

Andrzej Łukasz Jędrzejczak¹
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Zakład Teologii Historycznej

Recepcja żydowskich rytuałów w staropolskim apokryfie *Żywot Pana Jezusa Krysta*²

1. Wstęp

Życie starożytnych Izraelitów było obwarowane licznymi przykazaniami, których tradycja żydowska wylicza aż 613. Mają one swoją podstawę w Torze³. Stosowali się do nich także rodzice Jezusa, co poświadcza ewangelista, opisując scenę ofiarowania w świątyni (Łk 2,21)⁴. Już na poziomie przekazów ewangelicznych zauważalne są zmiany w podejściu do poszczególnych nakazów prawa żydowskiego⁵. Podobnie dzieje się też w dziele *Żywot Pana Jezusa Krysta*, staropolskim apokryfie Nowego Testamentu⁶.

¹ Andrzej Łukasz Jędrzejczak – ur. 15.4.1989 r. w Łodzi, doktorant w Zakładzie Teologii Historycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: Jedrzejczak.andrzej.lukasz@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8892-3632.

² Artykuł realizowany w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: *Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych*, pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.

³ Podstawą źródłową niniejszego artykułu są teksty biblijne (tekst Biblii hebrajskiej w wydaniu V, BHS), rabiniczne (Tarjag Micwot: Sefer Szemot i Sefer Bamidbar; Szulchan aruch i inne) i przekłady tekstów biblijnych z języka hebrajskiego na język polski (Biblia Paulistów, BP; Biblia Tysiąclecia, BT), a także staropolski apokryf Nowego Testamentu *Żywot Pana Jezusa Krysta* (ŻPJK).

⁴ Ewangelista Łukasz odnosi się do nakazu sformułowanego w Kpł 12,3: „Ósmego dnia chłopiec zostanie obrzezany” [BP].

⁵ Przywołany przez ewangelistę (Łk 2,22) nakaz starotestamentalny dotyczy oczyszczenia jedynie matki, a nie obojga rodziców (Kpł 12,4). Ofiarowanie w świątyni jest rozumiane przez Łukasza jako ceremonia Pidion Haben, a ta nie musiała być przeprowadzana w świątyni, por. F. Mickiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, NKB NT t. III, cz. I, Częstochowa 2011, s. 178–179. Sama ceremonia mogła odbywać się w domu rodziców pierwородnego lub w synagodze, por. R.H. Isaacs, *Rites of Passages: A Guide to the Jewish Life Cycle*, Hoboken 1992, s. 52.

⁶ Najważniejsze informacje dotyczące tego apokryfu można znaleźć tutaj: <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/318676/display/Default>. Więcej informacji o staropolskim apokryfie znaleźć można również pod adresem <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#zpjpk> [dostęp: 25.1.2022].

W prezentowanym artykule zajmuję się dokonaną przez autora staropolskiego apokryfu recepcją przepisów o ceremoniach inicjacji nowego członka żydowskiej wspólnoty i oczyszczenia matki z kultycznej nieczystości. Na początku zostaną przedstawione teksty biblijne, w których zawarto wytyczne co do przeprowadzenia wskazanych rytuałów. Wiadomości te uzupełniam wypisami z literatury rabinicznej. Ważne będzie również wskazanie na rozumienie tych przepisów przez ewangelistę Łukasza, z którego przekazu korzysta apokryfista. W efekcie będzie możliwe przedstawienie sposobu, w jaki autor ŻPK dokonał recepcji wzmiankowanych starożytnych rytuałów. Odpowiem zatem na pytanie, czy podążył za wersją Łukasową, czy też dokonał jeszcze innych zmian względem wcześniej przytoczonych źródeł hebrajskich. Teksty biblijne, w których została wyłożona wykładnia prawnicza, traktują o wykupieniu pierworodnych nie tylko dzieci, lecz także zwierząt. Skupiać się będę raczej na zastosowaniu przepisów prawnych w stosunku do tych pierwszych. Działanie to uzasadniam tym, że badam recepcję prawa żydowskiego w stosunku do Jezusa, syna Maryi. Ponadto, przytoczenie pozabiblijnych źródeł do prawa żydowskiego ma charakter uzupełniający. Wydaje się mało prawdopodobne, by autor staropolskiego apokryfu korzystał z przepisów prawa żydowskiego, tekstów misznaickich i talmudycznych⁷. Nie można też w pełni zanegować znajomości tradycji żydowskich przez autora *Żywota Pana Jezusa Krysta*, bowiem wiele z nich ma swoją podstawę w biblijnych passusach. Jak się zaś wkrótce okaże, staropolski apokryfista do swojego dzieła włącza dialogi, których nie odnotowuje autor biblijny.

2. Analiza przepisów dotyczących ceremonii Pidion HaBen

Ewangelista Łukasz i staropolski apokryfista łączą rytuały wykupienia pierworodnych i kultowego oczyszczenia matki, dokonując odrębnych interpretacji. Kolejność przedstawienia przeze mnie tych dwóch rytuałów jest zależna od kolejności ich stosowania w życiu rodzinnym. Rytuał przedstawienia i ofiarowania Bogu pierworodnego syna następuje wcześniej niż rytualne oczyszczenie matki z nieczystości kultycznej, która w tym wypadku nie wynika z popełnienia grzechu, lecz pojawia się w wyniku narodzin dziecka i wpływu krwi z organizmu kobiety.

Znaczenie i przebieg rytuału wykupu pierworodnego syna, znanego jako Pidion HaBen (פדיון הבן), zostały przedstawione przez autorów biblijnych w kilku tekstach Tory (Wj 13,2.11–16; 22,28; 34,19; Lb 3,45–48; 8,16–18; 18,15–19).

⁷ Choć przywoływany przeze mnie שולחן ערוך (dalej: Szulchan aruch), kodeks prawa żydowskiego, został wydany w Wenecji w 1564 r., a więc już ponad 40 lat po wydaniu drukiem ŻPK (1522 r.), to stanowi on swoiste uzupełnienie i świadectwo tradycji żydowskiej rozwijającej się przez lata.

W tradycji rabinicznej podejmowano się komentowania i tłumaczenia tych passusów⁸. W Wj 13,2 autor biblijny zamieszcza zwrot skierowany przez Boga do Mojżesza:

קִדְּשִׁי לִי כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֵחֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא

Poświęć Mi wszystko, co pierworodne wśród Izraelitów. Każde pierworodne wśród ludzi i zwierząt należy do Mnie. Dotyczy to zarówno ludzi, jak i bydła [BP]

Dodaje później komentarz do tego nakazu, wiążąc go z ostatnią plagą egipską, jaką było zgładzenie przez JHWH wszystkich pierworodnych w Egipcie (Wj 11,1–12,36). Wyrażenie פֶּטֶר כָּל־רֵחֶם tłumaczyć można jako „pierwsze potomstwo, które otwiera łono” (Rashi, Ibn Ezra). Narodziny pierworodnego były istotne także z tego powodu, że zapowiadały kolejne potomstwo⁹. Mogły też być rozumiane jako odwrócenie nakazu faraona, który z obawy przed liczebnym wzrostem Hebrajczyków nakazał mordowanie ich pierworodnych (Wj 1,22). Co ciekawe, plaga śmierci egipskich pierworodnych nie obejmowała tylko męskich potomków, lecz pierworodnych jako ogół. Zastanawiające jest, dlaczego w Wj 13 wskazuje się na ofiarowanie tylko dzieci płci męskiej. Komentatorzy żydowscy odnoszą ten nakaz do Pwt 15,19, w którym to wersecie jasno zostaje wyłożone, że to pierworodni płci męskiej mają być poświęceni Bogu (w tym wypadku mowa o zwierzętach) (Berakhot 19a:4). Komentatorzy żydowscy zastanawiali się również, skąd wzięła się idea, by ofiarować Bogu tylko pierworodnych matki, a nie ojca. Rabbi Rabja ben Aszer¹⁰ tłumaczył w sposób niezawily, że „człowiek nie wie tego, co wie Bóg – tylko w przypadku pierworodnego matki możemy być całkowicie pewni, że dziecko to jest pierworodne”¹¹. Chodzi tu prawdopodobnie o takie sytuacje, w których nie można mieć pewności, czy dla ojca nowo narodzone dziecko jest rzeczywiście pierwszym, czy też nie zataił on prawdy o swojej przeszłości i posiadaniu już potomka płci męskiej. W przypadku kobiety trudniej o zatajenie takiej prawdy.

