

Stanisław Łach

Różnica czy tożsamość ofiary hatta't i 'ašam

Collectanea Theologica 37/3, 41-53

1967

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

RÓŻNICA CZY TOŻSAMOŚĆ OFIARY HATTA'T I 'ASAM

W prawodawstwie starotestamentowym dotyczącym ofiar jest często mowa o podwójnej ofierze ekspiacyjnej, z których jedna nosi nazwę *hatta't*, a druga *'ašam*. Podwójną ofiarę ekspiacyjną omawia tzw. kapłańska tora ofiar, zarówno w tej części, która była przeznaczona dla ogółu Izraelitów (Kpł 1—5), jak i w tej części, która będąc uzupełnieniem poprzedniej zawierała pouczenia dla kapłanów (Kpł 6—7) mówiąc raz wyraźnie o ofierze *hatta't*, a drugi raz o ofierze *'ašam* ², a gdzie indziej znów wydając się łącznie traktować o obu ofiarach ³.

Podobne zjawisko zaobserwować można i w pozostałych częściach Pięcioksięgu.

O składaniu ofiary *hatta't* jest tu mowa przy poświęceniu Aarona i jego synów na kapłanów ⁴, a lewitów na służbę Jahwe w przybytku ⁵, czy przy oczyszczeniach seksualnych ⁶ — czy wreszcie z okazji różnych świąt ⁷. O ofierze *'ašam* wspomina Lb 5, 6—8 gdzie prawodawca rozstrzyga sprawę restytucji przy ofiarach ekspiacyjnych za wyrządzoną krzywdę człowiekowi, który już nie żyje. Wreszcie o złożeniu obu ofiar ekspiacyjnych *hatta't* i *'ašam* wspominają dwie perykopy, z których jedna traktuje o tych ofiarach po uzdrowieniu chorego z trądu ⁸, a druga po przerwaniu ślubu nazireatu ⁹.

Już samo zestawienie tych tekstów narzuca problem: różność czy tożsamość ofiary *hatta't* i *'ašam*. Dotąd problemu tak nie stawiano — gdyż ogólnie przyjmowano różnicę, zastanawiając się jedynie nad wykazaniem, na czym polegałaby ta różnica.

W związku z ogólnie przyjmowaną różnicą między oboma ofiarami, uważano te perykopy, które zdają się mówić łącznie o obu ofiarach

¹ Kpł 4, 3. 14. 24. 28. 32; 6, 17n

² Kpł 5,15,25.

³ Kpł 5,1—6;5,7.

⁴ Wj 29,1—37; Kpł 8,1—36.

⁵ Lb 8,5—26.

⁶ Kpł 15,1—30.

⁷ Lb 28,1—30

⁸ Kpł 14,12—28

⁹ Lb 6,12.

za jakieś „*mixtum compositum*”¹⁰, świadczącym o zatarciu się wśród późniejszych Izraelitów znajomości o zachodzącej różnicy między oboma ofiarami.

I

O braku istnienia różnicy między oboma ofiarami *hatta't* i *'aşam* wydaje się świadczyć już sama trudność odszukania tejże różnicy przez uczonych i to od najdawniejszych do dzisiejszych czasów. Filon daremnie usiłował upatrywać tę różnicę w tym, że ofiara *hatta't* miała być składana za grzechy i wykroczenia niedobrowolne przeciw bliźniemu, a ofiara *'aşam* za wykroczenia niedobrowolne przeciwko Bogu i za grzechy dobrowolne przeciwko bliźniemu¹¹. Nie zgadza się jednak z taką interpretacją Kpł 5, 1 n., gdyż ofiara *hatta't* jest nakazana za grzechy wyraźnie dobrowolne przeciw bliźniemu, natomiast w Kpł 5, 17 jest znów nakazana ofiara *'aşam* za wszystkie wykroczenia przeciw przykazaniom Bożym.

A już żadnego uzasadnienia w prawodawstwie biblijnym o ofiarach nie ma interpretacja Józefa Flawiusza¹², który znów sądził, że ofiara *hatta't* winna być składana za wykroczenia popełnione bez świadka, a ofiara *'aşam* za wykroczenia popełnione wobec świadków. Orygenes¹³ znów usiłował wyjaśnić różnicę między tymi oboma ofiarami tym, że ofiarę *hatta't* winno się składać za wykroczenia, które nie były objęte karą śmierci. Ale i to wyjaśnienie nie posiada uzasadnienia w torze ofiar.

Św. Hieromin¹⁴ w swej Wulgacie a za nim św. Augustyn¹⁵, który opiera się na łacińskim przekładzie obie nazwy hebrajskie przez *sacrificium pro peccato et pro delicto*, sądzą, że ofiara *hatta't* była składana za popełnione zło, a ofiara *'aşam* za opuszczenie dobra. Podobnie sądził św. Grzegorz¹⁶, który jedynie uważał, że opuszczenie dobra mogło być tylko zamierzone. Ale przecież kradzież, za którą była nakazana ofiara *'aşam* w Kpł 5, 12 nie jest opuszczeniem dobrego, zaś wstrzymanie się od zeznania świadectwa w obronie bliźniego za które znów Kpł 5, 6 nakazuje ofiary *hatta't* nie może być nazwane jako popełnienie czegoś złego.

Takie i tym podobne interpretacje podawali uczeni czasów późniejszych, które nie mają oparcia w źródłach biblijnych¹⁷. To samo należy

¹⁰ B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, Göttingen 1903, 327.

¹¹ *De specialis Legis, I, De victimis*, II.

¹² Ant. III, IX, 3.

¹³ PG 12, 453.

¹⁴ Por. A. Eberharter, *Schuld-und Sündopfer im Alten Testament*, Zeitschrift f. kath. Theologie 14/1917/72—77.

