofiary, jej dydaktyczny charakter.

¹ Zob. np. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, Leiden–New York–Köln 1995, s. 828–830. Polskie tłumaczenie: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2008, s. 773–775.

² Zob. przykłady komentatorów opisane w dalszej części artykułu.

W niniejszym artykule zamierzamy wskazać na tendencje i tradycje w tłumaczeniu rzeczownika *‘ōlāh*, a także na problemy związane z tym tradycyjnym podejściem. Następnie przedstawimy pewne propozycje tłumaczeń technicznych tej ofiary. W dalszej części odniesiemy się do teorii wywodzących się z dziedziny antropologii kulturowej dotyczących zwierząt, ofiar i rytuałów. W konkluzji chcielibyśmy podać propozycję przekładu, która będzie brała pod uwagę etymologiczne znaczenie oraz sens ofiary *‘ōlāh*.

Tradycje translatorskie

Septuaginta rozumiała ofiarę *‘ōlāh* jako *holokautōma*. Według Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, III.IX.1) *‘ōlāh* swoją nazwę zawdzięcza właśnie sposobowi jej ofiarowania – całe zwierzę zostaje w ogniu przemienione w dym, który wznosi się do Boga. Podobnie Wulgata odczytywała to określenie jako *holocaustum*.

Ponieważ starożytne tłumaczenia są zgodne w swoim podejściu, trudno się dziwić, że trend w bardziej współczesnych tłumaczeniach pozostaje podobny, niezależnie od języka przekładu. W Biblii Lutra *‘ōlāh* to „Brandopfer”. King James Version ma „burnt sacrifice”. Douay-Rheims American Edition z założenia jest wierna Wulgacie, a więc używa słowa „holocaust”, które późniejsze tłumaczenia musiały zarzucić ze względu na negatywne konotacje wynikające z doświadczeń II wojny światowej³. Współczesne tłumaczenia anglojęzyczne odczytują ofiarę *‘ōlāh* zazwyczaj jako „burnt offering” (English Standard Version, New Revised Standard Version, New American Standard Version). Włoski przekład San Paolo Edizione z 1995 r. ma „olocausto”, co by mogło sugerować, że w tym kontekście powojenna poprawność polityczna nie odegrała aż tak wielkiego znaczenia. W tłumaczeniach polskich *‘ōlāh* to „ofiara całopalna” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 5; por. Biblia Warszawska). Biblia Paulistów z 2008 r. ciekawie zaznacza na marginesie, że „istotą ofiary całopalnej (hebr. *ola* – ‘wznosić się’) było pragnienie wzniesienia się człowieka ponad własny grzech i zbliżenie się do Boga”⁴. Adnotacja ta brzmi o tyle interesująco, że odchodzi od koncentrowania się na sposobie ofiarowania zwierzęcia, a skupia się na ofiarującym człowieku. W końcowej części artykułu będziemy starali się wykazać, że w ofierze tej chodzi właśnie o człowieka i o to, co się z nim symbolicznie dzieje podczas aktu ofiarniczego, a nie o sposób ofiarowania zwierząt.

³ Takiego zdania jest np. J.E. HARTLEY, *Leviticus, Word Biblical Commentary* 4, Dallas 1992, s. 17.

⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła, 2008, s. 205.

Krótki przegląd znaczenia 'ōlāh w komentarzach biblijnych

W tej części chcemy wymienić jedynie kilku znaczących komentatorów, którzy starali się opisać w szerszej perspektywie znaczenie ofiary 'ōlāh. Na ogół wspierają oni główny nurt translatorski wyrażony w wymienionych wcześniej tłumaczeniach Leviticus 1.

Wenham uważa, że w znaczeniu terminu 'ōlāh kryje się idea przemiany w dym, który wznosi się do Boga. Wskazuje przy tym na ofiarę w Sdz 13, 20, gdzie płomień ją spalający unosi się ('ālāh) do nieba, podobnie jak anioł JHWH⁵. Według niego ofiara 'ōlāh symbolizowała Boży sąd – poćwiartowane zwierzę zastępowało grzesznika i cierpiało jak gdyby w jego miejsce⁶. Jego sugestie natomiast nie wpływają na sposób, w jaki tłumaczy on rzeczownik 'ōlāh, a więc „burnt offering”, gdzie nazwa odnosi się do sposobu ofiarowania, a nie etymologii słowa.

Levine wskazuje, że nazwa 'ōlāh odnosi się do płomieni i dymu „wznoszącego się” (ang. „ascend”) do nieba. Zaznacza jednak przy tym, że inne czynności związane z ofiarowaniem zwierzęcia mogą przybliżać znaczenie tego hebrajskiego rzeczownika, jak np. wzniesienie samej ofiary na ołtarz, albo wstąpienie kapłana lub samego ofiarującego na podwyższenie, na którym dokonać się miało ofiarowanie⁷. W angielskim tłumaczeniu interesującego nas rzeczownika pojawia się tradycyjnie „burnt offering”. Celem takiej ofiary miało być zasygnalizowanie Bogu, że jego czciiciel pragnie zwrócić się do niego ze swoimi potrzebami, jak również zaznaczenie, że oczekuje Bożej odpowiedzi.