W Wj 13,11 autor biblijny kontynuuje mowę Mojżesza, powracając do przepisu dotyczącego ofiarowania pierworodnych JHWH, który to nakaz został przerwany przez podanie wskazań innej tradycji kultowej: spożywania praś-

⁸ W *פרשת בא* (18 מצוה) znajduje się wyjaśnienie Wj 13,2, w którym żydowski autor skupia się na działaniu, jakie podejmować można wobec pierworodnych zwierząt, zaliczając do nich zwierzęta domowe koszerne i osła, „który jest zwierzęciem domowym, ale niekoszernym”.

⁹ C. Meyers, *Exodus*, Cambridge 2005, s. 102.

¹⁰ Bahya (Behai) Ben Asher Ben Halawa, oprac. K. Kaufmann, P. Bloch, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2367-bahya-behai-ben-asher-ben-halawa> [dostęp: 13.6.2021].

¹¹ *Tora Pardes Lauder. Księga Wjścia*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2003 [dalej: TPL], s. 111.

nych chlebów (ww. 3–10). W tekście hebrajskim ofiarowanie pierworodnego odbywa się przez „oddanie” (w. 12; עבר)¹². Wcześniej jednak zostaje zastosowany rdzeń קדש, który w koniugacji *pi'el* może oznaczać usunięcie danej rzeczy z użytku codziennego i uznanie jej za należące do bóstwa¹³. Rytuał ten ma służyć ciągłej pamięci o wyjściu z Egiptu jako wydarzeniu dla Izraela przełomowym. Motywy pamięci i zaufania przenikają się tu wzajemnie¹⁴. Wydaje się, że bardziej skrupulatnie autor Wj podchodzi do przepisów wykupienia zwierząt niż ludzi. Trudno jednoznacznie wskazać na przyczyny takiego stanu rzeczy. W wypadku wykupienia pierworodnych dzieci nie wspomina też o kwocie, jaką należy za nie złożyć, oraz pomija czas, kiedy przypada moment wykupu. Ważniejsze obecnie jest wskazanie na powiązania rytuału wykupu z tradycją o wyjściu z Egiptu (ww. 14–15).

W Lb 18 znajduje się zapis słów, jakie miał skierować JHWH do Aarona. Tekst ten służy przede wszystkim podkreśleniu ważności potomków Aarona i ich odpowiedzialności za kult świątynny¹⁵. Sprawa kultycznego wykupu pierworodnych zostaje przedstawiona w ww. 15–16:

כֹּל־פֶּטֶר רָחֵם לְכֹל־בְּשׂוֹר אֲשֶׁר־יִקְרִיבוּ לַיהוָה בְּאֲדָם וּבְבַהֲמָה יִהְיֶה־לָּהּ אִם פֶּדָה תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת
בְּכוֹר־הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה:

וּפְדוּיָו מִבְּכוֹר־חֵדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּהּ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֶּרָה הִיא

Do ciebie będą należeć wszelkie istoty pierworodne, które ofiaruje się Panu, zarówno spośród ludzi, jak i zwierząt. Powinieneś jednak wykupić wszystko, co pierworodne u ludzi i u zwierząt nieczystych. Wykupisz ich miesiąc po urodzeniu za cenę pięciu syklów srebra, według wagi sykla świątynnego – sykl po dwadzieścia ger [BP]

Autor Księgi Liczb dookreśla zatem kilka istotnych spraw związanych z odpowiednim przeprowadzeniem rytuału wykupu pierworodnego. Nakaz wykupu nie zobowiązuje w pierwszej kolejności do podejmowania specjalnych działań

¹² Tagum Neofiti odnotowuje formę ותפרשון, co tłumaczy się jako „wy oddzielicie”. Oddzielenie to ma prawdopodobnie charakter kultyczny. Tekst hebrajski podobnie rozumie Chizkuni, żydowski komentator Tory, działający we Francji w XII w., kiedy wspomina o „oddzieleniu”, a nie o „przekazaniu”, por. https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Exodus.12.45?lang=he [dostęp: 13.6.2021].

¹³ *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VII, ed. D.J.A. Clines, Sheffield 2011, s. 191.

¹⁴ J. Lemański, *Księga Wjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 311–312.

¹⁵ Lb 16–18 stanowi argumentację za tym, kto odpowiada, ale też i kontroluje oficjalny kult w Izraelu, por. C. Carmichael, *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, Yale 2012, s. 97.

przez kapłanów, bowiem użyty rdzeń פד w formie czynnej (תפדה) powinien być rozumiany jednak w formie pasywnej¹⁶. פד tłumaczy się jako „odkupić”¹⁷ i ma zbliżone znaczenie do idei wyrażonej w rdzeniu לגג , od którego wzięła swój początek koncepcja JHWH jako odkupiciela („twój odkupiciel”, תלגג ; Iz 49,26)¹⁸. Kapłan jest ważny dla całego rytuału, jednak to ojciec dziecka zobowiązany jest do podjęcia się stosownych działań, by ów rytuał mógł być spełniony (Kiddushin 29a). Dziecko może być ofiarowane JHWH, a nie oddane, bo każde stworzenie należy do JHWH¹⁹, a zwłaszcza pierworodny z Izraela, a ten jako wspólnota jest „własnością” (תלגג ; Wj 19,5) Boga. Odkupienie pierworodnego ma zatem cechy wykupienia go jako własności, do której prawo dysponowania przez pewien czas należało do rodziców dziecka. Obecność kapłana podczas tego rytuału jest istotna z racji ofiary pieniężnej, jaką składa się, wykupując dziecko. Pozostaje ona do dyspozycji kapłana. Rytuał wykupienia przedstawiony przez autora biblijnego w Księdze Liczb nie ma bezpośredniego związku z wyjściem z Egiptu. Co prawda, to prawo zostaje ustanowione w trakcie wędrówki Izraela do ziemi obiecanej²⁰, lecz służy raczej innym celom niż podkreślenie związku wyzwolenia z wykupieniem pierworodnych²¹. Omawiane wersety przynależą do większej sekcji (ww. 11–19), w ramach której referowane są specjalne dodatki finansowe

¹⁶ J. Milgrom, *The Commentary to Numbers*, Philadelphia 2003, s. 152.

¹⁷ *The Dictionary...*, s. 651. Takie znaczenie posiada także w tekstach z Qumran (1QHodajot^e), por. P. Dec, *Zwój Hymnów Dziękczynnych z Qumran (1QHodajot^e). Rekonstrukcja – przekład – komentarz*, Kraków 2017, s. 209. Bliski rdzeniowo jest ugarycki odpowiednik tego terminu, *pdj*, zob. I.K.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, Münster 2008, s. 253.

¹⁸ Relacjami, jakie zachodzą pomiędzy wspomnianymi czasownikami, zajmuje się J.E. Cooper, *Can the World Be Redeemer? Ge'ulah versus Pidyon: Toward a Mundane, Non-Eschatological Approach to Redemption*, „Journal of Jewish Thought & Philosophy” 29 (2021), s. 39–54. Najogólniej można scharakteryzować te czasowniki w następujący sposób: czasownik פד sugeruje, że dana rzecz od samego początku była własnością (w tym przypadku Boga), a czasownik לגג implikuje, że ofiarowany przedmiot był wcześniej własnością osoby przekazującej ofiarę, por. J. Milgrom, *Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?*, w: *Sacrifice in Religious Experience*, ed. A.I. Baumgarten, Leiden 2002, s. 54.

¹⁹ J. Milgrom, *The Commentary...*, s. 152.