¹⁵ *Quaest. in Hept.* I, 3, 20 PL 34, 681—682.

¹⁶ PL 76, 1043.

¹⁷ Por. K.C.W.F. Bähr, *Symbolik des Mosaischen Kultus*, Heidelberg 1837, II, 401. 412.

powiedzieć o opiniach w tym względzie uczonych ostatnich czasów. F. de Hummelaer¹⁸ pragnął widzieć w ofierze *hatta't* ofiarę za przekroczenie przykazań negatywnych, tj. zakazów, a w ofierze *'ašam* ofiarę za przekroczenie przykazań pozytywnych, tj. nakazów. Tego jednak rodzaju wyjaśnienie znajduje tę trudność, że nie tylko ofiara *hatta't* była za przekroczenie zakazów (Kpł 4, 2), ale i ofiara *'ašam* (Kpł 5, 17).

R. Dussaud¹⁹ uważał element rehabilitacji rzekomo tkwiący w ofierze *'ašam* za cechę wyróżniającą tę ofiarę od ofiary *hatta't*. Tej cechy można się jedynie dopatrzeć w dwu przepisach prawnych, z których jeden dotyczy ofiary *'ašam* po uzdrowieniu z trądu, który niejako wyłączał dotkniętego tą chorobą ze społeczności izraelskiej, a drugi znów dotyczył ofiary *'ašam* po zerwaniu ślubu nazireatu. Pomijając to, że w obu tych wypadkach nakazywał prawodawca składanie także ofiary *hatta't* należy jeszcze i to podkreślić, że w klasycznym tekście o ofierze *'ašam* w Kpł 5, 14—26 nie ma żadnej wzmianki o jakiejś rehabilitacji. Izraelita zobowiązany do złożenia ofiary *'ašam* nie został wyłączony ze społeczności, ani z udziału w kulcie, ani też nie został pozbawiony jakichś praw. Ofiara tedy *'ašam* nie ma tutaj charakteru rehabilitacji.

D. Schötz²⁰, opierając się na przepisach o ofierze *'ašam* w Kpł 5, 14—26, chciał widzieć cechę wyróżniającą tę ofiarę od ofiary *hatta't* w świętokradzkim charakterze czynów, za które ofiara ta była nakazana. Ale i to nie jest cecha wyróżniająca ofiarę *hatta't* od *'ašam*, gdyż w Kpł 5, 4 za świętokradzkie składanie przysięgi jest nakaz składania ofiary *hatta't*. Trudno zaś dowieść, aby wszystkie przepisy w Kpł 5, 14—26 dotyczyły ofiary *'ašam* za świętokradzkie czyny. W Kpł 5, 20—25 jest przecież nakaz składania ofiary *'ašam* za zwyczajne wyrządzenie krzywdy dobru bliźnich.

Według A. Médébielle'a²¹ ofiara *'ašam* ma się wyróżniać znów tym od ofiary *hatta't*, że została ustanowiona dla naprawienia szkód wyrządzonych własności Boga, lub bliźniego. Ale i ta interpretacja nie może być przyjęta, gdyż ofiara *'ašam*, jak to wynika z Kpł 5, 17—19, nie zawsze musi się łączyć z wynagrodzeniem szkód. Może bowiem i ta ofiara, jak i ofiara *hatta't* być składana za takie przekroczenia przeciw Jahwe, które nie wyrządziły żadnej szkody nikomu.

Pomijając jeszcze inne podobne wysiłki wyjaśnienia różnicy zachodzącej między obiema ofiarami, jakie podejmowali tacy uczeni, jak

¹⁸ F. de Hummelaer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, Paris 1897, 376—378.

¹⁹ R. Dussaud, *Les origines Cananéennes du sacrifice israelite*, Paris 1941, 125—129.

²⁰ D. Schötz, *Schuld und Sündopfer im Alten Testament*, Breslau 1930, 32—35. 45.

²¹ A. Médébielle, *Expiation, Dictionnaire de la Bible, Supplément*, III, 56—59.

H. Cazelles²², P. H. Saydon²³, L. Moraldi²⁴ należy stwierdzić, że wszystkie dotychczasowe próby nie zdołały ustalić cechy wyróżniającej obie ofiary od siebie. To też ostatnio szereg uczonych jak: G. B. Gray²⁵, J. Pedersen²⁶, R. de Vaux²⁷, a zwłaszcza G. v. Rad²⁸ zalecają rezygnację z możliwości odnalezienia różnicy między obiema ofiarami *hatta't* i *'ašam*.

Być może, że dlatego nie znaleziono dotąd różnicy między obiema ofiarami, gdyż jej faktycznie nie było. By też narzucającą się możliwość rozważyć, należy najpierw zbadać, czy wszystkie ważniejsze przepisy prawne dotyczące obu ofiar pochodzą z tego samego czasu, czy ewentualnie z tego samego środowiska i czy wreszcie, jeśli się okaże ich pochodzenie z różnego czasu i miejsca, nie możnaby wykazać, że te różne przepisy dotyczą tej samej ofiary, ujmowanej jedynie w tych przepisach z różnego punktu widzenia.

II

Najważniejszą perykopą dotyczącą obu ofiar *hatta't* i *'ašam* jest Kpł 4—5, gdyż powszechnie i słusznie się przyjmuje, że Kpł 6—7, gdzie jest mowa oddzielnie o tzw. torze ofiary *hatta't* (6, 17—23), a oddzielnie o tzw. torze ofiary *'ašam* (7, 1—10), jest późniejszym dodatkiem, uzupełniającym rytuały zawarte w Kpł 1—5. W torze ofiary *hatta't* jest wyjaśnione, co się winno czynić z mięsem żertwy ofiarnej, a co zostało jedynie wskazane przy ofierze kapłana namaszczonego i społeczności izraelskiej. Miało ono przypaść w całości kapłanowi pełniącemu służbę przy składaniu tej ofiary, który ją winien spożyć w miejscu świętym²⁹. W torze ofiary *'ašam* jest znów przedstawiony ryt jej składania, zupełnie pominięty w Kpł 5, 14—26. Jest tutaj zaznaczone, że tłuszcz winien być spalony³⁰ na ołtarzu całopalenia, a krew wylana

²² H. Cazelles, *Le Levitique*, Paris 1951, 12.

