

*GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS*

*(PRZ 15,33)*

KSIĘGA PAMIĄTKOWA

DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY

W 70. ROCZNICĘ URODZIN

CZĘSTOCHOWA 2015, s. 337-354

KS. KRZYSZTOF P. KOWALIK

(UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA)

## **TREĐOWATY, JEGO CHOROBA I STATUS W ŚWIETLE NAUKI KPL 13,1-14,57**

Wśród wielu opisów uzdrowień, jakich dokonał Jezus, spotykamy relacje dotyczące przywrócenia zdrowia trędowatym (Mt 8,14; Mk 1,40-45; Łk 5,12-16). W każdym z tych opisów Jezus po dokonaniu cudu uzdrowienia nakazuje uzdrowionemu człowiekowi stawić się przed kapłanem i złożyć odpowiednią ofiarę określoną przez Prawo (Mt 8,4; Mk 1,44; Łk 5,14). Jakie były owe przepisy, do których odwoływał się Jezus i jaką rolę odgrywał w procesie uzdrowienia kapłan, do którego Jezus odsyłał uzdrowionych trędowatych? Do czego był zobowiązany przez nie sam trędowaty? Czym wreszcie był sam trąd, z którego oczyszczanie ludzi znamionuje mesjańską działalność Jezusa (Mk 7,22) i z którego Jezus poleca oczyszczać ludzi dotkniętych tą chorobą swym uczniom posłanym, by zwiastować Jego nadejście (Mt 10,8)? By przybliżyć się do odpowiedzi na te pytania, będziemy chcieli przyjrzeć się chorobie trądu i sytuacji trędowatego w świetle przepisów prawnych zawartych w Księdze Kapłańskiej 13,1-14,57, wchodzących w skład bloku przepisów dotyczących

czystości i nieczystości rytualnej. W podjętych rozważaniach skoncentrujemy się na przepisach dotyczących człowieka, pomijając przepisy związane z przedmiotami (Kpł 13,47-59 oraz 14,33-57).

## 1. ZJAWISKO CHOROBY W BIBLIJNYM IZRAELU

Choroba od wieków budzi w człowieku niepokój i poczucie zagrożenia życia. Dla ludzi starożytnych była ona szczególnie trudnym doświadczeniem zarówno z racji ograniczonych środków zaradczych w formie leków, jak i braku jasnej wizji dalszego życia człowieka po śmierci. Wszelkie dolegliwości, jakie zakłócały ludzkie życie, traktowano jako karę lub efekt nieżyczliwości złych duchów bądź urażonych bóstw. Chory był więc uznawany za osobę która w jakiś sposób zawiniła wobec świata nadprzyrodzonego bądź też stała się ofiarą trudnego do przewidzenia zrządzenia losu będącego wynikiem oddziaływania nań niesprzyjających czy wręcz wrogich mu sił. W obliczu tej sytuacji jako ratunek stosowano modlitwy i ofiary, bądź zabiegi, które możemy określić mianem egzorcyzmów. Miały one na celu zniweczenie oddziaływania demonów powodujących chorobę. Z tej racji początki starożytnej medycyny wiązały się z obrzędami religijnymi dokonywanymi w świątyni przez kapłanów. Często też zabiegi lecznicze miały charakter czynności magicznych.

W powyższym kontekście religijnym ukazują chorobę autorzy natchnieni. Oczywiście w ich przypadku patrzą oni na nią w świetle wiary, wpisując ją w zbawcze plany Boga. Opisując chorobę, koncentrują się oni na jej zewnętrznych objawach. Chory doświadcza słabości swego ciała, przeżywa życiowy dyskomfort. Mówiąc o chorobie, autorzy biblijni podają jej ogólne przejawy, jak plamy na skórze, rany, złamania. Podejmując problem przyczyny choroby, nie szukają jej w sferze zjawisk naturalnych, zmian zachodzących pod wpływem zaburzeń, które mają miejsce w ludzkim organizmie. Na zjawisko choroby patrzą przez pryzmat wiary w świetle której opisują wszystko, co dokonuje się w dziedzinie ludzkiego życia i losu świata. Zasadniczym punktem takiego odniesienia jest działanie Boga. To On zsyła chorobę i On decyduje o czasie jej trwania

(Wj 4,6; Hi 16,12-14; Ps 39,11-12). Poza Bogiem chorobę mogą powodować w ludzkim życiu także istoty wyższe od człowieka jak Anioł Niszczyciel (2Sm 24,15-17) czy szatan (Hi 2,7). Jednak w swoim działaniu istoty te zawsze są zależne od woli Boga. Dopiero w późnej fazie judaizm złączył świat choroby z wyłączną sferą demonów, by nie narażać Boga na przypisywanie Mu zła.

Koncentrując się na religijnym wymiarze choroby, Biblia kreśli jej związek z ludzkim grzechem. Choroba jest traktowana jako zło, które sprzeciwia się stwórczemu zamiarowi Boga, jakim jest szczęście człowieka. Księga Rodzaju wskazuje, iż choroba, podobnie jak inne składowe ludzkiego cierpienia, pojawiła się jako konsekwencja grzechu pierwszych ludzi (Rdz 3,16-19). Jej obecność oraz cierpienie, jakie sprowadza na ludzi, mają uzmysławiać człowiekowi popełnione przez niego zło, winę zaciągniętą wobec Boga lub innych ludzi. W dalszym etapie objawienia starotestamentalnego pojawiła się też myśl o cierpieniu niezawinionym oraz o jego charakterze ekspiacyjnym.