Według Milgroma nazwa 'ōlāh zastąpiła wcześniejszą nazwę wyrażoną za pomocą przymiotnika *kālil*. Jego zdaniem przez zamianę na 'ōlāh nastąpiło doprecyzowanie nazwy ofiary, gdyż nie była ona spalana w zupełności, skoro skóra zwierzęcia trafiła do kapłana, który przewodził całemu rytuałowi⁸. Zakłada on, że wcześniej całe zwierzę wraz ze wszystkimi jego częściami było spalane, stąd nazwa *kālil* była w zamierzonych czasach odpowiedniejsza. Niemniej jednak obie nazwy odnoszą się do sposobu ofiarowania zwierząt. Milgrom upatruje również synonimu 'ōlāh w ugaryckim *šrp* – „ofiara spalana”. Argumentuje rów-

⁵ G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 52–53.

⁶ Tamże, s. 63. Naszym zdaniem nie wynika to jasno z Leviticus 1. Kolejni wymienieni przez nas uczeni dopuszczają inne niż sąd znaczenia rozważanej przez nas ofiary.

⁷ B.A. LEVINE, *The JPS Torah Commentary – Leviticus* לויק'ק, Philadelphia–New York–Jerusalem 1989, s. 5. Podobnie tłumaczy to *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 96–97.

⁸ J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible 3*, New York 1991, s. 173. Wcześniej R. de Vaux postrzegał 'ōlāh oraz *kālil* jako synonimy. Zob. jego *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. BRZEGOWY, Poznań 2004, s. 429. Teżę synonimiczności tych terminów podważał S. ŁACH, *Księga Kapłańska, KUL II-1*, Poznań–Warszawa 1970, s. 114.

niez, że hebrajski czasownik *'ālāh* może oznaczać „znikać”, w tym wypadku pośrodku ognia⁹. Nie ma więc potrzeby, aby tłumaczyć czasownik kierunkowo, zaznaczając ruch w górę. Według Milgroma cały nacisk położony jest na spalenie w ogniu i znikanie tej ofiary w ogniu.

Hartley, podobnie jak inni komentatorzy, argumentuje, że znaczenia rzeczownika *'ōlāh* należy się doszukiwać w całkowitym spaleniu ofiary w ogniu. Nie rozwija jednak dalej tego wyjaśnienia. Zauważa jednak, że Leviticus 1 nie podaje okazji, przy której ofiara była składana. Zakłada więc, że mogła być to ofiara dobrowolna jako cześć dla Boga, bądź ofiara związana z konkretną prośbą¹⁰.

Tronina wyjaśnia znaczenie *'ōlāh* jako wznoszenie się ku górze zmienionej, niejako odmaterializowanej, formy ofiary, tj. dymu do Boga¹¹. A zatem jego zdaniem chodzi o sposób wstępowania ofiary do obecności Bożej. Celem tego typu ofiary mogło być złożenie Bogu hołdu, wyrażenie dziękczynienia bądź wyrażenie prośby. Jednak jego tłumaczenie rzeczownika *'ōlāh* na język polski wyraża się we frazie „ofiara całopalna”, kładącej nacisk na sposób ofiarowania zwierzęcia, a nie na etymologię samego słowa.

Ten krótki przegląd kluczowych naszym zdaniem komentarzy wskazuje, że znaczna część badaczy przy wyjaśnianiu nazwy *'ōlāh* koncentruje się na sposobie ofiarowania zwierzęcia, a więc spaleniu go, oraz na unoszeniu się tego, co podczas spalania wznosi się do Boga. Innym trendem jest argumentowanie, że chodzić może o składanie ofiary na ołtarzu znajdującym się na podwyższeniu. Jeszcze innym jest wykazanie, że *'ōlāh* oznacza ofiarę spalaną (niemal) w całości. W żadnym z tych podejść nie widać jednak próby zamiany znaczenia rzeczownika *'ōlāh* na współczesny ekwiwalent odpowiadający jego etymologii. Nie widać też dużej zgodności uczonych dotyczącej symboliki ofiary (czy ma oznaczać Boży sąd, wezwanie Boga do reakcji/odpowiedzi, oddanie Bogu hołdu, wyrażenie dziękczynienia?).

Próby technicznego tłumaczenia *'ōlāh* w Leviticus 1

W pierwszej połowie XX w. (1925–1961) Martin Buber i Franz Rosenzweig podjęli się próby przetłumaczenia Biblii Hebrajskiej zgodnie z wyobrażonymi przez nich zasadami jej retorycznego charakteru (zakładali, że pierwotnie była ona „typem literatury” przekazywanej ustnie)¹². Odsunęli więc na bok cele,

⁹ J. MILGROM, dz. cyt., s. 174.

¹⁰ J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 18.

¹¹ A. TRONINA, *Księga Kapłańska. Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2006, s. 74. Por. M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 62.