²³ P. H. Saydon, *Sin-Offering and Trespass-Offering*, The Catholic Biblical Quarterly 8/1946/393—398.

²⁴ L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Roma 1956, 158 n. 181.

²⁵ G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, 57—61.

²⁶ J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III—IV², London 1959², 369—374.

²⁷ R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 89.

²⁸ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1958, I, 158, gdzie ten uczony tak pisze: „Die uralte nach dem Unterschied der beiden Opferarten ist vergebliche Mühe irgendwelche Formul auszuklügeln, die so weit und sogleich so spitzt ist, dass sie den Unterschied der einen Opferart von den anderen vollständig umgrieffen kann...”.

²⁹ Kpł 6, 19.

³⁰ Kpł 7, 3—5.

wokół tego ołtarza³¹. Wobec takiego stanu rzeczy należy badania nad genezą przepisów rytualnych obu ofiar *hatta't* i *'ašam* ograniczyć do Kpł 4—5 i ewentualnych ich paralel.

Na złożoność rytuału w Kpł 4—5 zda się wskazywać już stereotypowa formuła introdukcyjna: „I rzekł Jahwe w ten sposób do Mojżesza”, występująca zwyczajnie w prawodawstwie izraelskim przed nowym zbiorem praw³², względnie przed jakimś późniejszym dodatkiem³³. Takowy też sposób użycia tej formuły introdukcyjnej jest w torze ofiar w Kpł 1—7, oraz innych częściach tejże księgi. Po raz pierwszy w formie szczególnie uroczystej występuje na początku tejże tory (1, 1—2), stanowiąc wprowadzenie do rytuału całopalenia (1, 3—17), ofiary bezkrwawej (2, 1—16), oraz ofiary zjednoczenia (3, 1—17). Aż trzy razy występuje w Kpł 4—5, gdzie raz (tj. Kpł 4, 1—2) stanowi wprowadzenie do przepisów dotyczących ofiary *hatta't* (4, 3—5, 13), a aż dwa razy wprowadza przepisy dotyczące ofiary *'ašam* (Kpł 5, 14 i 5, 20). Taką też formułą³⁴ rozpoczynają się przepisy uzupełniające o składaniu ofiar w Kpł 6—7, czy przepisy³⁵ zakazujące spożywania tłuszczu i krwi, czy wreszcie jeszcze jedno uzupełnienie³⁶ dotyczące ofiary zjednoczenia.

Widać z powyższych uwag o użyciu formy introdukcyjnej w zbiorach prawnych, że może ona być kryterium do wyróżnienia w prawodawstwie biblijnym osobnych kodeksów, względnie późniejszych dodatków. Nie trzeba wykazywać, że zwłaszcza przy dodatkach należy stosować inne kryteria, gdyż nie zawsze mamy tutaj tę uroczystą formułę introdukcyjną: „I rzekł Jahwe w ten sposób do Mojżesza”. Do tych innych kryteriów należy przede wszystkim odrębność stylu, czy treści jakiejś perykopy, nie harmonizująca z całością danego zbioru prawnego.

Mając te kryteria na uwadze należy w Kpł 4—5 oprócz wyróżnionych przez formułę introdukcyjną trzech jednostek prawnych przyjąć jeszcze inne trzy jednostki, więcej, czy mniej odbiegające stylistycznie, czy treściowo od nich.

I tak w perykopie Kpł 4, 1—5, 13 zarysowują się wyraźnie oprócz zasadniczego trzonu Kpł 4, 1—33 jeszcze dwa odmienne dodatki 5, 1—6 i 5, 7—13. W zasadniczym trzonie tej perykopy jest mowa o obowiązku

³¹ Kpł 7, 2.

³² Wj 20, 1 (dekalog); Wj 20, 22 (kodeks przymierza); 25, 1 (Priesterkodex); 34, 10 (tzw. dekalog jahwistyczny itp.). Po napisaniu tego artykułu zauważyłem, że K. Elliger, *Leviticus*, (HAT) Tübingen 1966, 57 w wydanym w obecnym roku komentarzu zwraca uwagę na to kryterium pisząc: „Durch eine besondere Überleitung 5, 14... ist der Abschnitt 5, 14—19 abgesetzt..., und durch die gleiche Überleitung wieder der Abschnitt 5, 20—26, der es mit willentlich begangenen Sünden und deren Sühne zu tun hat”.

³³ Wj 30, 11—16; 31, 12—17 itp.

³⁴ Kpł 6, 1—2.

³⁵ Kpł 7, 22—23.