Choć późniejsze księgi biblijne wyrażają się z szacunkiem o lekarzach i używanych przez nich medykamentach (Mdr 7,20; Syr 38,1-8.12-13), a Biblia wspomina o stosowanych prostych zabiegach mających przynieść ulgę choremu (Iz 1,6; Jer 8,22), jak i o zabiegach medycznych (2Krl 20,7; Tob 11,8.11-12), to jednak podkreśla, iż w chorobie pomocy należy szukać u Boga i w nim pokładać całą swą nadzieję na uzdrowienie. Myśl tę ukazuje Księga Powtórzonego Prawa mówiąc, iż Bóg jest Tym, który zsyła chorobę i Tym, który sprowadza uzdrowienie (Pwt 32,39). W świetle tego stwierdzenia surowo zakazuje się stosowania wszelkich praktyk magicznych w procesie leczenia (2Krl 1,1-4). Chorzy, szukając uzdrowienia, mieli zwracać się do kapłanów (Kpł 13,49) i proroków (1Krl 14,1-13) jako do reprezentantów Boga oraz wyznawać swoje grzechy, prosząc o łaskę powrotu do zdrowia (Ps 6,38). Położenie ufności w Bogu leżało u podstaw ich powrotu do stanu zdrowia, a tym samym pełnej egzystencji we wspólnocie ludzkiej.<sup>1</sup>

Szczególnym przejawem były choroby skórne określane mianem „trądu”. Traktowane one były jako źródło nieczystości i przejaw kary Boga. Uznawano

<sup>1</sup> Por. J. GIBLET – P. GRELOT, *Choroba-Uleczenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990<sup>3</sup>, s. 121-123.

je za plagę pochodzącą od Boga, którą dotyka on grzeszników. Wśród postaci biblijnych doświadczyli jej Egipcjanie (Wj 9,9-11), siostra Mojżesza Miriam (Lb 12,10-15) oraz król Ozjasz (2Krn 26,19-23). Znaczną uwagę tym chorobom poświęca Księga Kapłańska (13-14), opisując ryty związane z oczyszczeniem osób, które spotkało bolesne doświadczenie chorób skóry, jak i ze stwierdzeniem zdatności do użytku zainfekowanych nią przedmiotów.<sup>2</sup> W dalszych rozważaniach będziemy chcieli skoncentrować się na przepisach zawartych w jej tekście, a dotyczących ludzi dotkniętych rozmaitymi chorobami skórnymi. Zwrócimy także uwagę na to, jak rozpoznawano i klasyfikowano ich chorobę, oraz czy i jakie podejmowano wobec nich środki zaradcze, a także na to, jakie ta choroba miała konsekwencje w ich życiu. Zanim jednak podejmiemy te rozważania, wpiery będziemy chcieli ustalić terminologię jaką tekst biblijny posługuje się na określenie chorób skórnych oddawanych najczęściej polskim terminem trąd.

## 2. BIBLIJNA TERMINOLOGIA NA OKREŚLENIE CHOROÓB SKÓRY

Biblia zawiera ogólne określenia choroby, terminy nazywające w sposób precyzyjny poszczególne choroby oraz synonimy służące na jej określenie. Wśród tych terminów poczesne, jeśli nie wiodące miejsce, zajmują rzeczowniki stanowiące nazwy chorób skórnych. Występuje ich 8 na 17 określeń stanów chorobowych. Pierwszym z określeń, jakich Biblia używa na nazwanie choroby skóry, jest termin *šr 't*. Jest on tłumaczony jako „trąd” (Pwt 24,8; 2Krl 5,3; 2Krn 26,19). Pokrewnymi do niego są słowa: *šrw'* oraz *mšr'* i *mšr't* oznaczające trędowatego lub trędowatą (Wj 6,7; Lb 12,10; 2Sm 3,29). Następnym określeniem jest *šhjn* – „egzema” (Wj 9,9-11; Kpł 13,18-23; Pwt 28,27). Kolejne z nich to: *'b 'b 't* – „bąble” (Wj 9,9.10), *'pl* – „guz dymieniczny” (Pwt 28,27; 1Sm 5,6.9.12), *šhrjm* – „wrzody” (1Sm 6,11.17), *hšrs* – „parchy” (Pwt 28,27), *grb* – „świerzb” (Kpł 21,20; 22,22; Pwt 28,27) oraz *jlpt* – „liszaj” (Kpł 21,20; 22,22).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Por. P. GRELOT, *Trąd*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 989.

<sup>3</sup> Por. M. MÜNNICH, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bli-*

Wśród powyższych terminów w Księdze Kapłańskiej jako zasadniczy występuje rzeczownik *šr't* – 26 razy (6 razy odnosi się do przedmiotów, trzy razy występuje w znaczeniu ogólnym, w pozostałych przypadkach odnosi się do ludzi). Dalsze terminy to: *šrw'* – 4 razy (raz odnosi się do ludzi, dwa razy do przedmiotów, raz do zwierzęcia ofiarnego); *mšr'* – 1 raz (dotyczy osoby); *šhjn* – 3 razy (zastosowane jest wobec osób); *grb* – 2 razy (raz w odniesieniu do przeszkód związanych z kapłaństwem i raz w odniesieniu do zwierząt ofiarnych) oraz *jlpt* – 2 razy (również raz w odniesieniu do przeszkód związanych z kapłaństwem i raz w odniesieniu do zwierząt ofiarnych).<sup>4</sup>

Poza czterema przypadkami terminologia ta jest zastosowana w Księdze Kapłańskiej w zbiorze przepisów dotyczących Prawa czystości (11,1-16,34) wśród norm odnoszących się do problematyki chorób skóry zawartych we fragmencie 13,1-14,57. Poza trzema ogólnymi stwierdzeniami w podsumowaniu w 14,54-56, terminy te oznaczają choroby skórne ludzi oraz zmiany, jakie mogą zachodzić na tkaninach i skórach (4x) używanych przez ludzi, a także na pomieszczeniach przez nich wykorzystywanych (2x). Dwa odrębne terminy (*grb*, *jlpt*) znajdują się w tej części Księgi Kapłańskiej, która jest poświęcona świętości kapłanów (21,1-24) oraz świętości darów i ofiar (22,1-33) i mówi o wykluczeniu osób dotkniętych zmianami skórnymi z grona kandydatów do kapłaństwa (Kpł 21,20) oraz wskazuje na zwierzęta niezdatne do składania na ofiarę (Kpł 22,22).