¹² Tłumaczenie to znane jest pod tytułem *Die Schrift*, zapoczątkowane przez obu uczonych, a dokończzone po śmierci Rosenzweiga przez samego Bubera. Wersja online

którymi kieruje się znaczna większość tłumaczeń, czyli uczynienia starożytnych tekstów zgoła jasnymi i dostosowanymi do zrozumienia współczesnego czytelnika. Kierowali się przy tym chęcią uchwycenia w swych technicznych przekładach podstawowych znaczeń wyrazów, hebrajskiej składni, powtórzeń, aliteracji oraz gry słów. Przyświecały im trzy cele:

- 1) Zachowanie formy przekazu tekstu;
- 2) Oddanie właściwego znaczenia biblijnych imion i nazw;
- 3) Odwzorowanie przewodnich słów („Leitwort”)¹³.

I chociaż ich podejście budzi wciąż kontrowersje, ze względu chociażby na trudności stylistyczne przekładanych tekstów (np. liczne powtórzenia słów, nienaturalna dla języka nowożytnego składnia, niezrozumiałe do końca neologizmy), stanowić ono może przykład translatoryki chcącej oddać więcej w danym języku aniżeli tylko przybliżone znaczenie sensu wyrażań.

Dla Bubera i Rosenzweiga ofiara 'ōlāh to „Darhöhung”, niemieckie słowo utworzone przez nich, które ma oddawać znaczenie wznoszenia się¹⁴, czyli „ta, która wstępuje”¹⁵. Tłumaczenie to bierze poważnie pod uwagę etymologię rzeczownika wywodzącą się od czasownika 'ālāh. Wskazuje ono na ruch między człowiekiem a Bogiem.

Everett Fox w swoim przekładzie Pięcioksięgu¹⁶ założył, że czytelnik nie może być po prostu pasywnym słuchaczem dostosowanego do niego przekładu, lecz musi spotkać „tekst” przynajmniej w połowie drogi między swoim współczesnym zrozumieniem a jego starożytnym charakterem i tamtym światem wyobrażeń. Zakłada on, że translatorskie podejście, które stara się zachować hebrajski charakter tekstu, może pozytywnie przyczynić się do zachowania pewnych wyrażań dwuznacznymi i otwartymi, podobnie jak brzmią one w tekście masoreckim. Fox opiera się w dużej mierze na pionierskim podejściu Bubera i Rosenzweiga, ale w swoim przekładzie korzystał z nowszych osiągnięć krytyki literackiej i retorycznej tekstów biblijnych. Dodatkowo jego przekład opatrzony został przypisami i komentarzami.

Leviticus 1 dostępna jest pod adresem internetowym: <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=BRU&k=Lv&kap=1> (dostęp: 10.01.2018).

¹³ Zob. E. FOX, *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, New York 1995 (w wersji elektronicznej książki zawartej w bibliotece programu Logos brak numerów stron).

¹⁴ K. REICHERT, „It Is Time”: *The Buber–Rosenzweig Bible Translation in Context*, [w:] *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, red. S. BUDICK, W. ISER, Stanford 1996, s. 179.

¹⁵ M. BUBER, *Toward a New German Translation of the Scriptures. Supplement to the Buber–Rosenzweig Translation of the Five Books of Instruction*, transl. A.J. SWENSEN, [w:] *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, red. P. OCHS, Eugene 2008, s. 349.

¹⁶ E. FOX, dz. cyt.

Fox proponuje, że *’ōlāh* powinna być odczytana jako „offering-up” lub „ascent-offering”, co by wskazywało na kierunek, w którym ofiara się „porusza”. Nie wyjaśnia jednak, czy chodzi o złożenie ofiary w miejscu podniesionym, czy też o dalsze jej wznoszenie się w górę w postaci dymu. Sama propozycja natomiast wykorzystuje etymologię interesującego nas rzeczownika.

James B. Jordan również wskazuje na poprawność technicznego tłumaczenia *’ōlāh* jako „ascension offering”. Jego zdaniem nazwa odnosi się nie tyle do unoszenia się w górę ofiary, ile raczej na symboliczne wznoszenie się ofiarującego do Boga (ofiara stanowi pewną reprezentację człowieka)¹⁷. Sugeruje on przy tym, że tradycyjne tłumaczenia pomijające etymologię *’ōlāh* zakrywają tę interpretację – że w ofierze chodzi o przyjście człowieka (w sposób symboliczny) przed oblicze Boże. Ofiary mają według niego głównie charakter dydaktyczny.

Ofiary i rytuały w obserwacjach antropologów kulturowych

R. Girard argumentuje, że każde społeczeństwo potrzebuje ofiar, które będą zastępstwem za ludzi. U Żydów i Greków okresu klasycznego ofiarami były zazwyczaj zwierzęta, lecz inne ludy znały także ofiary z ludzi¹⁸. Zauważa on, że nie ma zasadniczej różnicy między ofiarami z ludzi a ofiarami ze zwierząt – obie odzwierciedlają podmiot, który zastępują¹⁹. Muszą być od niego różne, a jednak w jakimś stopniu go odzwierciedlać, nosić jego cechy²⁰. Dla Girarda ofiara nie jest *stricte* jedzeniem dla boga, lecz raczej wchłonięciem przez niego przemocy złożonej na ofierze. Bóg niejako zjada przemoc i w rezultacie społeczeństwo osiąga pewną nową stabilizację aż do czasu kolejnego zachwiania się tej równowagi. Ofiara staje się zastępstwem za całe społeczeństwo, niejako oddaleniem od niego przemocy²¹. W węższym sensie zastępstwa ofiara staje się substytutem za danego człowieka.