³⁶ Kpł 7, 28—29.

składania ofiary *hatta't* za popełnienie czynu grzesznego nieświadomie (hebr. *bišgagah*), ale później uświadomionego sobie (hebr. w (e) *ašem* przez kapłana namaszczonego (4, 3—12), przez całą społeczność (4, 13—21), przez księcia (4, 22—26), oraz przez pojedynczego Izraelitę (4, 27—35). Każda z tych czterech części tego zasadniczego trzonu jest ułożona według tego samego schematu i zawiera takie elementy: 1) określenie osoby ofiarującej, 2) przyprowadzenie zwierzęcia na ofiarę, 3) włożenie rąk, 4) zabicie zwierzęcia ofiarnego, 5) rytuał krwi, 6) spalenie tłustych części, 7) spalenie względnie spożycie reszty mięsa. Wszystkie te części mają te same określenia na oznaczenie pewnych pojęć, czy czynności³⁷, co wskazuje na jedność literacką tej perykopy. Nie jest jednak wykluczone, że aktualną formę tej perykopy poprzedziły inne mniej doskonale skonstruowane formy. Wskazywałaby na to perykopa o ofierze *hatta't* w Lb 15, 22—31, gdzie mieszczą się przepisy o sposobie składania ofiary *hatta't* (ww. 27—31). Gdy bowiem ofiara całej społeczności była z kozła i winna się łączyć z ofiarą całopalenia z cielca, to w Kpł 4, 13—21 już nie ma mowy o ofierze *hatta't* z cielca, ale z kozła. Ten sam rozwój widać w ofierze *hatta't* zwyczajnego Izraelity. Gdy w Lb 15, 27 było nakazane składanie w ofierze kozy rocznej, to w Kpł 4, 27 n. było nakazane składanie nie tylko kozy, ale i owcy (Kpł 4, 32—35). O wyższym stopniu rozwoju ofiary *hatta't* w Kpł 4, 1—35 od Lb 15, 22—31 wskazywałoby wyróżnienie w społeczeństwie niegdyś więcej jednolitym kapłana namaszczonego i księcia, przedstawicieli władzy kapłańskiej i świeckiej. Rozbudowany rytuał krwi przy ofierze *hatta't* za kapłana namaszczonego i całej społeczności³⁸ oraz użycie najwartyściowszego zwierzęcia na ofiarę, tj. cielca³⁹ wydaje się wskazywać na czasy po niewoli, kiedy arcykapłani izraelscy zaczęli skupiać w swym ręku najwyższą władzę i byli faktycznie reprezentantami społeczności izraelskiej⁴⁰.

W omówionym rytuale ofiary *hatta't* w Kpł 4, 1—35 czyn grzeszny był ujęty ogólnie, jak w Lb 15, 22—31, to też oznaczenie czynu grzesznego w Kpł 5, 1—6 przez szereg konkretnych przypadków w których jedne są natury moralnej i prawnej (w. 1, 4), a inne kultowej (w. 2 n.)

³⁷ Do takich stałych terminów należą takie wyrażenia na oznaczenie *h-t-'* = grzeszyć, *-š-m* = być winnym, *s-m-k* = kłaść ręce, *s-h-t* = zabijać, *q-t-r* = spalać na ołtarzu, *s-r-p* = spalić poza obozem. K. Elliger (dz. cyt., 67) ma tu specyficzne zapatrywanie. Uważa on i tę perykopę złożoną z części starszej 4, 22—35 i młodszej 4, 3—21, gdzie znów za starsze uważa 4, 12—20, a za najmłodsze 4, 3—12. Wydaje się bliższym prawdy K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16*, Göttingen 1959, 98 zalicza do tzw. Grundschrift 1, 1—4, 31.

³⁸ Obejmował on siedmiokrotne pokropienie w kierunku zasłony, pomazanie krwią rogów ołtarza kadzenia, wylanie reszty krwi u rogów ołtarza całopalenia (ww. 5—7; 16—18).

³⁹ ww. 3, 14.

⁴⁰ Por. R. de Vaux, dz. cyt., 81.

należy uważać za późniejszy dodatek, który jednak nie był jeszcze ostatnim etapem w rozwoju różnych ofiar *hatta't*⁴¹. Oprócz treści na odrębność perykopy Kpł 5, 1—6 od rytuału w Kpł 4, 1—35 wskazuje i styl. Gdy bowiem w Kpł 4, 1—35 przypadek główny (w. 2) zaczyna się od formuły warunkowej *nefeš ki*, a przypadek jemu podporządkowany od formuły warunkowej *'im* (ww. 3.13.27), a raz od *ašer* (w. 22), to w Kpł 5,1—6 poszczególne przypadki zaczynają się albo od formuły *nefeš ki* (ww. 1.4) względnie od *nefeš 'ašer* (w. 2). Stan winy jest tu wyrażony nie przez *'-š-m*, ale przez zwrot *w/e/naša' 'awônô* (w. 1).

Najważniejszą cechą tej perykopy w Kpł 5,1—6 jest to, że zwierzę składane na ofiarę za grzech — *'al hatta*; to jest określone wyrazem *'ašmô*, jakiego używają rytuały o ofierze *ašam*⁴². B. Baentsch⁴³ przypuszcza i wydaje się słuszne, że perykopę Kpł 5,1—6 dodano w czasach późniejszych, gdy już w Kpł 4—5 obok rytuału ofiary *hatta't* mieściły się rytuały o ofierze *'ašam*.

Gdzieś w tym czasie, albo krótko przed tym dla ułatwienia wszystkim Izraelitom; nawet najuboższym, złożenia ofiary *hatta't* powstały przepisy w Kpł 5,7—13, zezwalające w wypadku niemożności złożenia ofiary z trzody, złożenia ofiary z synogarlicy, czy gołębia, względnie z maki⁴⁴. I tu bowiem zwierzę ofiarne nosi nazwę *'ašmô* (w. 7). Poza tym wymieniona perykopa w Kpł 5,7—13 jest stylizowana na wzór Kpł 4,1—35 przez nadanie jej tego samego schematu, oraz przez posłużenie się tą samą terminologią. I tu bowiem oba przypadki⁴⁵ podporządkowane są przypadkowi w Kpł 4,2 i zaczynają się od tej samej formuły warunkowej *w/e/'im* (w. 7.10) i mają to samo zakończenie (w. 10,13), co i przypadki wyróżnione w Kpł 4,1—35.