Sprecyzowania domaga się znaczenie terminu *šr't* tłumaczonego jako trąd. Choroba ta we współczesnym jej rozumieniu nie występowała na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Na taki stan rzeczy wskazują dotychczasowe badania antropologów. Żaden z odnalezionych przez nich szkieletów z tego obszaru nie posiadał widocznych zmian tkanki kostnej powodowanych przez trąd wywołany bakterią Hansena. Stąd – jak to zresztą sugerują akadyjskie terminy – chorobę określaną w Biblii należy rozumieć jako bardzo ciężkie schorzenie skóry, wymagające izolacji chorej osoby. Trąd pojawił się nato-

*skowschodnich*, Lublin 2004, s. 29-32.

<sup>4</sup> Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993, s. 332.609.854.1229-1230.1423.

miast na Bliskim Wschodzie dopiero wraz z przemieszczaniem się ludności powodowanym kampaniami Aleksandra Macedońskiego i został sprowadzony z Indii. Niemniej, ponieważ trudno dokładnie stwierdzić, o jakie schorzenie skóry chodziło autorowi biblijnemu, wydaje się zasadnym oddawać je terminem trąd, który współcześnie określa najpoważniejsze schorzenie skóry.<sup>5</sup>

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, iż starożytny przekład, jakim była LXX, konsekwentnie oddaje to słowo greckim *lepra*. Termin ten jest sukcesywnie stosowany w całej Księdze Kapłańskiej.<sup>6</sup> Określa on trąd sprawiający łuszczenie się skóry.<sup>7</sup> Natomiast termin *šhjn* jest oddany przez greckie *helkos*.<sup>8</sup> Słowo to oznacza ropiejącą ranę lub wrzód.<sup>9</sup> W świetle powyższego wydaje się, iż już w III w. przed Chr. tłumacze Księgi Kapłańskiej nie mieli adekwatnego określenia na oddanie znaczenia terminu hebrajskiego lub też utożsamiali je ze znanym im trądem. Tym samym zaznaczali poważny charakter omawianej choroby i wskazywali na nią, jako na źródło konsekwencji związanych ze stanem chorego.

Użyty w LXX termin *lepra* jest greckim słowem nawiązującym do nazwy miasta Leproon (Lepreos) zamieszkałego przez ludzi dotkniętych trądem. O legendzie wiążącej nazwę miasta z tą chorobą wspomina w swych pismach Pauzaniusz. Inny termin, jakim w grece określano trąd, to *satyriasis*. To słowo znajdujemy w pismach Arystotelesa. Stosowano także nazwę *elefantiasis*. Używał jej także Demokryt.<sup>10</sup> Te dwa ostatnie określenia nie pojawiają się jednak w tekście LXX.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Por. Por. M. MÜNNICH, *Obraz Jahwe jako władcy choroby*, s. 30-32.

<sup>6</sup> Zob. E. HATCH – H.A. REDPATCH, *A Concordance to the Septuagint And Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Michigan 1998, s. 873-874 oraz tamże, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, s. 335.

<sup>7</sup> Zob. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford 1996, s. 1039.

<sup>8</sup> Zob. E. HATCH – H.A. REDPATCH, *A Concordance to the Septuagint*, s. 453 oraz tamże *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, s. 356.

<sup>9</sup> Zob. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s. 534.

<sup>10</sup> Por. *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Poznań 2007, s. 182 (autor tej pozycji, wspominając Pauzaniusza, błędnie wpisuje datę 479 r. p.n.e). Na temat wspomnianej legendy zob. PAUZANIASZ, *Wędrowka po Helladzie*, V 5.

<sup>11</sup> Zob. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I-II, Stuttgart 1992-1996.

### 3. KRYTERIA OBJAWÓW CHOROÓB SKÓRY I ICH KONSEKWENCJE

Księga Kapłańska, przedstawiając postępowanie wobec osób dotkniętych chorobami skórnymi określanymi mianem trądu, sprowadza je do stwierdzenia stanu czystości lub nieczystości rytualnej osoby chorej. Rozpoznawane przypadki klasyfikuje ona w trzech grupach. Pierwsze dwie stanowią sytuację, w których człowiek doświadczający stanów chorobowych skóry zostaje jednoznacznie uznany za osobę czystą lub też bez żadnych wątpliwości stwierdzony zostaje u niego fakt zaistnienia choroby sprowadzanej do miana trądu, która czyniła go nieczystym. Trzecią kategorią jest stan wątpliwy, wymagający kwarentanny, której celem było jednoznaczne rozstrzygnięcie stanu czystości lub nieczystości rytualnej chorego proporcjonalnie do stanu jego zdrowia.