Z biblijnego punktu widzenia trudno byłoby zgodzić się z Girardem, że formalnie w ofierze *’ōlāh* chodzi o konsumpcję przemocy. Według propozycji biblistów tego typu ofiary były składane nie tylko jako wyraz sądu nad człowiekiem (por. powyżej Wenham), lecz mogły wyrażać chęć zbliżenia się do Boga (por. powyżej Levine), a także oddania mu hołdu (zob. powyżej Hartley). Poniżej zaprezentujemy jeszcze inną możliwość symbolicznego i dydaktycznego odczytania znaczenia ofiary. Naszym zdaniem na szczególną uwagę w propozycji Girarda zasługuje opis związku między ofiarą a ofiarującymi. Ofiara stanowi

¹⁷ J.B. JORDAN, *Leviticus 1:1-2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.n.s.

¹⁸ R. GIRARD, *Violence and the Sacred*, London 1989, s. 9.

¹⁹ Tamże, s. 10–11.

²⁰ Por. tamże, s. 2–5.

²¹ Tamże, s. 266–269.

odzwierciedlenie ofiarującego, czyli ofiarujący jest z nią niejako utożsamiony. Powrócimy jeszcze do tej propozycji w dalszej części artykułu.

H. Eilberg-Schwartz²² przybliżył starszą tezę W. Robertsona Smitha²³, który w XIX w. argumentował, że religia Semitów przeszła przez swoją fazę totemiczną, co widoczne jest w Biblii Hebrajskiej w wypadku tych wypowiedzi, w których poszczególni ludzie i grupy ludzi noszą imiona oznaczające gatunki zwierząt (np. Eglon to cielę, Nachasz – wąż, Kaleb – pies, Rachela – owieczka, Lea – ociężała antylopa itp.). I choć, jak wyjaśnia Eilberg-Schwartz, od czasów Robertsona Smitha odeszło się znacznie od teorii totemizmu, antropologia kulturowa mówi współcześnie o wykorzystaniu metafor związanych ze zwierzętami oraz uprawą roślin w poszczególnych społecznościach i ich systemach religijnych. Ponieważ Izraelici żyli w bezpośrednim sąsiedztwie świata zwierząt i roślin, siłą rzeczy ich opisywanie ludzkich doświadczeń i życia społecznego odnajdowało swoje odnośniki właśnie w tych światach, jakby były one do siebie paralelne²⁴. Zwierzęta i rośliny stawały się metaforami ludzi, a różne grupy społeczne znalazły swoje odpowiedniki w różnych gatunkach zwierząt (Izrael mógł być opisywany jako udomowione zwierzę – np. Jr 50, 8, a narody atakujące Izraela przedstawiane jako dzikie i drapieżne zwierzęta – zob. np. Jr 50, 17). Co więcej, z punktu widzenia antropologii kulturowej sami zainteresowani nie zawsze musieli być świadomi wszystkich metaforycznych powiązań występujących w ich kulturze²⁵. Biorąc to pod uwagę, biblista mógłby chcieć wytłumaczyć, że może właśnie dlatego biblijne ofiary nie doczekały się dogłębnego omówienia ich znaczenia w materiale kapłańskim. Niemniej jednak widoczne jest, że Biblia Hebrajska zestawia, a czasami wręcz utożsamia świat ludzi ze światem zwierząt. Czyni to na przykład przez przypisanie ludziom i zwierzętom podobnych praw i zasad – ludzie i zwierzęta powinni wypoczywać w sabbat (Wj 23, 12), pierwotne są poświęcone Bogu (Wj 13, 2), podobne ułomności, które dyskwalifikują ludzi z bycia kapłanami, sprawiają, że zwierzęta nie nadają się na ofiary (Kpł 21, 16-23; 22, 19; 1, 3) itp.²⁶

Dodatkowo zaobserwowano, że zarówno teksty administracyjne z Ugarytu, jak i teksty biblijne używają nazw większych zwierząt udomowionych (wół, koziół, baran) jako symboli liderów, władców i wojowników²⁷. Warto zaznaczyć w tym kontekście, że właśnie takie zwierzęta, jak wół, koziół, baran, były głównymi zwie-

²² H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington–Indianapolis 1990, s. 115–116.

²³ Opublikowaną po raz pierwszy w artykule: *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, „Journal of Philology” 9 (1880), s. 75–100. Zob. też jego *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1903, s. 254.

²⁴ H. EILBERG-SCHWARTZ, dz. cyt., s. 117, 121.

²⁵ Tamże, s. 119.

²⁶ Tamże, s. 122–123.

²⁷ Zob. P.D. MILLER, *Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew*, [w:] TENZE, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield 2000, s. 101–114.

rzęta mi ofiarnymi zgodnie z przepisami kapłańskimi. Każdej grupie społecznej w Izraelu przypisano konkretny gatunek zwierzęcia: kapłanom młode woły/cielce (Kpł 4, 3), podobnie jak całemu zgromadzeniu Izraela (Kpł 4, 13-14), księżętom bądź naczelnikom ludu – kozły (4, 22-23), a zwykłym Izraelitom – owieczki (Kpł 4, 27-28) oraz barany w przypadku ofiary pokutnej, kiedy zgrzeszyli przeciwko świętości (Kpł 5, 15-16; 6, 6). Można więc skonkludować, że poszczególne gatunki zwierząt są reprezentantami poszczególnych grup społecznych w Izraelu oraz że konkretne zwierzę jest symbolem danego człowieka.