²⁰ Nie wchodzę tu w szczegóły zagadnienia historyczności wyjścia Izraelitów z Egiptu. Wskazuję jedynie na moment historii Izraela, w którym autor biblijny umieszcza ustanowienie danego prawa.

²¹ Należy pamiętać, że w wypadku tekstów biblijnych mamy do czynienia z procesem literackim, w którym narratywność opowieści służy legislacji prawnej. Exodus jest wówczas wydarzeniem literackim, konstruktem stworzonym na potrzeby autoryzacji danych praw regulujących życie społeczne i dającym podwaliny pod budowę wspólnoty związanej tymi legislacjami i skupionej wokół świątyni. O exodusie jako historii założycielskiej dla wspólnoty Judejczyków pisze W. Oswald, *Die Exodus – Gottesberg – Erzählung als Gründungsurkunde der jüdischen Bürgergemeinde*, w: *Law and Narrative in the Bible and in the Neighbouring Ancient Cultures*, ed. K.-P. Adam, F. Avemarie, N. Wazana, Tübingen 2012, s. 35–51.

na rzecz kapłanów. Analizując passusy z Księgi Liczb, można odnieść wrażenie, że wykupienie pierworodnych ma na celu przede wszystkim autoryzację kapłanów i wsparcie ich zaplecza finansowego. To na pewno odróżnia akty prawne zawarte w Lb 18 od panującej na starożytnym Bliskim Wschodzie tradycji przekazywania daniny do skarbcza królewskiego²². Wskazanie na kapłanów jako odbierających zyski finansowe pochodzące z praktykowania rytuału wykupu pierworodnych mogą sugerować dwie sprawy. Po pierwsze, pominięcie króla jako odbierającego daninę z tytułu przeprowadzonego rytuału wykupu pierworodnego nie jest przypadkowe. Zasady przeprowadzania rytuału mogły zostać ustalone, kiedy w Izraelu nie panował monarcha, a świątynia odgrywała istotną rolę w systemie fiskalnym. Autoryzacja specjalnych prerogatyw, jakimi mieli cieszyć się członkowie personelu świątynnego, mogła przypaść na okres perski lub hellenistyczny, gdy organizowano życie wokół świątyni, a przywrócenie władzy dynastycznej w Judzie była niemożliwa lub utrudniona. Po drugie, rytuał wcale nie musiał być przeprowadzany w świątyni. Jeśli uczestniczyła w nim także matka dziecka²³, to jest prawdopodobne, że przeprowadzany był raczej w domu rodzinnym dziecka lub w synagodze. Matka pierworodnego była jeszcze wtedy w stanie nieczystości kulturowej (lub lepiej: w procesie oczyszczania się z tej nieczystości, co w pewnym sensie ową nieczystość implikuje), a nie ma też powodów, dla których odsuwano by ją od uczestnictwa w tym rytuale. Tekst Lb 18,12–17 zostaje później przywołany przez Nehemiasza w kontekście podjęcia się zobowiązań i przyrzeczeń (Ne 10,37–38). Tekst Ne 10 jest prawdopodobnie późniejszy, może nawet z czasów hasmonejskich, stąd trudno jednoznacznie wskazać, czy prawo ustanowione przez Nehemiasza, do którego zobowiązali się przedstawieni w spisie Judejczycy, było fikcyjne, czy było faktycznie respektowane i wykonywane²⁴.

Przepisy zostają doprecyzowane w dwóch aspektach: czasowym i finansowym. Pierwszy dotyczy okresu sprawowania rytuału wykupu pierworodnych. Ma to następować w miesiąc po narodzinach dziecka, co pozostaje w łączności z tradycją przeprowadzania przez Mojżesza cenzusu wśród męskiej części lewitów (Lb 3,15). Oczywiście powstały uzasadnione obiekcje dotyczące dokładnej

²² Niektóre paralele, jakie występują w Lb 18 i w tekstach pozabiblijnych, podaje M. Ajah, *An Assessment of the Priestly Emolument in Numbers 18:8–32*, „Scriptura” 103 (2010), s. 109–112. Prawdą jest, że królowie często wyznaczali specjalne podatki w postaci żywności, która była przeznaczana na użytek dworu, a podatki w formie pieniężnej miały dla nich drugorzędne znaczenie, por. R. Pirngruber, *Toward a Framework for Interpreting Social and Economic Change in Babylonia during the Long 6th Century BCE*, w: *Xerxes and Babylonia: The Cuneiform Evidence*, ed. C. Waerzeggers, M. Seire, Leuven 2018, s. 29.

²³ W tradycji sefardyjskiej to właśnie matka przekazuje dziecko kapłanowi.

²⁴ Kodeks biblijny nie określa dokładnego miejsca składania ofiar z pierwocin. Przepuszcza się, że wyrażenie ליהנה, „przed JHWH”, może wymuszać na składających ofiarę, by przynieśli ją do świątyni, Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, London 1961, s. 188.

daty przeprowadzania tego rytuału. Określenie czasu wykupienia pierworodnego na miesiąc po jego urodzeniu prowokuje pytanie o to, do którego sposobu obliczania czasu należy się odnieść. Kodeks prawa żydowskiego przewiduje, że:

אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו שלשים יום ואחר שלשים יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה

*Pierworodny może zostać wykupiony tylko wtedy, gdy przekroczy trzydzieści dni życia. Po trzydziestym dniu powinien być odkupiony natychmiast, by nie opóźniać micwy (Szulchan aruch YD 305:11)*²⁵

Drugi element składający się na poprawnie przeprowadzony rytuał to danina w ściśle określonej wysokości, którą określa się na wagę pięciu szekli (Kpł 27,6). Opłata, pozwalająca na wykup, składana jest tylko w przypadku nowo narodzonych dzieci. Co interesujące, rytuał Pidion HaBen nie może być przeprowadzany w szabat, w ten dzień bowiem zabronione jest przeprowadzanie transakcji pieniężnych (Ne 10,32).

Tradycja żydowska doprecyzuje później także to, kiedy rytuał jest konieczny. W Misznie widnieje zapis o tym, że Pidion HaBen przeprowadza się, gdy dziecko jest płci męskiej i jest z pierwszej ciąży danej kobiety (Bechorot 46a; Szulchan aruch YD 305:17). Są też pewne wyjątki, bowiem nie przeprowadza się rytuału Pidion HaBen wtedy, gdy ojcem dziecka jest kapłan lub lewita (Bechorot 4a; Szulchan aruch YD 305:18). Ceremonia nie odbywa się również w wypadku, gdy dziecko rodzi się przy pomocy cesarskiego cięcia. Nie zachodzi wtedy otwarcie łona matki.

To, czego nie znajduje się w tekstach biblijnych, a poświadczane jest w źródłach rabinicznych, to formuły błogosławieństw i dialogu pomiędzy ojcem dziecka a kapłanem przyjmującym ofiarę. Istnieje kilka propozycji tekstów używanych podczas ceremonii, a choć ich analiza porównawcza jest interesująca, to nie stanowi ona materii głównej obecnego opracowania. Warto natomiast nadmienić, że większą aktywność matki przewiduje jedynie sefardyjski ryt tej ceremonii. Kapłan stawia ojca przed jasnym dla niego wyborem pomiędzy przyjęciem ofiarowanych pięciu szekli lub jego dziecka płci męskiej. Ojciec, przekazując należną ofiarę pieniężną kapłanowi, wypowiada słowa:

²⁵ To wiąże się również z dokonaniem odpowiedniej zapłaty. Reguluje to zapis w Bekhorot 49a:5, wedle którego, jeśli dziecko umrze przed upływem trzydziestu dni życia, a ojciec dał już pięć szekli kapłanowi, ten musi je zwrócić. A jeśli ojciec nie uiścił tej opłaty, a dziecko zmarło po przeżyciu trzydziestu dni, wtedy ojciec nadal jest zobowiązany do dokonania wpłaty. Prawdziwą trudność w rozstrzygnięciu tej kwestii sprawiła sytuacja, kiedy dziecko zmarło w trzydziestym dniu swojego życia. Jeśli ojciec złożył już wymaganą daninę, to nie może jej odebrać, a jeśli jeszcze nie złożył, wówczas nie musi tego robić.