Gdzieś przed zredagowaniem tory ofiar dla kapłanów w aktualnej formie (Kpł 6—7) dołączono do tory ofiar *hatta't* dwie tory o składaniu ofiary *'ašam* (Kpł 5,14—25). Jedna z tych tor (Kpł 5,14ns) nakazywała ofiarę z baranka z odszkodowaniem i odpowiednim wynagrodzeniem za wyrządzone nieświadomie szkody dobrom Jahwe⁴⁶ (tj. kapłanom), a druga domagała się tego samego za szkody wyrządzone dobrom bliźniego (Kpł 5,20—25). Z natury wyliczonych przestępstw w tej drugiej torze wynika, że w czasie i środowisku, gdzie ta tora powstała były dopuszczalne ofiary za występki dobrowolny przeciw bliźniemu, co zresztą uwzględnia i dodatkowy rytuał do ofiary *hatta't* w Kpł 5,1—6.

⁴¹ Por. Kpł 16; Lb 28; Kpł 9, 2; 23, 19, 27; Kpł 12, 1; 14, 19; 15, 15; Lb 6, 11, 19.

⁴² Kpł 5, 15, 25.

⁴³ B. Baentsch, *dz. cyt.*, 327.

⁴⁴ Kpł 5, 7, 11.

⁴⁵ Kpł 5, 7—10 i 5, 11—13.

⁴⁶ Chodziło tu o pierwociny z ziemi, pierworodne z ludzi bydła, o rzeczy objęte heremem, o dziesięciny, części z ofiar przeznaczonych dla kapłanów (Lb 6, 20).

Wskazywałyoby to na złagodzenie pierwotnego rygoryzmu odnośnie do grzechu przeciwko bliźniemu⁴⁷. Jeżeli rzeczywiście mielibyśmy tutaj do czynienia z późniejszym złagodzeniem, toby rytuał w Kpł 5,20—25 był późniejszym od rytuału w Kpł 5,14—19, bo posiada ogólny charakter, gdyż nie dotyczy jakiegos szczegółowego złego czynu przeciw Jahwe. Ten ogólny charakter rytuału zbliża ów kodeks do kodeksu ofiary *hatta't* w Kpł 4,2. W rytuale tym nie ma wzmianki o restytucji, czy odszkodowaniu, co jest następstwem jego ogólnego charakteru. Pewne wyrażenia zbliżają ten rytuał do rytuału w Kpł 5,1—6 jak *w/e/naša'* *'awônô*⁴⁸, czy *w/e/lo jada'*⁴⁹ a inne jak określenie ofiary *'aşam 'al sig/e/gato 'aşer şagag* należy uznać za hapax legomenon w St. Testamencie.⁵⁰

Widać tedy z tej analizy literackiej najważniejszych źródeł dotyczących ofiar *hatta't* i *'aşam* w Kpł 4—5, że są one w dzisiejszej formie zlepkiem całego szeregu rytuałów, z których jedne nakazują złożenie ofiary ekspiacyjnej za wszelki grzech popełniony nieświadomie (Kpł 4,1—35; 5,7—13 por. 5,17—19), a inne za różne grzechy szczególne (Kpł 5,1—6; 5,14—16 i 5,20—25), z których niektóre są identyczne (5,1,4 por. 5,22,24).

Jedne z tych rytuałów nazywają zertwą i samą ofiarę wyrażeniem *hatta't* (Kpł 4,1—35), czy *'aşam* (Kpł 5,14—26), a inne używają obu tych nazw zamiennie (5,6; 5,7) co nie musi być znakiem ignorancji⁵¹ autorów tych rytuałów o różnicy obu ofiar, ale raczej stwierdzeniem tożsamości obu ofiar *hatta't* i *'aşam*. Być może, że takie stwierdzenie było potrzebne, gdyż niegdyś ofiara ekspiacyjna jedna określana już to terminem *hatta't* już to terminem *'aşam*⁵² zaczęto niemal wyłącznie nazywać albo jednym albo drugim terminem⁵³. Nie jest nawet wykluczone, że te rytuały, które uznają zamiennosć obu tych terminów, powstały w czasie powszechnego uważania ofiary *hatta't* i *'aşam* za jedną ofiarę ekspiacyjną, a które dopiero wówczas włączono do Kpł 4—5, gdy istniejące już tam rytuały zdawały się rozbić tę pierwotną jedność.

III

Jeżeli już samo wyróżnienie w Kpł 4—5 szeregu rytuałów zda się wskazywać na tożsamosć ofiary *hatta't* i *'aşam*, to jeszcze bardziej tę tożsamosć uwydatnia analiza semantyczna nazw obu tych ofiar, które

⁴⁷ W Lb 5, 6—8 znajduje się nowela do Kpł 5, 20—25 i też nie wspomina o nieświadomości grzechu przeciwko bliźniemu.

⁴⁸ Kpł 5, 1. 17.

⁴⁹ Kpł 5, 3. 17.

⁵⁰ L. Moraldi, *dz. cyt.*, 123.

⁵¹ B. Baentsch, *dz. cyt.*, 327; R. de Vaux, *dz. cyt.*, 91.

⁵² Kpł 14, 12—18; Lb 6, 1. 21.

⁵³ Kpł 8, 1—36; Lb 8, 5—26; Kpł 15, 1—30; Lb 5, 6—8.

wydają się być synonimami, jak też takie samo określenie ich celu oraz skutków. Małe zaś rozbieżności w rytuałach dotyczących składania obu tych ofiar dadzą się wyjaśnić różnym czasem powstania tych rytuałów.

Jest znamienne, że we wszystkich rytuałach prawodawca, chcąc określić czyn, który domaga się ofiary ekspiacyjnej określa go czasownikiem *hata'* w formie imperfectum *Qal*⁵⁴, zaś winę spowodowaną przez ów czyn w człowieku określa niemal zawsze⁵⁵ czasownikiem *'ašam* w formie *perfectum consecutivum*.