Obraz, który nasuwa się z powyższych obserwacji, w szczególności sposób podkreśla symboliczny charakter (przynajmniej niektórych) zwierząt ofiarnych. Mogą być one metaforami ludzi. Można by więc założyć, że w ofiarach nie chodzi o same zwierzęta i zastępstwo, ale o reprezentację i o ofiarowanie samych ludzi przez substytuty. Propozycję tę pragniemy rozwinąć poniżej.

Znaczenie *‘ōlāh* w Leviticus 1 w kontekście rytu ofiarniczego

Choć komentatorzy nieraz sugerują, że ofiary opisane w Biblii Hebrajskiej są ogólnie „pokarmem” dla Boga²⁸, *‘ōlāh* w Leviticus 1 nazwana jest przede wszystkim „darem dla JHWH” (Kpł 1, 2)²⁹, a jej przemieniona w ogniu forma jest „miłą wonią dla JHWH” (Kpł 1, 9. 13. 17). Dary zazwyczaj są ofiarowane drugiej osobie na znak chęci zyskania jej przychylności, spotkania się z nią i ustanowienia bliższej więzi, może nawet przyjaźni³⁰. W wypadku ofiary *‘ōlāh* miały to być najlepsze dary, „bez skazy”. Biorąc pod uwagę symboliczny wymiar zwierząt ofiarnych, w przyprowadzeniu przez człowieka ofiary chodzić by mogło o obrazowe „przyprowadzenie” samego siebie przed oblicze Boże w celu spotkania z JHWH i odnowienia z nim więzi, wzajemnej relacji przyjaźni.

Według J.W. Wattsa *‘ōlāh*, ze względu na brak korzyści płynących z niej dla kapłanów (spalana niemal w całości, bez części pozostawionych dla personelu świątynnego, poza skórą – por. Kpł 7, 8), wskazywała na „najczystsza” formę

²⁸ Zgodnie z informacjami zawartymi w Kpł 3, 11. 16 to ofiara pokoju/pojednania była „pokarmem dla JHWH”, choć Kpł 21, 6 może odnosić tę ideę do szerszej gamy ofiar. W ofierze pokoju/pojednania ofiarujący zasiada niejako do stołu z JHWH i przez posiłek umacnia z nim swą więź. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 68–69. Podobne wnioski zostały wcześniej zaprezentowane przez G.B. GRAYA, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1925, s. 1–20.

²⁹ E. Radner zaznacza, że rzeczownik *qorbān* etymologicznie wskazuje na przyniesienie czegoś blisko, a więc przez implikację na zbliżanie się do Boga. Zob. E. RADNER, *Leviticus. Brazos Theological Commentary on the Bible*, Grand Rapids 2008, s. 41.

³⁰ C. Van Dam argumentuje, że przez złożenie tego „daru” w ofierze ofiarujący pragnie wejść w społeczność z Bogiem. Zob. C. VAN DAM, *The Burnt Offering in Its Biblical Context*, „Mid-America Journal of Theology” 7 (1991), nr 2, s. 198–199. P.J. LEITHART, *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*, Moscow, ID., 2000, s. 87, wskazuje na ideę chęci zaprzyjaźnienia się z Bogiem w kontekście przyniesienia „daru”.

służby dla Boga³¹. Dokument P kładł nacisk na pozbawioną korzyści cześć dla Boga, na ideał bezinteresownego poświęcenia się jemu³². Wniosek ten poparty jest przykładami ofiar 'ōlāh z ludzi – Izaaka w Rdz 22, córki Jeftego w Sdz 11, 31 oraz syna Meszy, króla Moabu (2 Krl 3, 27). I choć religia starożytnego Izraela ostatecznie zabraniała składania ofiar z ludzi (por. Wj 13, 13; Kpł 18, 21; 20, 1-5; Pwt 18, 10), wymienione przykłady wskazują na chęć złożenia bóstwu w ofierze czegoś więcej niż zwierzę, czegoś najcenniejszego. Kapłani czerpali dla siebie korzyści z innych ofiar, lecz umieszczenie ofiary 'ōlāh jako pierwszej na liście ofiar w źródle P wskazywałoby na ogólny kierunek retoryki kapłańskiej, która promowała przede wszystkim ideał bezinteresownego oddania się Bogu przez człowieka³³.