Osoba, u której stwierdzano problemy skórne, poddawana była oględzinom kapłana troszczącego się o sanktuarium i sprawowany w nim kult. Podstawowym kryterium powodującym wykluczenie ze społeczności oraz z praktyk kultycznych była zmiana na ciele, którą charakteryzowały wklęśnięcie skóry oraz pojawienie się zmiany koloru włosów w okolicy chorego miejsca (13,3). Jeśli to zaobserwowano, chorego klasyfikowano jednoznacznie jako nieczystego. Był on skazany na odosobnienie na czas trwania jego choroby.<sup>12</sup>

Powyższa klasyfikacja dotyczyła stanu nagłego zachorowania. Nieczystym mogło także uczynić człowieka odkrycie choroby przewlekłej, trwającej długi okres czasu. Wspomina o niej tekst 13,9-17. W chwili odkrycia takiego stanu rzeczy chory pojawiał się przed kapłanem. Jeśli stwierdzał on jednocześnie występowanie takich symptomów, jak białe nabrzmienie pokryte białym włosem oraz znajdujące się na nabrzmieniu „żywe mięso”, wtedy chorego uznawał w sposób jednoznaczny za człowieka nieczystego. Stan taki prowadził do wykluczenia za społeczności religijnej.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST III, Częstochowa 20056, s. 198.

<sup>13</sup> Por. TAMŻE, s. 199-200.

Trzecim przypadkiem było pojawienie się bladoczerwonych plam lub narzmiń w miejscu wyłysienia na głowie (13,43-44). Stwierdzenie przez kapłana takiego stanu chorobowego było równoznaczne z uznaniem go za nieczystego.<sup>14</sup>

Pierwszym z przypadków chorobowych, który mimo zaistniałych zmian skóry pozwalał na przyznanie choremu statusu czystego było pokrycie całego jego ciała krostami (13,12). Stan taki uznawano za końcowe stadium choroby, stąd nie powodował on zaciągnięcia nieczystości rytualnej. Nie mniej, choć w tym przypadku nie stosowano odosobnienia, tekst podkreśla, iż w razie gdyby na ciele chorego ukazało się „żywe mięso”, był on automatycznie uznawany za nieczystego.

Kolejne przypadki uznania za czystych osób dotkniętych chorobowymi dolegliwościami skóry odnajdujemy w tekście 13,38-41. Pierwszym z nich jest pojawienie się białych plam na twarzy kobiety lub mężczyzny. Stan taki, choć przykry dla osób nim dotkniętych, nie powodował wykluczenia ich ze społeczności religijnej. Za czystych uznawano także osoby łysiejące bądź na czole głowy, bądź też na całej głowie. Naturalna utrata włosów nie była więc powodem zaciągnięcia nieczystości rytualnej.<sup>15</sup>

Nie wszystkie przypadki chorobowe były jednoznaczne do określenia jako trąd powodujący nieczystość rytualną. W takiej sytuacji chory był poddawany kwarantannie. Mogła ona mieć charakter jednorazowy lub też być ponawiana aż do momentu, w którym kapłan był w stanie podjąć jednoznaczną decyzję dotyczącą czystości lub nieczystości kultycznej chorego. Cykl kwarantanny był określany jako siedmiodniowy. Odcinek ten, zgodnie z bliskowschodnią tradycją, oznaczał zamknięty okres czasu. Był to czas, w którym w pełni miała ujawnić się choroba, jaką mógł być dotknięty poddany odosobnieniu człowiek. Stąd czas ten był dyktowany także względami medycznymi. Jeśli kwarantanna nie skutkowała, była ona przedłużana na kolejne siedem dni. Wspomniane odosobnienie stosowano w przypadku, gdy zaobserwowano plamę na skórze, jednak nie było widać na niej wklęśnięcia lub też pobielenia włosów (13,4). Jeśli stan chorego w okresie kwarantanny nie zaostrzał się, mógł on powrócić do społeczności. Działo się tak, gdy skóra chorego stawała się matowa.

<sup>14</sup> Por. TAMŻE, s. 202.

<sup>15</sup> Por. TAMŻE.



Księga Kapłańska używa na określenie tego stanu słowa *khh* (13,6), które oznacza słabnięcie wzroku (Rdz 27,10) lub słabnięcie płomienia lampy (Iz 42,3). Tu oznacza on wygasanie stanu chorobowego. W tej sytuacji chory mógł powrócić do udziału w życiu społecznym i kultycznym. Natomiast jeśli nastąpiło zaognienie choroby, stawał się on nieczystym, czyli wykluczonym ze sfery *sacrum*.<sup>16</sup>

Kwarantannie mógł być poddany człowiek, u którego pojawiło się owrzodzenie skóry (13,18). Wtedy przedmiotem obserwacji był stan jego ciała po ustąpieniu owrzodzenia. Wyznacznikiem oceny była zmiana koloru skóry. Za niepożądany objaw uznawano pojawienie się wklęśnięcia skóry i zmianę koloru włosów. Jeśli kapłan zauważył któryś z tych objawów, wtedy chorego poddawano siedmiodniowej kwarantannie, aż do jednoznacznego rozstrzygnięcia sytuacji. Podobnie postępowano w wypadku śladów po oparzeniach (13,24). Tygodniową kwarantannę stosowano także w stanach wątpliwych<sup>17</sup> oraz w wypadku niejednoznacznych schorzeń skórnych zaobserwowanych na skórze głowy. Ponieważ problemy mogły dotyczyć stanu włosów, jak i brody, a właściwie policzków, tekst podkreśla, iż przypadek ten dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Jako wyznacznik choroby brany był pod uwagę stan włosów chorego. Jeśli stwierdzono ich żółty kolor – a nie jak we wcześniejszych przypadkach biały – osobę badaną poddawano tygodniowej kwarantannie. Jeśli ta nie dawała jednoznacznego rozstrzygnięcia, to przedłużano ją o tydzień. Gdy nie stwierdzono objawów chorobowych, to chory po wypraniu swych szat mógł udać się do domu. W przeciwnym wypadku stawał się nieczystym na czas trwania swej choroby.<sup>18</sup>

#### 4. STATUS TRĘDOWATEGO

Stan kwarantanny nie zmieniał sposobu życia chorego poza odosobnieniem go od reszty społeczności. Celem tego odosobnienia było dojście cho-

<sup>16</sup> Por. TAMŻE, s. 199.