חפץ אני לפדות את בני והא לה דמי פדיונו שנתחבתי מן התורה

Chcę odkupić mojego syna i tu są dla ciebie pieniądze na wykup, których złożenie przeze mnie wymaga Tora

Ojciec wypowiada słowa błogosławieństwa:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. אשר קדשנו במצותיו. וצונו על פדיון הבן

Błogosławiony jesteś Panie, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś nas swoimi przykazaniami i nakazałeś nam wykupić pierworodnego

W tym czasie kapłan oddaje dziecko ojcu, który wypowiada kolejne błogosławieństwo:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. שהתנו וקנינו והגיענו לזמן הזה

Błogosławiony jesteś Panie, nasz Boże, Królu świata, który obdarzyłeś nas życiem, podtrzymałeś nas i umożliwiłeś nam dotarcie do tego czasu

Przekazanie monet odbywa się nad głową dziecka, kiedy to kapłan wypowiada kolejne błogosławieństwo. Po przekazaniu daru kapłan błogosławi męskiego potomka, po czym wypowiada słowa błogosławieństwa nad winem. Celebracja rytuału przechodzi do momentu mniej oficjalnego.

3. Analiza rytuału oczyszczenia matki po narodzinach dziecka (Kpł 12,1–8)

Drugi z rytuałów, jaki zostaje przywołany przez staropolskiego apokryfistę, to oczyszczenie matki po narodzinach dziecka²⁶. Opis tego rytuału, a także i procesu autor biblijny przedstawił w Księdze Kapłańskiej (12,1–8). Łączny czas niezbędny według prawa żydowskiego do oczyszczenia matki to czterdzieści dni, choć sam obrzęd nie trwał oczywiście tak długo:

²⁶ Autor biblijny na określenie stosunku seksualnego używa określenia typowego dla społeczeństwa agrarnego. Czasownik זרע (Kpł 12,2) tłumaczyć można jako „została obsiana”, co stanowi metaforę dla stosunku seksualnego i zajścia w ciążę. Używanie agrarnych metafor jest w starożytnej poezji miłosnej zabiegiem charakterystycznym, por. F. Kloppper, *The Rhetoric of Conflicting Metaphors: A Fountain Desired in the Song of Songs but Abhorred in Leviticus*, „Old Testament Essays” 15 (2002) 3, s. 680. Czasownik ten można również przekładać jako „wydać ziarno”, por. D. Erbele-Küster, *Body, Gender, and Purity in Leviticus 12 and 15*, New York 2017, s. 27.

וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים כִּימֵי נִדַת דְּוִתָּהּ תִּטְמָא

I będzie nieczysta przez siedem dni, tak jak nieczysta jest w dni miesiączki (w. 2c)

וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדָמֵי טְהָרָה

I trzydzieści dni i trzy dni pozostanie [ona] we krwi oczyszczenia (w. 4a)

Łączna liczba dni wynosi zatem czterdzieści. Podczas gdy pierwszy przytoczony *passus* nie sprawia problemów gramatycznych, drugi stanowi już ciekawą konstrukcję prawną. Kobieta będąca w stanie nieczystości kultycznej ma „pozostać we krwi oczyszczenia” przez trzydzieści trzy dni (ósmego dnia, czyli dnia obrzezania, nakłada się z pierwszym z puli trzydziestu trzech dni niezbędnych dla pełni oczyszczenia). W nakazie kultycznym autor biblijny nie określa dokładnie, gdzie ma przebywać kobieta, która przez narodziny dziecka (a dokładniej: z powodu pojawienia się ubytku krwi z jej organizmu) zaciąga na siebie nieczystość kultyczną. Nie wiadomo zatem, skąd w niektórych przekładach nowożytnych pojawia się termin „dom”²⁷. Autor tekstu hebrajskiego stosuje za to intrygującą formułę, wskazując, że kobieta powinna spędzić te dni „we krwi oczyszczenia”. Termin טְהָרָה tłumaczy się jako „oczyszczenie”. Pojawia się on piętnaście razy w Biblii hebrajskiej, przy czym aż dziesięciokrotnie zostaje użyty przez autora Księgi Kapłańskiej (Kpł 12,4[2×].5.6; 13,7.35; 14,2.23.32; 15,13). Nie oznacza on jednak fizycznej lokalizacji²⁸. Prawdopodobnie autor biblijny miał tu na względzie stan kobiety oczyszczającej się z nieczystości kultycznej. Trudno jednoznacznie wskazać, czy „krew oczyszczenia” dotyczy jakiegoś stanu duchowego, w którym matka dziecka stara się o odzyskanie czystości kultycznej.

Przepisy kultyczne zawarte w Kpł 12 nie dotyczą jedynie pierworodnych, lecz obejmują wszystkie narodzone dzieci. Stosują jednak dwa inne podziały. Pierwszy z nich dotyczy płci dziecka, co wiąże się z długością okresu niezbędnego do oczyszczenia²⁹. Z powodu narodzin potomka płci męskiej kobieta musi poddać się oczyszczeniu: jej nieczystość trwa przez siedem dni (שִׁבְעַת יָמִים; w. 2), a stan oczyszczenia zajmuje jej trzydzieści trzy dni (שִׁלְשֵׁת יָמִים; w. 4). Jeśli dziecko bę-

²⁷ Z polskich przekładów termin ten pojawia się w Biblii Paulistów i w przekładzie Biblii Jerozolimskiej. Nie został jednak użyty w BT. Jedynie w NASB występuje ów termin w języku angielskim („And she shall stay at home in her condition of blood purification for thirty-three days”).

²⁸ D. Erbele-Küster, *Body...*, s. 37–38.

²⁹ Autor Kpł 12 nie przewidział porodzenia dziecka, u którego występuje problem z dokładnym określeniem płci. Zagadnienia tego podjęli się starożytni rabin, wskazując, że jeśli doszło do takiej sytuacji, wówczas sumuje się przewidziane okresy na oczyszczenie, por. L.S. Shearing, *Double Time... Double Trouble? Gender, Sin, and Leviticus 12*, w: *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, ed. R. Rendtorff, R.A. Kluger, Leiden 2012, s. 434.

dzie płci żeńskiej, wówczas kobieta zostaje obłożona dwutygodniowym okresem nieczystości (שְׁבַע יָמִים; w. 5), a okres oczyszczenia trwać będzie u niej przez sześćdziesiąt sześć dni (שֵׁשֶׁת־יָמִים וְשֵׁשֶׁת־יָמִים; w. 5). Interesujące jest wyjaśnienie długości okresu, w którym kobieta będzie w stanie nieczystości kultycznej po narodzinach dziewczynki. Trwać ma on podobnie do tego czasu, który przewidziany jest jako okres nieczystości spowodowanej przez miesiączkę, a więc dwa tygodnie. Zadziwiać może, że ta sama formuła została zastosowana przy okazji wzmiarkowania nieczystości kultycznej spowodowanej narodzinami chłopca (w. 2). przepisy dotyczące nieczystości kultycznej wywołanej przez pojawienie się cyklu miesięczkowego zostały podane w Kpł 15,19. Wedle formuły prawnej zamieszczonej w tym wersecie kobieta jest w stanie nieczystości kultycznej przez „siedem dni” (שִׁבְעָת יָמִים). Pojawia się tu zatem niekonsekwencja, z którą problem mieli również żydowscy rabini. Jeden z nich, rabin Hoffman, wskazywał, że „wspomniany tu [w Kpł 12,5 – A.J.] okres dwóch tygodni powinien też obowiązywać w przypadku urodzenia syna. Jednak Tora usunęła z matki chłopca nieczystość już po siedmiu dniach, aby mogła się oczyścić przed uroczystością *brit mila*”³⁰. Różnica w określaniu długości czasu niezbędnego do kultycznego oczyszczenia wynika zatem z troski o udział matki w rytuale obrzezania jej dziecka. W historii egzegezy rozbieżność ta tłumaczona była różnorodnie³¹.