Wydaje się, że w świetle teorii i obserwacji wymienionych wcześniej antropologów kulturowych możliwe byłoby postrzeganie ofiary jako reprezentacji człowieka w trakcie wszystkich rytuałów, którym poddawane było zwierzę. Symbolicznie w czynnościach wykonanych względem ofiarowanego zwierzęcia można dostrzec drogę ofiarującego do obecności Boga. Warto w tym miejscu odnieść się do schematu składania ofiary opisanego w Leviticus 1³⁴. Wyróżnić można kilka elementów, które charakteryzują rytuały związane z 'ōlāh:

- 1) Ofiarujący powinien był przyprowadzić zwierzę w pobliże wejścia do Namiotu Spotkania;
- 2) Następnie powinien położyć swoją rękę na głowie zwierzęcia składanego w ofierze (niektórzy zakładają, że w tym momencie ofiarujący wypowiadał na głos powód, dla którego składał swą ofiarę³⁵);
- 3) W kolejnym kroku ofiarujący sam musiał „zarznąć” zwierzę przed JHWH³⁶;
- 4) Kapłani zbierali krew zwierzęcia, przenosili ją³⁷ w obręb ołtarza znajdującego się przed wejściem do Namiotu Spotkania i kropili nią dookoła ołtarz;

³¹ Np. J.W. WATTS, 'Ōlāh: *The Rhetoric of Burnt Offering*, „Vetus Testamentum” 56 (2006), nr 1, s. 132.

³² Ideał bezinteresowności w przypadku 'ōlāh podkreślał Filon z Aleksandrii w *De Specialibus Legibus* 1,195–197. Wydaje się, że w tym kierunku zmierzają niektóre konkluzje Rosika. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 63–64.

³³ J.W. WATTS, art. cyt., s. 132–133.

³⁴ Nieco odmienny schemat występuje w przypadku ofiar z ptactwa. Procedurę składania ofiary 'ōlāh w tzw. Drugiej Świątyni omawia Miszna w traktacie *Tamid* 4,1-3. Zob. też dyskusję dotyczącą sześciu obrzędów składania 'ōlāh w R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 194–196. W naszym podziale połączyliśmy ostatnie dwa rytuały z tej listy w jeden.

³⁵ Np. G.J. WENHAM, dz. cyt., s. 53.

³⁶ Chodziło o zabicie zwierzęcia w taki sposób, aby upuścić z niego całą krew (por. Kpł 17, 11). Zob. tamże.

³⁷ Niektórzy rozumieją czasownik *qārab* jako „ofiarować”. Zob. tamże, s. 54. Wydaje się jednak, że bardziej naturalnym odczytaniem jest „przynieść”. Zob. R. ALTER, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York 2004, s. 548.

- 5) W ostatnim kroku ofiarujący miał zdjąć skórę zwierzęcia ofiarnego, poćwiartować jego ciało, a kapłani mieli położyć rozczłonkowane ciało zwierzęcia na ołtarzu i spalić je w ogniu.

Biorąc pod uwagę wymienione powyżej obserwacje komentatorów związane z *’ōlāh*, można zaproponować pewien holistyczny obraz symboliki ofiary. Powodem, dla którego ofiarujący przyprowadzał zwierzę, była chęć zbliżenia się do Boga. Dokument P wskazuje jednak na przeszkodę, która stała na drodze takiego zbliżenia – ludzki grzech oraz liczne nieczystości (por. Kpł 15, 31). Kara za grzech była wykonana na ofierze zastępczej – ofiarujący, wkładając na jej głowę swą rękę, utożsamiał się z nią i z tym, co się z nią w kolejnych krokach działo³⁸. Kapłani zbierający krew ofiary i kropiący nią wokół ołtarza prezentowali, że karą za grzech jest śmierć i że życie zostało ofiarowane (życie jest we krwi – Kpł 17, 11).

Spalenie zmienia materię w dym, w odmaterializowaną formę ofiary, który wznosi się ku górze³⁹. I choć Leviticus 1 nie wyjaśnia powiązań między zwierzęciem ofiarnym i człowiekiem⁴⁰, można by się pokusić o rozwinięcie idei śmierci ofiary z pomocą obserwacji antropologów kulturowych. Położenie ręki na głowie zwierzęcia mogłoby z tej perspektywy interpretacyjnej symbolizować wyznaczenie reprezentanta ofiarującego, „zsolidaryzowanie” się ofiarującego ze zwierzęciem. W śmierci ofiary można by dostrzec symboliczną śmierć człowieka. W spaleniu ofiary można by ujrzyć symboliczną transformację człowieka. We wznoszącym dymie dałoby się dostrzec uniesienie się ofiarującego w zmienionej formie do Boga. Ofiara zastępcza nie przeżyła tego ofiarowania, jednak człowiek przeżywał, a w obrazowy sposób wznosił się w odmaterializowanej formie do Boga. W ten sposób grzesznik zbliżył się do Boga, skoro *’ōlāh* to

³⁸ Podobny wniosek wysuwa C. VAN DAM, art. cyt., s. 202. Nałożenie ręki na zwierzę jest nie tylko transferem odpowiedzialności, ale też utożsamieniem się z ofiarą. Van Dam podkreśla, że pierwotnym zamysłem „ofiary całopalnej” była chęć ofiarowania samego siebie Bogu. P.J. LEITHART, dz. cyt., s. 89, zaznacza, że w nałożeniu ręki na zwierzę przejawia się idea zastępstwa w celu wykonania konkretnego zadania – zbliżenia się do Boga przez reprezentanta. Podobną rolę odgrywają Lewici będący zastępstwem za Izraela w Lb 8, 9-11. Dość obszerną dyskusję dotyczącą rytuału położenia ręki na głowie zwierzęcia podaje J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 20–21. Na uwagę zasługuje odniesienie się Hartleya do B. JANOWSKIEGO, *Sühne Als Heilsgeschehen*, Vol. 55, Wissenschaftliche Monographien Zum Alten Und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 220–221, który stwierdził, że przez ten gest ofiarujący utożsamia się ze zwierzęciem i w ten sposób poddaje swoje życie Bogu.