<sup>17</sup> Por. TAMŻE, s. 200-201.

<sup>18</sup> Por. TAMŻE, s. 201. Stan kwarantanny nie zmieniał sposobu życia chorego poza odosobnieniem go od reszty społeczności.

rego do takiego stanu, w którym będzie można jednoznacznie rozstrzygnąć stan jego czystości bądź nieczystości rytualnej. Inaczej wyglądał tryb życia tego chorego, którego uznano za nieczystego. Odnośnie tej sytuacji Księga Kapłańska podaje szczegółowe rozporządzenia zawarte we fragmencie 13,45-46. Nakazują one człowiekowi uznanemu za trędowatego rozdarcie szat, pozostawienie włosów w nieładzie oraz zasłonięcie brody. Człowiek taki powinien wznosić okrzyk: „Nieczysty”. Nakazywano mu zamieszkanie w odosobnieniu poza obozem całej społeczności. Powyższe przepisy wykluczały go ze społeczności Ludu Wybranego. Stanowiły one swoiste uśmiercenie trędowatego. Jeszcze za życia z racji swej nieczystości stawał się on martwym. Stąd jego zachowanie było naznaczone elementami wskazującymi na żałobę. Nieczystość odłączała go jednoznacznie od sfery *sacrum*. Tym samym był on oddalony od Boga. Podkreślał to sposób jego zamieszkania. Jego dom znajdował się poza obozem. Tym samym żył on jak ktoś, kto popełnił świętokradztwo (Lb 15,35-36). Trędowaty na czas trwania swej choroby stawał się wygnanym. Choroba wykluczała go z udziału w kulcie, podobnie jak ułomność na zdrowiu nie pozwalała na pełnienie służby kapłańskiej (Kpl 21,17-23) czy też skaza nie pozwalała na ofiarowanie Bogu dotkniętej nią rzeczy (Kpl 1,3).<sup>19</sup> Trędowaty i jego choroba stawał się tym samym symbolem człowieka dotkniętego grzechem i pozbawionego bliskości z Bogiem.

Nakreślone elementy zachowania trędowatego podkreślają jego smutek. Rozdzieranie szat było związane ze śmiercią kogoś bliskiego, choć pamiętać należy, że ten gest oznaczał nie tylko smutek po śmierci (Rdz 37,34; 2Sm 1,11), ale również stan grzechu i jego konsekwencje (Lb 14,6; 2Krl 22,11; Ezdr 9,5). W ten sposób także podkreślano nieszczęście, jakie spotykało człowieka (2Krl 11,14; 19,1). Żałobie towarzyszył również gest zasłaniania twarzy (Ez 24,17.22). Stanowił on jednocześnie wyraz wstydu, o czym mówi prorok Micheasz w odniesieniu do proroków pozbawionych słowa Bożego (Mi 3,7). Gestom tym towarzyszyło odosobnienie. Nie oznaczało ono życia na nieczystej ziemi, gdyż i poza obozem znajdowały się obszary uznawane za czyste (Kpl

<sup>19</sup> Por. TAMŻE, s. 202.

4,12). Dramatem tego miejsca było to, iż stanowiło ono przestrzeń, do której byli zsyłani ludzie skazani na banicję, grzesznicy i złoczyńcy (Kpł 10,4-5; 5,1-4; Lb 12,14-15; 31,19-24). Było to również miejsce egzekucji (Lb 15,35-36). Trędowaty zesłany poza obóz wchodził tym samym w przestrzeń śmierci. Jej pierwszym przejawem było oddzielenie od wspólnoty z ludźmi. Trzeba pamiętać, że człowiek starożytny życie samotne uważał za nieszczęście. Tak też myśleli Izraelici (Lm 1,1). Idea życia w samotności była daleka od tamtych ludzi. Tylko życie w społeczności dawało im możliwość pełnej egzystencji. Odcięcie od społeczności było źródłem rozpacz i stanowiło poważne nieszczęście niszczące ludzką egzystencję.

Oddalenie poza obóz powodowało także pozbawienie człowieka błogosławieństwa Boga. Obóz Izraelitów stanowił symbol konstrukcji świata i życia. Jego centrum stanowiła przestrzeń, w której był obecny Bóg. Obrazował ją namiot znajdujący się pośrodku ołtarza. Do Miejsca Najświętszego miał dostęp jedynie kapłan. Obszar ten otaczała strefa obozu zamieszkałego przez lud Izraela, określaną jako święta. Ów lud, jako otaczający strefę Boga cieszył się Jego błogosławieństwem. Istniała jeszcze trzecia strefa, którą stanowił obszar zewnętrzny, zamieszkały przez nie-Żydów, grzeszników i nieczystych. Obszar ten był pozbawiony błogosławieństwa, jakie wynikało z przymierza zawartego przez Boga z Izraelem. Wkraczając weń człowiek – a los taki dotyczył trędowatego – tracił ten niezwykle przywilej udziału w dobrach, jakie niosło przymierze. Egzystencja poza obozem była więc doświadczeniem kolejnego stadium śmierci związanego z utratą przywilejów wynikających z przynależności do ludu Bożego.

Stan trędowatego, odosobnionego po stwierdzeniu nieczystości, był podobny do dramatu pierwszych ludzi. Bóg zapowiedział im śmierć po przekroczeniu Jego przykazania (Rdz 2,17). Nie zrealizowała się ona natychmiast jako śmierć fizyczna, ale jej wyrazem były: zerwanie więzi z Bogiem, wygnanie z rajskiego ogrodu Eden i utrata dobrodziejstw, z jakich mógł w nim korzystać człowiek, a więc pozbawienie szczęścia. W podobnym stanie znajdował się trędowaty, który zostawał oddalony od kultu – źródła błogosławieństwa i jed-

ności z Bogiem. W ten sposób ziemskie życie stawało się symbolem wygnańca tęskniącego za swym Stwórcą i oplakującego swe oddalenie się od Niego. Trędotawy stanowił więc synonim każdego, kto oddalił się od Boga.