Jeśli chodzi o ofiarę, do złożenia jakiej zobowiązana jest kobieta, to nie chodzi tu już różnica w podejściu ze względu na płć dziecka. Autor biblijny rozgranicza jednak ofiarę „zwykłą”, do której złożenia zobligowani są wszyscy Żydzi (ww. 6–7), od ofiary składanej przez ludzi biednych (w. 8). W zestawieniu z ofiarą składaną przez kobietę po zakończeniu okresu nieczystości kultycznej (Kpł 15,14–15) ofiara biednych jest z nią identyczna, a rozszerzona została ofiara „zwykła” składana na zakończenie okresu oczyszczenia po narodzinach dziecka. Różnice i podobieństwa najlepiej wyrazić w tym przypadku przy pomocy zestawienia tabelarycznego:

	Oczyszczenie po cyklu menstruacyjnym (Kpł 15)	Oczyszczenie po narodzinach dziecka – ofiara „zwykła” (Kpł 12)	Oczyszczenie po narodzinach dziecka – ofiara „biednych” (Kpł 12)
Okres nieczystości kultycznej	7 dni (w. 19)	7 dni (w. 2; dla chłopca) i 14 dni (w. 5; dla dziewczynki)	7 dni (w. 2; dla chłopca) i 14 dni (w. 5 dla dziewczynki)

³⁰ TPL *Wajjikra* 12:5, s. 134. Uroczystość, o której w swoim komentarzu wspomina rabin Hoffmann, to rytuał obrzezania. Odbywa się ono ósmego dnia, by chłopiec został umocniony przez szabat i mógł przez to umocnić swoje ciało (Zohar 3:44).

³¹ D. Erbele-Küster, *Body...*, s. 37–38. Autor apokryficznej „Księgi Jubileusz” tłumaczy tę różnicę faktem stworzenia Adama w ciągu pierwszych siedmiu dni stworzenia i przedstawieniem pierwszemu człowiekowi Ewy dopiero w drugim tygodniu istnienia świata, por. L.S. Shearing, *Double Time...*, s. 432.

Okres oczyszczenia z nieczystości kultycznej	7 dni (w. 28) 8 dzień – złożenie ofiary (w. 29)	33 dni (w. 4; dla chłopca) i 66 dni (w. 5; dla dziewczynki)	33 dni (w. 4; dla chłopca) i 66 dni (w. 5; dla dziewczynki)
Ofiara składana na zakończenie okresu oczyszczania z nieczystości kultycznej	dwie synogarlice lub dwa młode gołębie (ww. 29–30; po jednym na ofiarę przebłągalną i całopalną)	jednoroczny baranek (w. 6; ofiara całopalna) i młody gołąb lub synogarlica (ofiara przebłągalna)	dwie synogarlice i dwa młode gołębie (w. 8; po jednym na ofiarę przebłągalną i całopalną)

W odniesieniu do rytuału Pidion HaBen należy wspomnieć, że tym razem określone zostało miejsce składania ofiary w ramach oczyszczenia. Kobieta została zobowiązana do przyniesienia jej „przed wejście do Namiotu Spotkania” (אֶל־פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד; w. 6), co wyklucza możliwość wejścia do wnętrza świątyni. Przed sanktuarium jej ofiarę odbiera kapłan, zanoszi ją „przed Pana” (לִפְנֵי יְהוָה; w. 7) i tam dokonuje właściwego obrzędu. Przeprowadzenie rytuału Pidion HaBen w domowym zaciszu nie stanowi o tym, że było to wydarzenie niejawne. Nie było wymagane zebranie kworum żydowskiego, które poświadczało poprawne przeprowadzenie rytuału, choć trudno sobie wyobrazić sytuację, kiedy pobożny Żyd nie korzysta z okazji do świętowania w gronie najbliższej mu społeczności. Oczyszczenie, do jakiego była zobowiązana matka, wskazywało też na publiczny charakter jej winy³².

4. Przekaz ewangelisty Łukasza (Łk 2,21–24)

Przekaz trzeciego z synoptyków stał się przedmiotem wielu dyskusji. Okazuje się bowiem, że ewangelista Łukasz, chcąc pozostać wierny historycznemu przekazowi i podkreślić troskę o wypełnianie żydowskiego prawa przez ziemskich rodziców Jezusa, wskazał na Maryję jako kobietę zaciągającą na siebie nieczystość kultyczną. Kontrowersja spowodowana jego przekazem zostaje nieco złagodzona przez rozciągnięcie tej nieczystości kultycznej także na Józefa, męża Maryi. Matka Jezusa była bowiem, co później w historii Kościoła poświadczyły papieskie dokumenty, wolna od konsekwencji grzechu pierworodnego, a co za tym idzie – także wolna od popełniania innych grzechów. Kontrowersja ta nie jest tematem niniejszego opracowania, choć wydaje się godna zaznaczenia³³. Ważniejszy obecnie jest sposób, w jaki ewangelista Łukasz prowadzi swoją narrację

³² D. Erbele-Küster, *Body...*, s. 123. Rabini niejednokrotnie wskazywali na to, że oczyszczenie to jest niezbędne, bowiem kobieta podczas bólów porodowych mogła dopuścić się grzechu, chociażby przez złorzeczenie Bogu za jego przykazanie dotyczące rozmnażania się, L.S. Schearing, *Double Time...*, s. 435.

³³ Więcej o tej teologicznej kontrowersji i próbach jej rozwiązania: L.S. Schearing, *Double Time...*, s. 440–443.

o ofiarowaniu Jezusa w świątyni i jak przedstawia on realizację prawa w całym tym wydarzeniu.

Jednostka Łk 2,21–24 następuje po opisie pokłonu pasterzy (ww. 8–20), a poprzedza spotkanie z Symeonem i Anną (ww. 25–38). Łukasz wskazuje na kilka istotnych faktów z życia Świętej Rodziny. Ich zaangażowanie w życie religijne jest nienaganne, o czym świadczy stosowanie się do przepisów prawa żydowskiego. Ewangelista dokonuje jednak zauważalnych zmian, kreując własną wizję tych wydarzeń³⁴. W w. 21 zamieszcza informację o obrzezaniu Jezusa i nadaniu mu imienia, po czym w ww. 22–24 przedstawia, w jaki sposób prawo żydowskie zostaje wypełnione przez jego rodziców. Podczas gdy pierwsza część wyodrębnionej sekcji nie prowokuje pytań na temat recepcji prawa żydowskiego w ewangelii Łukaszczej, tak już zmiany w rozumieniu tegoż prawa i sposobu jego respektowania zauważalne są w kolejnych trzech wersetach.

Łukasz pisze, że rodzice Jezusa zanieśli go do świątyni wtedy, „gdy wypełniły się dni ich oczyszczenia” (Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν). Prawo starotestamentalne nie przewiduje, by i ojciec dziecka miał poddać się okresowi oczyszczenia (Kpł 12,2.4–5.6). Niektóre ze starożytnych świadectw poprawiają ten zaimkę na αὐτοῦ (D, lat, sy^s, sy^{ms}), wskazując, że okres oczyszczenia dotyczył Jezusa, a nie matki lub obojga jego rodziców³⁵. Łukasz potwierdza cel, w jakim rodzice Jezusa przybyli do Jerozolimy (w. 27). Trudno zatem wnioskować, że popełnił on błąd, wskazując, że oczyszczenie dotyczy nie tylko matki, ale i ojca dziecka. Jest to pierwszy moment, w którym łączy on ceremoniał oczyszczenia matki z ofiarowaniem pierworodnego (Kpł 12+Wj 13+Lb 18). Być może zaimkę αὐτῶν nie odnosi się do rodziców, a do Maryi i Jezusa, pomijając przy tym Józefa, który – mimo że obecny – to nie odgrywa istotnej roli w całym ceremoniale. Rodzice „przynoszą” (ἀνήγαγον) Jezusa do świątyni, kiedy możliwa jest w niej obecność kobiety po jej oczyszczeniu oraz kiedy nastął czas, gdy możliwe stało się ofiarowanie jej pierworodnego dziecka. Ewangelista mógł skupić się na pewnych aspektach żydowskiego ceremoniału przy jednoczesnym pominięciu roli ojca. Istotne, że ewangelista nie wskazuje dokładnie, w którym z kolei dniu rodzice przynieśli Jezusa do świątyni w Jerozolimie – czy był to trzydziesty dzień po narodzinach dziecka, czy też czterdziesty dzień, czyli wtedy, gdy matka chłopca była już wolna od nieczystości kultycznej.