³⁹ Zob. powyżej obserwacje A. Troniny.

⁴⁰ J.B. JORDAN, *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the World*, Brentwood 1998, s. 96–103, wskazuje na symboliczne powiązania między zwierzętami a ludźmi, bez odwoływania się do antropologii kulturowej. Zob. także S. SMOLARZ, *Prawa dietetyczne w Biblii Hebrajskiej a kwestie hermeneutyczne. Kontekstualne spojrzenie na Księgę Kapłańską Rozdział 11*, „Classica Wratislaviensia” 3 (36), 2014, s. 77–87. Artykuł ten podaje możliwe symboliczne powiązania między zwierzętami a ludźmi w Leviticus 11.

też *qorbān* (Kpł 1, 2)⁴¹. Zbliżenie się do Boga nastąpiłoby przez symboliczne wzniesienie się (przez reprezentanta) w górę. Rzeczownik 'ōlā(h) byłby więc jak najbardziej wskazany w tym miejscu ze względu na jego etymologiczne znaczenie – „ofiara wznosząca”. Ofiarujący przez tę ofiarę (podobnie jak cały Izrael zbiorowo) wyrażał chęć wzniesienia się do obecności Boga, aby szukać z nim relacji przyjaźni⁴².

Nasza propozycja technicznego tłumaczenia rzeczownika 'ōlāh wsparta jest także argumentem, żeby w tłumaczeniach starać się rozdzielić nazwę ofiary od samego rytuału czy sposobu jej składania. Choć 'ōlāh zostaje niemal w całości spalona w ogniu, to jednak nazwa „ofiara wznosząca”, która opiera się na etymologii słowa, może samoistnie wskazywać na efekt ofiary – wzniesienie się (człowieka) do Boga. Analogicznie zresztą mówi się o innych ofiarach w Leviticus: np. ofiara pokoju (Kpł 3, 1) technicznie zostaje zjedzona, a jej nazwa *zebah šelāmim* odnosi się do uzyskanego przez wspólny posiłek pokoju z Bogiem. Rytuały towarzyszące złożeniu tej ofiary opisane są w kontekście. Podobnie, jeśli chodzi o ofiarę oczyszczenia (Kpł 4 – 5)⁴³ – jej nazwa *hattā't* odnosi się do uzyskanego przez ofiarę efektu, którym jest darowanie winy oraz oczyszczenie mieszkania Bożego⁴⁴, a rytuały towarzyszące i techniczne opisy sposobu jej złożenia (szczególnie kropienie krwią narożników ołtarza) są opisane za pomocą innych sformułowań. A zatem w kontekście samego języka ofiarniczego można by zauważyć, że rzeczownik 'ōlāh opisuje efekt osiągniany przez ofiarę, natomiast techniczne uwarunkowania związane z okolicznościami jej złożenia wyrażają inne sformułowania – np. zawarta w Kpł 1, 9 fraza *w^hiqṭir hakōhen 'et hakōl hamizbēhāh* („i kapłan spali to wszystko na ołtarzu”). Zasadę rozdzielienia nazwy oraz efektu wynikającego ze złożenia ofiary od sposobu jej złożenia można by wyrazić za pomocą następującej tabeli⁴⁵:

Główny rytuał	Nazwa/efekt ofiary	Okoliczności ofiarowania
Pokropienie/wylanie krwi	Ofiara oczyszczenia	Krew na narożnikach ołtarza
Spalenie	Ofiara wznosząca	Całe zwierzę spalone
Posiłek	Ofiara pokoju	Ofiarujący spożywa

A zatem, gdyby translatorzy biblijni wzięli pod uwagę etymologię rzeczownika 'ōlāh odnoszącego się do czasownika 'ōlāh i tłumaczyli go jako

⁴¹ Zob. powyżej, przyp. 29.

⁴² Ofiara pokoju zaś tę relację wzmocniała. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 68.

⁴³ Jeśli chodzi o jej nazwę, hebrajskie określenie *חַטָּאת* wskazuje na ofiarę za grzech. Jednak począwszy od propozycji Milgroma, komentatorzy zazwyczaj sugerują nazwę „ofiara oczyszczenia”. Zob. dyskusję w J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 55–56.

⁴⁴ Zob. np. M. ROSIK, dz. cyt., s. 66–67.

⁴⁵ Por. P.J. LEITHART, dz. cyt., s. 94.

„ofiara wznosząca”, mogliby osiągnąć większą spójność z nazwami pozostałych ofiar, które symbolizują cel i efekt osiągniany przez ich złożenie. Mogliby wspomóc czytelnika w odnajdywaniu głębszych dydaktycznych sensów ofiary opisanej w Leviticus 1, która miała na celu zbliżanie się grzesznego człowieka do świętego Boga. Współczesny odbiorca starożytnego tekstu przypuszczalnie mógłby lepiej rozumieć, że w znaczeniu ofiary *‘ōlāh* nie chodzi tyle o spalenie jej w całości, ile raczej o wzniesienie się do Boga i o zabieganie człowieka o więź z Bogiem. I choć nie wynika to bezpośrednio z samego Leviticus 1, współczesne obserwacje antropologów kulturowych mogłyby przyczynić się do wydobycia z tekstu symbolicznych powiązań człowieka ze zwierzętami ofiarnymi. Z tej perspektywy możliwe, że nie byłoby błędem skonkludowanie, że zwierzę umierało, aby człowiek mógł przez symboliczną śmierć trafić przed oblicze Boga⁴⁶.