Wejście w strefę znajdującą się poza obozem przypominało również wejście w obszar Szeolu – świata zmarłych. Dla pisarzy biblijnych śmierć pojawiała się jako konsekwencja choroby czy też jej dalszy etap. Stąd Szeol był miejscem, w którego sferę wchodził nie tylko umierający, ale także ludzie chorzy (Ps 18,6; 30,4; Iz 38,10). Żyjący w tym miejscu pozbawieni byli dobroci Boga i Jego miłosiernego oddziaływania. Powyższy stan stawał się udziałem trędowatego oddzielonego od miejsca, w którym toczyło się aktywne życie. Jego sytuacja stawała się w ten sposób zwiastunem dramatycznego losu, jaki czeka człowieka, losu połączonego z unicestwieniem ludzkiego ciała i wejściem w krainę umarłych.<sup>20</sup>

## **5. USUWANIE NIECZYSTOŚCI RYTUALNEJ**

### **CHOREGO DOTKNIĘTEGO TRĄDEM**

Wagę praw dotyczących kwestii nieczystości zaciągniętych w wyniku chorób skóry ukazuje skierowanie powyższych praw przez Boga bezpośrednio do Mojżesza i Aarona. Są one związane z podstawowym obowiązkiem kapłanów, polegającym na rozróżnianiu tego, co czyste i co nieczyste (Kpł 10,11-11) oraz uczeniu ludzi rozdzielania tych dwóch rzeczywistości. Tym samym podane prawa znajdują się w szczególnym spektrum kapłańskich zainteresowań.<sup>21</sup>

Kapłan dokonywał oględzin człowieka chorego, aby stwierdzić czy ten może uczestniczyć w obrzędach kultycznych czy też należy go z nich wykluczyć. Przekazane mu przepisy nie zawierają jakiegokolwiek wzmianki o leczeniu chorej osoby lub podejmowaniu wobec niej jakieś formy terapii. Mamy jedynie do czynienia z podręcznikiem klasyfikującym stany chorobowe jako te, które sprawiają nieczystość bądź jej nie zaciągają. Kapłan stwierdzał więc

<sup>20</sup> Por. G. WENHAM, *The Book of Leviticus*, NICOT, Michigan 1979, s. 200-201.

<sup>21</sup> Por. TAMŻE, s. 197.

zaistnienie stanu chorobowego i jego religijne konsekwencje. Analogicznie odseparowanie ludzi chorych nie miało na celu poddania ich procesowi leczenia czy uchronienia całej społeczności przed chorobą, ale miało przyczynić się do umożliwienia kapłanowi wyjaśnienia w przypadku wątpliwym czy też niejednoznacznym, czy chory znajduje się w stanie nieczystości.<sup>22</sup>

Jednocześnie do zadań kapłana należało także wydanie decyzji o możliwości powrotu oddalonego do społeczności. Dlatego po wyliczeniu przypadków i odmian trądu, w których kapłan stwierdzał nieczystość rytualną lub jej brak, Księga Kapłańska podaje przepisy regulujące obrzęd oczyszczenia trędowatego, który przywracał mu prawo do uczestnictwa w społeczności ludu Bożego. Przepisy te są zawarte we fragmencie 14,1-31. Składają się one z dwu części. Pierwsza opisuje obrzęd oczyszczenia chorego po stwierdzeniu ustania jego choroby. Obejmuje ona fragment 14,1-9. Druga dotyczy ofiary, jaka ma zostać złożona w związku z oczyszczeniem trędowatego. Powyższe przepisy znajdują się w tekście zawartym w 14,10-31. Są w nim wyróżnione dwa przypadki: pierwszy w 14,10-20, a określający zasadniczy obrzęd złożenia ofiary, oraz drugi w 14,21-31 regulujący postępowanie w przypadku, gdy chory był człowiekiem ubogim i nie stać było go na złożenie ofiary zalecanej zwykłymi przepisami. Znaczenie tych wszystkich przepisów podkreśla stwierdzenie zawarte w w. 1., które znów mówi o bezpośrednim przekazaniu ich przez Boga Mojżeszowi.

Obrzęd oczyszczenia trędowatego dokonywał się poza obozem. Ponieważ trędowaty nie mógł bezpośrednio udać się do obozu, konieczne było pośrednictwo osoby, poprzez którą zawiadamiał kapłana o ustaniu swej choroby. Ten udawał się do trędowatego i urzędowo stwierdzał uzdrowienie z choroby a tym samym ustanie przyczyny sprawiającej nieczystość chorego (ww. 2-3). Ta decyzja pozwalała na rozpoczęcie obrzędu oczyszczenia.