Qal. Wyrażenie tedy *hata'* ma tu znaczenie czynu, który powoduje w człowieku taki stan, jaki się nie podoba Jahwe. Czynności przedstawione przez te oba wyrażenia w formie *Qal* są tak ściśle związane, że jedna nie może nie tylko istnieć, ale nawet być pomyślaną bez drugiej. Jest bowiem niemożliwą rzeczą, aby ktoś dopuścił się czynu grzesznego tj. *h-t-*, a był wolny od winy tj. *'-š-m*. I odwrotnie — istnienie winy w człowieku z konieczności suponuje grzeszną czynność. To też w rytuale w Kpł 5,1—6 oba te wyrażenia wzięte są jako synonimy. W 5,1 czyn grzeszny jest określony przez nefeški *t/e/heta'...*, a w w. 5 *ki j/e' /e/šem l/e/ahat me'elle* tj. jeśli przekroczy jedno z tych (przykazań). Ta synonimiczność obu wyrażen zachodzi też gdzie indziej w Piśmie św.⁵⁶

Szczególnie często zachodzi w literaturze biblijnej ta tożsamość znaczeń między czasownikiem *'ašam* w formie *Qal* w znaczeniu „odpokutować”, „zmazać” winę, jaką ma w Ps 34,22.23 i w Ps 30,10, a znaczenie słowa *hata'* w formie *Piel*, gdzie ma znaczenie pozbycia się grzechu przez złożenie jakiegoś odszkodowania (np. Rdz 31,39) a w prawodawstwie liturgicznym oznacza kogoś⁵⁷ lub coś z grzechu⁵⁸ przez złożenie ofiary ekspiacyjnej.⁵⁹

Jeżeli taka identyczność znaczeń zachodzi w Piśmie św.² między obiema formami czasownikowymi *'ašam* i *hitte'*, to zachodzi ona również między formami rzeczownikowymi, utworzonymi od tych form cza-

⁵⁴ Por. Kpł 4, 3. 22. 27; 5, 1. 14. 17. 21. Jedynie w Kpł 4, 13 mamy *jišgu* a w 5, 16 *hata'* jako następujące po *ijqtol tim/e'/ol* ma formę *w/et/qutalti w/elhat/e'ach*, a w 5, 2—3 *hata'* zostało skonkretyzowane przez szczegółowe przypadki.

⁵⁵ Por. Kpł 4, 13. 22. 27; 5, 2. 3. 4. 19. 23, a dwa razy *w/e/naša' 'awinu* 5, 1. 17.

⁵⁶ Np. Jer 50, 7, gdzie czytamy: wszyscy, którzy ich znaleźli pożerali ich, a nieprzyjaciele ich mówili: Nie grzeszyliśmy (hebr. *lo' ne'/e/šem* dlatego zgrzeszyli znowu przeciw Jahwe (hebr. *hat/e'l'u l/e/ Jahwe*. Zob. inne przykłady S. Porubán, *Sin in the Old Testament*, Roma 1963, 20 ns.

⁵⁷ Kpł 8, 15; 14, 49. 50; Ez 43, 20. 23 ns. 45, 18; Lb 19, 10; Ps 51, 9.

⁵⁸ Wj 29, 36.

⁵⁹ Kpł 6, 19; 9, 15.

sownikowych. I tak rzeczownik *'ašam* oznacza najpierw grzech⁶⁰, potem ofiarę za grzech⁶¹, a wreszcie zwierzę ofiarne⁶². W takim też znaczeniu występuje w Piśmie św. wyrażenie *hatta't*, gdzie też oznacza grzech⁶³, ofiarę za grzech⁶⁴, a wreszcie zwierzę ofiarne.⁶⁵

Jeżeli już analiza semantyczna wyrażen *hatta't* i *'ašam*, służących na określenie obu ofiar wskazuje bardzo wyraźnie na ich tożsamość, to jeszcze bardziej wyraźniej tego dowodzi takie samo określenie celu obu tych ofiar⁶⁶ słowami: *w/e/kipper 'alehêm* (czy *ala/j/w*) tj. dokona nad nimi, (czy nad nim) obrzędu *kipper*. Abstrahując od właściwego sensu rdzenia *k-p-r* wszyscy uczeni⁶⁷ w tym są jednak zgodni, że rdzeń ten w formie czasownikowej *Piel*⁶⁸ oznacza czynność kapłana zdążającą do usunięcia grzechu.

Jest też godne uwagi, że nie tylko cel obu ofiar, ale ich skutek został przedstawiony przez te same słowa: *w/e/nislah lahem* (czyli) tj. będzie im (czy jemu) odpuszczone. Słowa te poza Kpł 5,6 gdzie ich brak w TM, ale znajdują się w LXX i w Pięciokręgu Samarytańskim idą zawsze po słowach *w/e/kipper 'ala/j/w*. Rdzeń *s-l-h* występuje w języku ugaryckim⁶⁹ i oznacza przebaczyć, oraz w języku aramajskim (*z-l-h*) i akkadyjskich (*salah*), gdzie oznacza pokropić. LXX, Wulgata przełożyły omawiany zwrot hebrajski nieosobowo przez *afithesetai autois* (lub *auto*), względnie przez *dimittetur eis* (lub *ei*).

Na tożsamość obu ofiar wskazuje i to, że były składane za wszelkie grzechy popełnione nieświadomie,⁷⁰ czy to określone pozycją tych.