Słowa kluczowe: rzeczownik *‘ōlāh*, tłumaczenie, antropologia kulturowa, zwierzęta jako symbole, rytzy ofiarnicze

The Meaning of *‘ōlāh* Offering in Leviticus 1. Thoughts on Biblical Translation in Light of Cultural Anthropology

Summary

The article shows that the noun *‘ōlāh* in Leviticus 1 usually is translated according to the long-standing tradition of “holocaust” or “burnt offering”. However, this practice does not transmit etymology of the word derivative of the verb *‘ōlāh*, meaning “to ascend”, “to climb up”, “to go up”. The article gives an overview of major examples of Bible translations of the noun in Leviticus 1 as well as of most important commentators giving their explanations of its meaning. A due consideration is also given to key proposals of technical translation of *‘ōlāh* (Buber–Rosenzweig, E. Fox, J.B. Jordan), focusing specially on etymology of the noun. In turn, discussed are arguments of a few important cultural anthropologists, who suggest that main ancient cultures identified animals with humans. Finally, the article turns to explaining possible significances of offer-

⁴⁶ Można również zauważyć, że w wielu passusach Biblii Hebrajskiej życie ludzi i zwierząt jest ściśle ze sobą połączone i bardzo podobne. Na przykład napędza je ta sama wewnętrzna siła, mają podobne ciała, podobne wnętrzości, ich życie zawiera się we krwi (Kpł 17, 14; Pwt 12, 23; Rdz 9, 4-6). Zob. H.W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, London–Philadelphia 1974, s. 19, 22, 25, 26, 29, 61, 64n. W pewnym sensie zwierzę byłoby najbardziej odpowiednie jako reprezentacja człowieka.

ing rituals in Leviticus 1, in light of the animal-human identification. It is suggested that the noun 'ōlāh better would be translated as “ascension offering”, as the name points to the effect it has on men, in accordance with meanings of two other offerings, purification and peace. Didactically, 'ōlāh would indicate that a sinful man can ascend to the holy God through a sort of transformation, through some kind of death.

Keywords: the noun 'ōlāh, translation, cultural anthropology, animals as symbols, offering rituals

BIBLIOGRAFIA

- ALTER R., *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York 2004.
- BUBER M., *Toward a New German Translation of the Scriptures. Supplement to the Buber–Rosenzweig Translation of the Five Books of Instruction*, transl. A.J. SWENSEN, [w:] *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, red. P. OCHS, Eugene 2008, s. 334–357.
- EILBERG-SCHWARTZ H., *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington–Indianapolis 1990.
- FOX E., *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, New York 1995.
- GIRARD R., *Violence and the Sacred*, London 1989.
- GRAY G.B., *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1925.
- HARTLEY J.E., *Leviticus*, *Word Biblical Commentary* 4, Dallas 1992.
- JORDAN J.B., *Leviticus 1:1-2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.s.
- JORDAN J.B., *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the World*, Brentwood 1998.
- LEITHART P.J., *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*, Moscow, ID., 2000.
- LEVINE B.A., *The JPS Torah Commentary – Leviticus* אֵלֶּיךָ, Philadelphia–New York–Jerusalem 1989.
- ŁACH S., *Księga Kapłańska*, KUL II-1, Poznań–Warszawa 1970.
- MILGROM J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible* 3, New York 1991.
- MILLER P.D., *Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew*, [w:] TENŽE, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- RADNER E., *Leviticus. Brazos Theological Commentary on the Bible*, Grand Rapids 2008.

- REICHERT K., „*It Is Time*”: *The Buber–Rosenzweig Bible Translation in Context*, [w:] *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, red. S. BUDICK, W. ISER, Stanford 1996, s. 169–185.
- ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003.
- SIKORA R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 193–203.
- SMOLARZ S., *Prawa dietetyczne w Biblii Hebrajskiej a kwestie hermeneutyczne. Kontekstualne spojrzenie na Księgę Kapłańską Rozdział 11*, „*Classica Wratislaviensia*” 3 (34), 2014, s. 77–87.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, Leiden–New York–Köln 1995.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- TRONINA A., *Księga Kapłańska. Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2006.
- VAN DAM C., *The Burnt Offering in Its Biblical Context*, „*Mid-America Journal of Theology*” 7 (1991), nr 2, s. 195–206.
- DE VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. BRZEGOWY, Poznań 2004.
- WATTS J.W., ‘*Ōlāh*: *The Rhetoric of Burnt Offering*, „*Vetus Testamentum*” 56 (2006), nr 1, s. 125–135.
- WENHAM G.J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2008.
- WOLFF H.W., *Anthropology of the Old Testament*, London–Philadelphia 1974.