Opisując obrzęd oczyszczenia, tekst Księgi Kapłańskiej podaje najpierw przedmioty, jakie człowiek poddany temu obrzędowi ma przynieść ze sobą. Są to dwa żywe ptaki uznawane za czyste, kawałek drewna cedrowego, nitki

<sup>22</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST II/1, Poznań-Warszawa 1970, s. 192-193.

karmazynowe oraz hizop (w. 4). Przyniesione przedmioty miały najprawdopodobniej charakter symboliczny. Drewno cedrowe uznawano za długowieczne i niezniszczalne. Stanowiło więc symbol trwałości. Szkarłatna barwa nici nawiązywała do krwi, a więc była symbolem życia. Natomiast hizop z racji swego aromatu oznaczał usunięcie nieczystości, jaką uprzednio zaciągnął trędowaty.<sup>23</sup>

Oczyszczenie rozpoczynało się od zabicia jednego z ptaków, co miało miejsce nad naczyniem wypełnionym wodą źródlaną. Element wody łączył się ze wszystkimi obrzędami oczyszczenia. W symbolice biblijnej oznacza ona życie i śmierć, błogosławieństwo i ucisk, ład oraz chaos. Szczególny charakter miała jednak woda źródłana określana jako „woda żywa”, w odróżnieniu od wody zgromadzonej i przechowywanej w cysternach. Prorok Ezechiel, opisując wizję odnowionej świątyni, mówi o wodzie żywej, wypływającej spod progu tej świątyni i uzdrawiającej te ziemie, poprzez które przepływa (Ez 47,9).<sup>24</sup> Woda źródłana użyta w tym obrzędzie podkreśla jego oczyszczający i uzdrawiający charakter, w wyniku którego dotknięty nieczystością rytualną człowiek był przywracany społeczności.

Wspomniana woda zostawała zmieszana z krwią zabitego ptaka. Element krwi podkreślał przywracaną człowiekowi moc i siłę. Uwydatniał też Boski i duchowy element obecny w człowieku. Użyta w obrzędach krew zwierzęcia zastępowała ludzką krew. Dzięki jej zastosowaniu zaznaczano wyraźnie charakter ekspiacyjny i oczyszczający przeprowadzanego obrzędu. Krew zwierzęcia była rozlana w miejsce krwi człowieka dla pojednania z Bogiem.<sup>25</sup>

Do tak przygotowanej mieszaniny wrzucano kawałek drewna cedrowego, nitki karmazynowe, hizop oraz zanurzano w niej drugiego pozostawionego przy życiu ptaka. Tak przygotowaną wodą kapłan kropił siedmiokrotnie trędowatego. W wyniku powyższego zabiegu stawał się on czystym. Natomiast ptak zanurzony w mieszaninie wody i krwi był wypuszczany na otwartą przestrzeń poza obozem (ww. 5-7).

<sup>23</sup> Por. TAMŻE, s. 201.

<sup>24</sup> Por. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, PSB, Warszawa 2003, s. 1111-1113.

<sup>25</sup> Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 95-96.

Dopełnieniem tego obrzędu były wypranie szat trędowatego oraz zgolenie wszystkich włosów jak i rytualna kąpiel. Po jej wykonaniu trędowaty miał prawo powrócić do obozu, ale musiał jeszcze pozostawać poza miejscem swego zamieszkania. Przez siedem dni przechodził bowiem okres swoistej kwarantanny. Po tych siedmiu dniach powtarzał czynność zgolenia włosów, wyprania szat oraz kąpieli i wtedy uzyskiwał status człowieka czystego (ww. 8-9).

Uzyskanie statusu człowieka czystego pozwalało dawnemu trędowatemu na udział w obrzędach religijnych. Dlatego w kolejnym, ósmym dniu składał on ofiarę z racji swego oczyszczenia. Ofiara, jaką miał złożyć oczyszczony człowiek, obejmowała dwa baranki oraz owcę liczącą jeden rok. Przepis podkreśla, iż zwierzęta te nie mogły mieć jakiegokolwiek skazy. Do tego miała być dołączona najczystsza mąka zaprawiona oliwą w ilości trzech dziesiątych efy.<sup>26</sup> Przeznaczona ona była na ofiarę pokarmową. Ofiarodawca miał ją złożyć wraz z jednym logiem<sup>27</sup> oliwy (ww. 10-11).

Miejscem złożenia ofiary był teren przed sanktuarium. Tam kapłan przyprowadzał człowieka, który miał być oczyszczony. W tym obrzędzie używano oliwy. Użyty zwrot „człowiek oczyszczający się” podkreśla, iż składana ofiara jest kontynuacją procesu oczyszczenia. Pierwszym jej elementem było zadośćuczynienie. Wskazuje ono, iż stan nieczystości zaciągnięty przez tę chorobę traktowano jako wynik winy popełnionej przez człowieka.<sup>28</sup> W ramach owego

<sup>26</sup> Wartość efy nie jest jednoznaczna. Według tabeli miar podanych przez Biblię Jerozolimską odpowiada ona mierze 45 l. Natomiast *Słownik Wiedzy Biblijnej* podaje wartość 22,9 l, podobnie *Encyklopedia Biblijna* (22 lub 23 l). Zob. *La Bible de Jérusalem traduite en français la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem*, Paris 2003, s. 2178; P. HIEBERT, *Wagi i miary*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, ed. B.M. Metzger – M.D. Coogan, PSB, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 792; C.H. MILLER, *Efa*, w: *Encyklopedia biblijna*, ed. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, PSB, Warszawa 2004<sup>3</sup>, s. 236; W.G. DEWER, *Wagi i miary*, w: tamże, s. 1322.

<sup>27</sup> Ta miara jest określana bardziej jednoznacznie. Biblia Jerozolimska jako jej odpowiednik podaje wartość pół kwarty (*pinte*) (przekład polski podaje w tym miejscu wartość kwarty!), co odpowiada objętości ok. 0,5 l. *Encyklopedia biblijna* określa ją jako 0,5 l (tak D. Moody Smith) lub 0,3 l (tak W.G. Dewer). Za tą drugą wartością optuje także *Słownik wiedzy biblijnej*, określając log jako 0,320 l. Zob. *La Bible de Jérusalem traduite en français la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem*, Paris 2003, s. 2178; D. MOODY SMITH, *Log* w: *Encyklopedia biblijna*, s. 673; W.G. DEWER, *Wagi i miary*, w: tamże, s. 1323; P. HIEBERT, *Wagi i miary*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 792; oraz *Kwarta*, w: *Encyklopedia Powszechna*, red. B. Petrolin-Skowrońska, t. III, Warszawa 195, s. 642.