⁶⁰ Zob. Rdz 26, 10 gdzie czytamy: I powiedział Abimelech: Czemu nam to uczyniłeś? Mógłby ktoś z ludu spać z żoną twoją i sprowadziłby na nas grzech (hebr. *w/e/hebe' ta 'alenu 'ašam*), por. 1 Sm 6, 17 itp.

⁶¹ Lb 6, 12.

⁶² Kpł 5, 6. 7. 15.

⁶³ Joz 24, 19... nie przepuści grzechom waszym — hebr. *ul/e/hatto' lahem*. Według statystyk L. Köhlera, *Lexicon VT, Leiden 1958*, 200 *hatta't* jest używane 155 razy na oznaczenie grzechu, a 135 razy na oznaczenie ofiary za grzech.

⁶⁴ Kpł 16, 25: A tłuszcz ofiary za grzech (hebr. *heleb hatta't* spali na ołtarzu”.

⁶⁵ Kpł 4, 44 „I włoży rękę swą na głowę zwierzęcia ofiarnego (hebr. *hatta't*).

⁶⁶ Kpł 4, 20. 26b. 31b; Lb 15, 25. 28; Kpł 5, 6b. 13. 16. 18. 26.

⁶⁷ Jest kwestią dyskutowaną, czy *kipper* oznacza zakryć, czy zniszczyć. O zwolennikach obu tych opinii zob. L. Moraldi, *dz. cyt.*, 182—192.

⁶⁸ Zachodzi ów czasownik w formie *Piel* w Piśmie św. aż 91 razy. LXX przełożyła go przez *eksiláskein*. Wulgata już to przez *rogare*, już to przez *expiare* itp. Oba te tłumaczenia są wynikiem ewolucji pojęć religijnych, mających ustrzec przed formalizmem i magicznym pojmowaniem działania ofiar. Por. S. Lyonnet, *Expiation et intercession*, *Biblica* 40 (1959) 885—901; 41 (1960) 158—167.

⁶⁹ J. Aisleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1963, 220.

⁷⁰ Kpł 4, 2 i 5, 17.

którzy je winni składać ⁷¹, czy przez wyliczenie pewnych przypadków ⁷², czy wreszcie za grzechy świadome przeciw bliźniemu ⁷³.

W końcu za tożsamością obu ofiar *hatta't* i *'ašam* zdają się przemawiać podobne ceremonie, jakie towarzyszyły obu tym ofiarom ⁷⁴. W obu ofiarach ofiarne zwierzę przyprowadzano przed przybytek spotkania, gdzie dokonywano zabicia zwierzęcia ⁷⁵. W obu ofiarach spalano tłuste części na ołtarzu całopalenia ⁷⁶, a mięsa z tych ofiar spalano za obozem ⁷⁷, względnie było spożywane przez kapłanów, jako rzecz najświętsza ⁷⁸.

Są wprawdzie pewne różnice w ceremoniach obu ofiar, które B. Baentsch ⁷⁹ sprowadza do trzech: 1) specyficzny ryt krwi przy ofiarach *hatta't*, 2) różnolitość zertwy ofiarnej w ofiarach *hatta't*, przy jej jednolitości w ofierze *'ašam*, 3) wreszcie wzmianka o restytucji przy ofierze *'ašam*, a jej pominięcie przy ofierze *hatta't*.

Wszystkie te różnice dadzą się łatwo wyjaśnić, gdy się pamięta o złożoności aktualnego prawodawstwa o ofiarach ekspiacyjnych z szeregu rytuałów, z których jedne zamierzały zwrócić uwagę na ten, a inne na ów szczegół, jedne odtwarzały ceremonie starsze a inne młodsze.

Faktycznie w rytuale ofiar *hatta't* w Kpł 4,1—35 są szeroko omówione ceremonie z krwią, zwłaszcza, gdy składającym ofiarę był kapłan namaszczoney ⁸⁰, czy społeczność izraelska ⁸¹, a są pominięte te ceremonie w rytach ofiar *'ašam* ⁸².

Wspomina jednak o ceremonii z krwią uzupełniający rytuał w Kpł 7,2. Trzeba tu dodać, że o ceremonii krwi nie wspomniał i rytuał o ofierze *hatta't* w Lb 15,22—29, czy też rytuał w Kpł 5,1—6. Nie można tedy z braku wzmianki o tej ceremonii w Kpł 5,14—26 czynić poważniejszej trudności w utożsamianiu obu ofiar.

Nie większą trudność stanowi też różnorodność zertwy ofiarnej w ofiarach *hatta't*, przy ujednoczeniu tejże zertwy w ofierze *'ašam*, gdzie nakazane było składanie barana (hebr. *'ajil*). Rytuał bowiem ofiar *hatta't* zarówno w Lb 15,22—29, a zwłaszcza w Kpł 4,1—35; 5,7—13 mają na względzie Izraelitów w zależności od ich pozycji społecznej, zaś rytuały

⁷¹ Kpł 4, 22. 27; 5, 15.

⁷² Kpł 5, 2. 16.

⁷³ Kpł 5, 4. 21—25.

⁷⁴ O ceremoniach ofiary *'ašam*, jak już było wyżej wspomniane podaje głównie tora ofiar dla kapłanów w Kpł 7, 1—10.

⁷⁵ Kpł 4, 4. 14. 24. 29; 6, 18; 7, 2.

⁷⁶ Kpł 4, 10. 19. 26. 31. 35; 5, 12; 7, 5.

⁷⁷ Kpł 4, 12. 19. 26. 35; 7, 3.

⁷⁸ Kpł 6, 22. 7. 6.

⁷⁹ B. Baentsch, dz. cyt., 320.

⁸⁰ Kpł 4, 5—7.

⁸¹ Kpł 4, 16—25.