³⁴ W perspektywie chrystologicznych debat wydaje się interesujące, dlaczego to anioł nadaje imię Jezusowi (τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου), synowi Bożemu, drugiej osobie Trójcy Świętej. Pojawienie się tej wątpliwości mogłoby sugerować, że Łukaszowi nie była znana idea preegzystencji Jezusa jako syna Bożego. Może Łukaszowi zależało na podkreśleniu człowieczeństwa Jezusa przez wskazanie na praktyki religijne, jakim był poddawany jako dziecko, por. D.P. Moessner, *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ'*, Berlin 2018, s. 145.

³⁵ O tym zagadnieniu także w: M. Thiessen, *Luke 2:22, Leviticus 12, and Parturient Impurity*, „Novum Testamentum” 54 (2012), s. 18.

Jej obecność w świątyni również budzi pewne wątpliwości, jak bowiem zostało to wcześniej zaznaczone, kobiety przybywające „przed oblicze Pana” (Kpł 12,6) nie przekraczały progu świątyni (lub Namiotu Spotkania), a ofiarę w ich imieniu składał kapłan. Łukasz, pisarz nie-żydowski, z pochodzenia Grek, dokonuje rewolucji w pojmowaniu ceremoniału. Nie dość, że prawdopodobnie świadomie pomija aktywność ojca dziecka w całym rytuale, to dodatkowo umożliwia Maryi przekroczenie progu świątyni, zanim została złożona ofiara za jej nieczystość. Przyniesienie Jezusa do świątyni w Jerozolimie nie jest też przypadkowe³⁶. Zabieg ten ma charakter mesjański, bowiem odnosi się do prorockiej przepowiedni Micheasa (Mi 5,1), według której władca Izraela „wyjdzie” (hebr. נָצַח; gr. ἐξερχομαι) z Betlejem, ale osiadzie w Jerozolimie, miejscu, skąd będzie panować (Mi 4,8).

Zmiany zachodzą także w opisie ofiary, jaką składają Maryja i Józef. Łukasz nie określa dokładnie, ile dni po narodzeniu Jezusa dochodzi do jego ofiarowania. Jeśli uznać, że dzieje się to po oczyszczeniu jego matki (i ojca), wtedy ma to miejsce czterdzieści dni po jego narodzinach, a więc Maryja i Józef czynią to z dziesięciodniowym opóźnieniem. Co ciekawe, to Łukasz podkreśla dbałość o wypełnianie prawa Mojżeszowego, którym cechowało się zachowanie Maryi i Józefa. Akcentuje, że działali oni „zgodnie z prawem Mojżeszowym” (κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, w. 23):

Łk 2,23: ὅτι Πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται – „każdy pierworodny, który otwiera łono, ma być uważany za świętego dla Pana”.

LXX Wj 13,2: ἀγιάσον μοι πᾶν πρωτότοκον πρωτογενὲς διανοῖγον πᾶσαν μήτραν ἐν τοῖς υἰοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους ἐμοὶ ἐστίν – „Poświęć dla mnie wszystko, co u synów Izraela pierworodne, co pierwsze się urodziło, co jako pierwsze otwarło jakiegokolwiek łono: od człowieka do bydłęcia. Ono będzie moje”.

Podobną formułę stosuje ponownie w w. 24, kiedy pisze, że Maryja i Józef działali „zgodnie z tym, co zostało powiedziane w prawie Pańskim” (κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου). Prawo, na jakie powołuje się trzeci z synoptyków, przewiduje odmienną ofiarę niż ta, która została złożona przez Maryję i Józefa. Trudno jednak wskazać, które z ptaków zostały złożone w świątyni jerozolimskiej, bowiem ewangelista używa partykuły ἢ. Sam zatem nie jest pewien, co zostało przyniesione „przed oblicze Boga”. Czy były to „dwie synogarlice” (δύο τρυγόνας, LXX Kpł 12,8; „para synogarlic”, ζεῦγος τρυγόνων, Łk 2,24), czy też

³⁶ Wśród badaczy pojawiają się opinie, że Łukasz błędnie umieszcza odbycie niektórych żydowskich rytuałów właśnie w świątyni w Jerozolimie lub chce podkreślić przez to „ekstremalnie konserwatywne podejście Maryi i Józefa do żydowskiego prawa”, por. P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivation of Lucian Theology*, Cambridge 1987, s. 112. Sądzę jednak, że ewangelista świadomie dopuszcza praktykowanie wzmiankowanych ceremoniałów właśnie w świątyni w Jerozolimie, mimo iż pisze prawdopodobnie w czasie, gdy ta już nie istniała.

„dwa młode gołębie” (δύο νεοσσούς περιστερῶν, LXX Kpł 12,8; Łk 2,24). Nie wspomina ani słowem o ofercie pieniężnej, do której odbioru upoważniony był kapłan (Lb 18,16). Prawa tego prawdopodobnie nie rozumiał w pełni ewangelista lub łącząc te dwie ceremonie, chciał zaakcentować zgoła coś odmiennego niż tylko przywiązanie do wypełniania prawnych obowiązków.

Tabelaryczne zestawienie danych z ksiąg starotestamentalnych z przekazem ewangelisty Łukasza pozwoli na podsumowanie wyżej przedstawionych różnic w pojmowaniu poszczególnych przepisów prawa żydowskiego.

	Księga Kapłańska	Księga Liczb	Ewangelia wg św. Łukasza
Obrzezanie dziecka	ósmy dzień życia	nd.	ósmy dzień życia
Czas oczyszczenia matki po narodzinach dziecka	40/80 dni	nd.	<i>dni ich oczyszczenia</i>
Czas, po którym składa się pierwородnego	nd.	30 dni	<i>dni ich oczyszczenia</i>
Ofiara na oczyszczenie	jednoroczny baranek na ofiarę całopalną i młody gołąb lub synogarlica na ofiarę przeblągalną	nd.	para synogarlic lub dwa młode gołębie
Substytut ofiary na oczyszczenie, tzw. ofiara biednych	dwie synogarlice lub dwa młode gołębie		para synogarlic lub dwa młode gołębie
Miejsce złożenia ofiary na oczyszczenie	<i>przed obliczem Pana</i>		Świątynia Jerozolimska
Ofiara na wykup pierwородnego	nd.	pięć szekli srebra	?

Ewangelista Łukasz łączy zatem rytuał poświęcenia pierwородnych z ceremonią oczyszczenia matki, pomijając przy tym ofiarę, jaką powinien złożyć ojciec dziecka, wykupując pierwородnego (Lb 18,16). Zostaje jednak utrzymana ofiara przewidziana na okazję oczyszczenia matki (Kpł 12,6.8). W okres i rytuał oczyszczenia włączony zostaje także Józef, przy czym prawo żydowskie nie wskazywało, by mężczyzna miał podlegać tym zaleceniom. Łukasz rezygnuje również z okresu wykupienia pierwородnego dziecka matki (30 dni) na rzecz okresu oczyszczenia matki po narodzinach chłopca. Brakuje również dialogów, jakie miałyby prowadzić Józef z kapłanami, co zostaje przez ewangelistę zastąpione kantykiem Symeona i prorocstwem Anny. Ewangelista skupia się na przepisach zawartych w Księdze Kapłańskiej. Ma jednak świadomość doniosłości kultycznej tradycji ofiarowania pierwородnych, stąd łączy rytuał oczyszczenia matki z ofiarowaniem Jezusa, pierwородnego syna Maryi.

5. Recepcja biblijnych przepisów w staropolskim apokryfie *Żywot Pana Jezusa Krysta*³⁷

Scena przedstawiona w zaledwie kilku wersetach przez ewangelistę Łukasza zostaje znacznie rozwinięta przez apokryfistę. Staropolski autor przekaz ewangeliczny uzupełnia o komentarz, przez co staje się wszechstronnym opracowaniem, w którym zastosowane środki stylistyczne mają przybliżyć czytelnikowi historię życia Jezusa Chrystusa i pobudzić do rozważań.

Scena obrzezania, która u Łukasza poprzedza ofiarowanie w świątyni, przez apokryfistę zamieszczona jest znacznie wcześniej. W 14v/22–24 opisuje on w skrótovej formie całą sytuację, kiedy to po siedmiu dniach od narodzenia Jezus został poddany obrzezaniu, dokonanemu przez kapłanów. Interesujący jest tu komentarz apokryfisty, w którym wskazuje na przelanie krwi przez zbawiciela:

*Wtóra rzecz, która się nam stała, jestci, iż nasz miły zbawiciel raczył jako dziś za nas swą świętą krew przelać i jakoby zadawek swej niewymownej miłości chciał nam dziś ukazać, wczasciem za nas poczył cirpieć, bo jeszcze z młodu, będąc barankiem niewinnym, dzieciątkiem młodem, który grzechu nie poznał, za nas grzeszne jako dziś wielką boleść cirpiał (ŻPK 14v/32–37)*³⁸

Apokryfista, prawdopodobnie nieświadomie, podsuwa wyjaśnienie trudności z zastosowaniem przez ewangelistę zaimka αὐτῶν (Łk 2,22). Oczyszczeniu mógł podlegać także Jezus, bo podczas obrzezania odnotowano wyciek krwi z jego ciała. Zostaje zatem obłożony nieczystością kultyczną z powodu wycieku z ciała, co obwarowane zostało przepisem prawa religijnego w Kpł 15,2: „Jeśli mężczyzna miał wyciek z ciała, wtedy jego wyciek jest nieczysty” (tzn. sprowadza na niego nieczystość kultyczną). Ten komentarz staje się argumentem za potrzebą oczyszczenia z rytualnej nieczystości Jezusa, a nie Józefa. Apokryfista przeświadczony jest o nieskazitelności Jezusa i trudno mu pojąć, dlaczego musiano go poddać takiemu zabiegowi (15r/38–15v/4).

Ofiarowanie Jezusa w świątyni zostaje poprzedzone sceną pokłonu trzech króli (15v/21–16v/9) i relacją z życia świętej rodziny aż do czasu jej oczyszczenia (16v/12–19). Apokryfista zaznacza, że po upływie czterdziestu dni po narodzinach Jezusa Święta Rodzina udała się do Jerozolimy, by tam, w świątyni, Maryja mogła ofiarować swojego syna (16v/22–26). Staropolski autor nie zaznaczył jeszcze, że

³⁷ Scena ofiarowania Jezusa znajduje się również w innym staropolskim apokryfie, *Rozmyślanie przemyskie*. Tam też został zamieszczony opis ofiarowania Maryi. Z kolei ofiarowanie świętej Anny apokryfista opisał w kolejnym staropolskim dziele (*Żywot świętej Anny*). Pominięcie w powyższym opracowaniu analizy sceny ofiarowania Jezusa jest celowe, otwiera bowiem możliwość kolejnym badaniom naukowym.

³⁸ Cytaty ze staropolskiego apokryfu za stronę: <https://apocrypha.amu.edu.pl/>.

ów okres był niezbędny do oczyszczenia Maryi. Pisze on o innym rytuale, tzw. „wywodzinach”. Słownik staropolski odnotowuje, że było to „uroczyste wprowadzenie kobiety do kościoła pierwszy raz po ślubie lub urodzeniu dziecka”³⁹.

Apokryfista wzmiankuje o zakupie ptaków przez Maryję i Józefa, które mieli złożyć w ofierze, a która to ofiara świadczyła o tym, że byli biedni (16v/27–29=Kpł 12,8). Dalej apokryfista przechodzi do przedstawienia sceny, w której starzec Symeon wygłasza swój kantykt (16v/29–17r/12=Łk 2,25–35), a prorokini Anna – słowa błogosławieństwa, oddając cześć Bogu (17r/12–16=Łk 2,36–38). Dopiero po tym wszyscy uczestnicy zebrania przechodzą do ołtarza świątynnego, gdzie ma dokonać się ofiarowanie pierworodnego. Po dotarciu rozpoczyna się ceremonia ofiarowania pierworodnego, w którym to nie Józef, a Maryja staje się pierwszym ceremoniarzem. Trzymając Jezusa na rękach, klęka ona przed ołtarzem i wypowiada słowa modlitwy: „Wieczny Panie, nieba i ziemie stworzycielu, twej Boskiej wielmożności syna twego i mojego podług zakonu twojego ofiaruję. Przyjmi go, boć jest twój jedyny” (17r/26–29). Po wypowiedzeniu tej formuły składa swego syna na ołtarzu, po czym przywołano kapłanów (17r/34), którym Józef przekazuje ofiarę pięciu sykli (17r/35–37). Ceremonię wieńczy złożenie przez Maryję w ofierze ptaków zakupionych przed wejściem do świątyni właśnie na tę okazję. Tej ofierze towarzyszy wypowiedziana przez Maryję formuła błogosławieństwa darów: „Racz, Boże niebieski, ten dar ubogi przyjąć łaskawie od Syna twego miłego, który tobie dziś przez mię, służebniczkę swoją, ofiaruje” (17r/39–17v/2). Po przeprowadzeniu przewidzianych przez prawo rytuałów, co podkreśla kolejny raz już apokryfista, Święta Rodzina podążyła do „Jeruzalem, ku dworu Zacharyaszowemu” (17v/4–5).

Apokryfista łączy wiele elementów, dokonując równocześnie reinterpretacji przepisów prawa żydowskiego przewidzianych na okazję oczyszczenia matki i ofiarowania pierworodnego. Czas przewidziany na oczyszczenie kobiety z nieczystości kultycznej, a więc czterdzieści dni, jest dla niego ważniejszy niż trzydziestodniowy okres życia dziecka, po którym miało zostać poddane rytuałowi ofiarowania pierworodnych. Wątpliwe jest, by apokryfista miał świadomość tego, że przesunięcie daty ofiarowania pierworodnych mogło nastąpić bez żadnej kultycznej szkody. Zdarzało się przecież w historii prawa żydowskiego, że dorosli mężczyźni musieli dokonywać swojego wykupienia, bowiem nie dokonał tego ich ojciec w wyznaczonym czasie. Apokryfista wskazuje, że zarówno rytuał oczyszczenia matki, jak i ofiarowanie pierworodnych ma następować w świątyni. Pierwsza z ceremonii nie może odbyć się w świątyni, bowiem wstępu do niej nie ma kobieta, a swoją ofiarę na zadośćuczynienie składa na ręce kapłana przed wejściem do sanktuarium. Druga ceremonia nie musi odbywać się w świątyni, a historia tego rytuału pokazuje, że była to raczej ceremonia rodzinna niż publiczna.

³⁹ *Słownik staropolski*, t. X, <https://pjs.ijp.pan.pl/sstp.html> [dostęp: 26.1.2022], s. 587.