⁸² Kpł 5, 14—25.

ofiar *'ašam* mają na względzie zwyczajnych i przeciętnych Izraelitów. Wiemy zaś, że tacy przeciętni Izraelici winni złożyć w ofierze *hatta't*⁸³ (hebr. *š/el 'irat 'izzim*), względnie kozła⁸⁴ (hebr. *kebeš*). Znaczenie tych nazw jest trudne do dokładnego ustalenia, często jest używane zamienienie. Wiemy bowiem z Lb 6,12, że Izraelita po przerwaniu ślubu nazireatu był zobowiązany złożyć w ofierze *'ašam* kozła (hebr. *kebeš*). Podobnie też kozła (hebr. *kebeš*) winien złożyć trędowaty w ofierze *'ašam* po wyzdrowieniu z trądu. Wiemy zresztą⁸⁵, że wyrażenie *kebeš* ma w języku akkadyjskim odpowiednik i oznacza baranka. Być może, że w rytuale ofiar zachodzi to słowo w tym znaczeniu. Nie byłoby tedy faktycznej różnicy w żertwie ofiarnej w obu rodzajach ofiar.

Trudno też doszukać się podstawy do rozróżnienia obu ofiar *hatta't* i *'ašam* w nakazie restytucji przy składaniu ofiary *'ašam*. Restytucja bowiem nie należała do istoty ofiary *'ašam*, gdyż o niej nie wspomina rytuał w Kpł 5,17—19. Wspominają o niej oba rytuały w Kpł 5,14—16 i 5,20—25, ale jedynie zapewne dlatego, że w obu tych rytuałach jest mowa o ofierze *'ašam* nie za grzech jako taki, ale za grzech krzywdy wyrządzonej dobru Jahwe, czy dobru bliźniego. W obu zaś rytuałach o ofierze *hatta't*⁸⁶ jest mowa o grzechu ujętym ogólnie, dlatego też konkretnie nie ma tam mowy o restytucji. Takiemu wyjaśnieniu nie odpowiadają inne przepisy biblijne dotyczące ofiary *'ašam*. Nie ma w nich wzmianki o restytucji, gdyż nie było krzywdy wyrządzonej, jak to ma miejsce w prawie o oczyszczeniach uzdrowionego z trądu⁸⁷, czy nazirejczyka po porzuceniu przypadkowym swego ślubu⁸⁸, a jest nakaz restytucji, gdy składający ofiarę *'ašam* wyrządził krzywdę. W tym ostatnim wypadku obowiązek restytucji był tak wielki, że prawodawca nakazywał nawet w razie śmierci poszkodowanego, czy jego krewnych, uściścić ją Jahwe⁸⁹.

Na postawione tedy we wstępie pytania, czy między ofiarami *hatta't* i *'ašam* istnieje różnica, czy tożsamość, należy opowiedzieć się za tożsamością obu ofiar. Przemawia bowiem za tym:

1. Dotychczasowa niemożność uczonych ustalenia jakiejś cechy różniującej od siebie obie ofiary.
2. Istnienie w Kpł 4—5 szeregu rytuałów dotyczących zarówno poszczególnych ofiar jak i rytuałów ujmujących obie ofiary jako jedną ofiarę.
3. Synonimiczność nazw obu ofiar, jednakowy ich cel, te same ich skutki, oraz zasadniczo te same towarzyszące im obrzędy.

⁸³ Kpł 4, 28.

⁸⁴ Kpł 4, 32; por. Kpł 5, 6, gdzie jest *kisbah*.

⁸⁵ Zob. L. K ö h l e r, *Lexicon*, 37.

⁸⁶ Lb 15, 22—29; Kpł 4, 1—35.

⁸⁷ Kpł 14, 12.

⁸⁸ Lb 6, 11.

⁸⁹ Lb 5, 6—8.

VERSCHIEDENHEIT ODER GLEICHHEIT DES HATTA'T-UND 'ASAM- -OPFERS

In der alttestamentlichen Opfergesetzgebung wird öfters ein zweifaches Sühnopfer erwähnt: das *hatta't* und das *'ašam*. In einigen Abschnitten dieser Opfergesetzgebung wird deutlich von einem *hatta't*-Opfer gesprochen (Lev 4, 3. 14. 24. 28. 32; 6, 17 f.), ein andersmal nur von *'ašam* (Lev 5, 15. 18. 25), an anderen Stellen dagegen scheinen beiden gesamt behandelt zu werden (Lev 5, 1—6. 7. 18). Ähnliches ist auch in den anderen Pentateuchteilen zu bemerken (z. B. Ex 29, 1—37; Lev 8, 1—36; 15, 1—30; Nm 8, 5—26; 28, 1—30).

Schon das Zusammenstellen dieser Texte wirft das Problem auf: handelt sich um zwei verschiedene oder aber um ein und dasselbe Opfer unter den Bezeichnungen *hatta't*- und *'ašam*-Opfer? Heute alle Gelehrten annehmen die Verschiedenheit dieser Opfer, und die Abschnitten, die beide Opferarten gemeinsam zu behandeln schienen, halten für ein „mixtum compositum“, das von Schwinden der Kenntnis bei den späteren Israeliten um die zwischen den beiden Opferarten bestehende Verschiedenheit zeugte.

Der Verfasser dieses Artikels meint, dass nicht Verschiedenheit sondern Gleichheit des *hatta't* und *'ašam* sei. Es spricht dafür Folgendes.

- 1) Die bisherige Unmöglichkeit seitens der Gelehrten, ein Differenzzeichen zwischen den beiden Opferarten festzustellen.
- 2) Das Bestehen in Lev 4—5 mehrerer Ritualgesetze, die sowohl beiden Opferarten gesondert, als auch als etwas Einheitliches behandeln.
- 3) Die Synonymität der Namen beider Opferarten, ihr gemeinsamer Zweck, die Ähnlichkeit der sie begleitenden Zeremonien.