W apokryfie dochodzi do kumulacji uczestników ceremonii i niemałego pomieszczenia funkcji, jakie mają spełniać. Względem przepisów prawa żydowskiego to jedynie przekazanie pięciu szekli przez Józefa odpowiada temu, co nakazuje żydowska tradycja. Domyślać się tylko można, że wezwanie kapłanów oznacza, iż apokryfista mógł znać tradycje tzw. *minianu*, a więc zebrania się dziesięciu starszych Izraela jako świadków ceremonii. Sam przebieg rytuału stanowi już o tym, że apokryfista buduje teologię odmienną od tego, co przekazuje ewangelista i tę, która kryje się za przepisami prawa żydowskiego. Podczas gdy kobieta, zarówno w wypadku rytuału oczyszczenia, jak i ofiarowania pierworodnych, odgrywa drugorzędną rolę, tak w przekazie staropolskim to Józef zostaje pozbawiony swoich praw w sprawowaniu rytuału, co dzieje się na rzecz Maryi i jej aktywnego udziału w ceremonii. Tabełaryczny wykres pozwoli na zestawienie apokryficznego przekazu z tym, co znaleźć można w Biblii:

	ST	Łk	ŻPK
Czas potrzebny na kultyczne oczyszczenie matki po narodzinach chłopca	40 dni (Kpł 12,2.4)	<i>Dni ich oczyszczenia</i> (2,22)	40 dni (16v/22–26)
Czas złożenia w ofierze pierworodnego	30 dni (Lb 18,16)	<i>Dni ich oczyszczenia</i> (2,22)	jw.?
Ofiary składane przy okazji kultycznego oczyszczenia matki	jednoroczny baranek na ofiarę całopalną i młody gołąb lub synogarlica na ofiarę przeblagalną (Kpł 12,6)	para synogarlic lub dwa młode gołębie	nd.
Substytut ofiary składanej przy okazji kultycznego oczyszczenia matki, tzw. ofiara biednych	dwie synogarlice lub dwa młode gołębie (Kpł 12,8)	para synogarlic lub dwa młode gołębie	<i>Przerzeczone ptaki</i> (17r/37–17v/2)
Ofiara składana przy okazji wykupu pierworodnego	pięć syklów srebra (Lb 18,16)	?	pięć syklów srebra (17r/35–37)
Miejsce ceremonii	<i>Przed obliczem Pana</i> (Kpł 12,6) – dla oczyszczenia matki; dowolne – dla ofiarowania pierworodnych	świątynia	świątynia

6. Wnioski

Apokryfista, podobnie jak ewangelista, dokonuje znacznych zmian w strukturze ceremoniału. Nowy format żydowskich rytuałów ma jedynie swoje częściowe źródło w tekstach Biblii hebrajskiej. Wydaje się, że relacjonując przebieg rytu-

arów w taki właśnie sposób, apokryfista miał pewną świadomość tego, w jaki sposób były one praktykowane. Racje teologiczne staropolskiego apokryfisty doprowadziły do znacznych zmian w strukturze tych ceremonii, podkreślając doniosłą rolę, jaką odgrywać miała w nich Maryja. Poczyniona analiza może przysłużyć się dalszym badaniom nad mariologią tekstów literatury staropolskiej. Może stać się również przyczynkiem do podejmowania kolejnych badań nad recepcją żydowskich źródeł przez autorów staropolskich dzieł. Autor apokryfu, mając za źródło teksty biblijne, dokonuje ich reinterpretacji, dążąc świadomie do nadania Maryi dodatkowych prerogatyw. Idzie w tym dalej niż ewangelista Łukasz – nie tylko zmienia układ przeprowadzanych rytuałów, ale dodatkowo nadaje Maryi prawo do aktywnego w nich uczestnictwa, a nawet – do przejęcia wiodących funkcji w celebracji ofiarowania Jezusa w świątyni. Ta znaczna zmiana względem tradycji żydowskich ma zapewne na celu podkreślenie pozycji Maryi w wierze apokryfisty i odbiorców jego tekstu.

Reception of the Jewish Rituals in the Old Polish Apocryphon *Żywot Pana Jezusa Krysta*

Summary

In the presented article I deal with the reception of ancient Jewish rituals by the author of the Old Polish apocryphon *Żywot Pana Jezusa Krysta*. These are two celebrations closely related to the birth of a male descendant: the offering of the newborn and the cleansing of the mother from cultic impurity. The aim of the article is to indicate the manner in which this reception took place, as well as its theological consequences for medieval Mariology.

Keywords

Pidion HaBen, old Polish literature, apocrypha, Jews cultic law

Słowa kluczowe

Pidion HaBen, literatura staropolska, apokryfy, żydowskie prawo kultowe

Bibliografia

- NASB – New American Standard Bible
- NKB NT – Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament
- NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament

Teksty źródłowe

Chizkuni, *Szemat*, שמות י"ב:ט"ו, חזקוני, https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Exodus.12.15.1?lang=he [dostęp: 13.6.2021].

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa: Święty Paweł 2008.
- Szulchan Aruch, Yoreh De'ah, https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh_Yoreh_De'ah [dostęp: 26.1.2022].
- Tagum Neofiti. Księga Wyjścia*, tłum. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin: Gaudium 2017.
- Tora Pardes Lauder. Księga Wyjścia*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2003.
- Zywot wszechmocnego syna bożego pana Jezu krysta [...]: Wedle ewangelist swietych, zrozumyslanim bożym, nowo są przyłożony [...]*, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/318676/display/Default> [dostęp: 26.1.2022].
- Żywot Pana Jezu Krysta*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/> [dostęp: 26.1.2022].

Literatura przedmiotu

- Ajah M., *An Assessment of the Priestly Emolument in Numbers 18:8–32*, „Scriptura 103 (2010), s. 107–121.
- Bahya (Behai) Ben Asher Ben Halawa, oprac. K. Kaufmann, P. Bloch, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2367-bahya-behai-ben-asher-ben-halawa> [dostęp: 13.6.2021].
- Carmichael C., *The Book of Numbers. A Critique of Genesis*, Yale: Yale University Press 2012.
- Cooper J.E., *Can the World Be Redeemer? Ge'ulah versus Pidyon: Toward a Mundane, Non-Eschatological Approach to Redemption*, „Journal of Jewish Thought & Philosophy” 29 (2021), s. 39–54.
- Dec P., *Zwój Hymnów Dziękczynnych z Qumran (1QHodajota). Rekonstrukcja – przekład – komentarz*, Kraków: The Enigma Press 2017.
- Erbele-Küster D., *Body, Gender, and Purity in Leviticus 12 and 15*, New York: T&T Clark 2017.
- Esler P.F., *Community and Gospel in Luke–Acts. The Social and Political Motivation of Lucian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Halayqa I.K.H., *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, Münster: Ugarit-Verlag 2008.
- Isaacs R.H., *Rites of Passages: A Guide to the Jewish Life Cycle*, Hoboken: KTAV Publishing House 1992.
- Kaufmann Y., *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, London: George Allen & Unwin LTD 1961.
- Klopper F., *The Rhetoric of Conflicting Metaphors: A Fountain Desired in the Song of Songs but Abhorred in Leviticus*, „Old Testament Essays” 15 (2002) 3, s. 675–686.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST, t. I, cz. I, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013.
- Meyers C., *Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Mickiewicz F., *Ewangelia wg św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, NKB NT, t. III, cz. I, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Milgrom J., *The Commentary to Numbers*, Philadelphia: Jewish Publication Society 2003.
- Milgrom J., *Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?*, w: *Sacrifice in Religious Experience*, ed. A.I. Baumgarten, Leiden: Brill 2002, s. 49–55.

- Moessner D.P., *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ'*, Berlin: De Gruyter 2018.
- Oswald W., *Die Exodus-Gottesberg-Erzählung als Gründungsurkunde der jüdischen Bürgergemeinde*, w: *Law and Narrative in the Bible and in the Neighbouring Ancient Cultures*, ed. K.-P. Adam, F. Avemarie, N. Wazana, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, s. 35–51.
- Pirngruber R., *Toward a Framework for Interpreting Social and Economic Change in Babylonia during the Long 6th Century BCE*, w: *Xerxes and Babylonia: The Cuneiform Evidence*, ed. C. Waerzeggers, M. Seire, Leuven: Peeters 2018, s. 19–33.
- Scheering L.S., *Double Time... Double Trouble? Gender, Sin, and Leviticus 12*, w: *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, ed. R. Rendtorff, R.A. Kluger, Leiden: Brill 2002, s. 429–450.
- Słownik staropolski*, <https://pjs.ijp.pan.pl/sstp.html> [dostęp: 26.1.2022].
- The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VI–VII, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011.
- Thiessen M., *Luke 2:22, Leviticus 12, and Parturient Impurity*, „Novum Testamentum” 54 (2012), s. 16–29.