<sup>28</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Kapłańska*, s. 201.

zadośćuczynienia kapłan dokonywał gestu kołysania przed Bogiem złożonym barankiem oraz logiem oliwy. Następnie zabijał baranka w miejscu, gdzie zabijano ofiary całopalne i prześlągalne. Złożona ofiara była przeznaczona dla kapłana. Została określona mianem rzeczy najświętszej (w. 13).

Tak jak we wcześniej stosowanym rycie oczyszczenia, podczas ofiary zadośćuczynienia istotną rolę odgrywał element krwi. Tym razem krwią naznaczane były elementy ciała osoby składającej ofiarę. Kapłan naznaczał nią wierzch ucha, wielki palec u ręki oraz wielki palec prawej nogi osoby składającej ofiarę. Po tym obrzędzie kapłan maczał palec w naczyniu z oliwą i skrapiał nią siedem razy miejsce symbolizujące obecność Boga. Resztą oliwy namaszczał on wierzch prawego ucha, wielki prawy palec u ręki i wielki prawy palec u nogi osoby oczyszczanej. Resztę oliwy wylewano na jego głowę. Był to symboliczny gest oznaczający życie.<sup>29</sup> W tym obrzędzie miał on charakter aktu prześlągalania. Oliwa była także znakiem zadowolenia, przyjemności i odpoczynku (Ps 23,5; 104,15). Służyła do leczenia ran (Iz 1,6; Łk 10,34). Użycie jej wiązało się z podkreśleniem sakralności przedmiotów i osób. Dlatego oliwa w tym obrzędzie była zapowiedzią radości, uzdrowienia oraz świętości człowieka powracającego do społeczności Izraela.<sup>30</sup> Dopelnieniem obrzędu było złożenie ofiary całopalnej oraz pokarmowej. Po wykonaniu tych obrzędów trędowatego uznawano za osobę oczyszczoną.

Rytuał powyższy przebiegał podobnie w przypadku ludzi ubogich. Był jedynie dostosowany do ich sytuacji materialnej (ww. 21.22.32). Sam przebieg ceremonii był identyczny. Inne jedynie były zwierzęta składane w ofierze. W przypadku ofiary zadośćuczynienia ubogi ograniczał się do złożenia jednego baranka i dziesiątej części efy mąki zaprawionej oliwą (a więc o jedną trzecią mniej niż w zwykłym przypadku) oraz jednego logu oliwy i dwóch synogarlic lub młodych gołębi zależnie od swego statusu majątkowego. Ceremonia skropienia krwią, jak i namaszczenia oliwą przebiegała analogicznie jak w przypadku ofiar składanych przez inne osoby. Po tej części obrzędu jeden z przyniesionych ptaków był ofiarowany jako ofiara prześlągalna, drugiego zaś składano jako ofiarę całopalną wraz z ofiarą pokarmową (ww. 30-31).<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Por. TAMŻE, s. 201.

<sup>30</sup> Por. D.P. WEISBERG, *Oliwa*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 869.

<sup>31</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Kapłańska*, s. 202-203.



## **PODSUMOWANIE**

Przepisy podane w Księdze Kapłańskiej nie koncentrują się na trądzie i procesie uzdrowienia z niego człowieka, ale podejmują konsekwencje tej choroby w powiązaniu z kultem i świętością Izraela. Najistotniejszym ich aspektem jest stwierdzenie stanu nieczystości rytualnej chorego lub jej braku. W pierwszym przypadku chory skazany był na oddalenie aż do ustania przyczyny – choroby, z powodu której stał się nieczystym. Kluczową rolę w tym procesie odgrywali kapłani. Nie podejmowali oni jednak żadnych czynności terapeutycznych, a jedynie według ustalonych przepisów dokonywali oględzin ciała chorego aby zdecydować o jego wyłączeniu ze społeczności i kultu lub też dopuszczeniu do nich. Oni także odgrywali decydującą rolę w przywróceniu chorego człowieka do grona Ludu Bożego. Warunkiem tego było ustanie przyczyny zaciągnięcia nieczystości z czym chory musiał poradzić sobie sam. Kapłan natomiast dokonywał aktu oczyszczenia i składał ofiarę wynagradzającą zależną od statusu majątkowego chorego. Trąd stanowił więc znak wykluczenia spoza świętej społeczności zgromadzonej wokół przybytku dla oddawania czci Bogu i antycypował stan śmierci. Natomiast jej ustanie potwierdzone przez kapłana przywracało chorego na utracone uprzednio miejsce pośród ludu Bożego.

~

### **LEPER: HIS ILLNESS AND STATUS IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF THE BOOK OF LEVITICUS (summary)**

The article discusses the legal provisions of the Leviticus ritual lepers. The first part addresses the matter of understanding disease in the Bible, showing its relationship with human sin. It speaks about the relationship of the disease with God and the world of demons. The second part presents the biblical terminology for leprosy. It indicates that the Bible understands leprosy as various skin diseases. Further, it discusses the presented cases of leprosy and groups them clearly into the classifications of a patient with leprosy as ritually impure or pure. It also

indicates ambiguous situations, stressing that the exclusion element indicates a leper as standing on the border of death, deprived of participation in God's promises. The last section shows the steps which led to the ritual cleansing of the leper. It shows the course of the rite of purification and sacrifices which bring about atonement. The article suggests the role of the priest as one who does not serve as a physician, but is aware of the ritual purity of God's people.

**Słowa kluczowe:** choroba, Księga Kapłańska, nieczystość rytualna, oczyszczenie, trąd, trędowaty.

**Keywords:** disease, Leviticus, ritual impurity, purification, leprosy, leper.

#### **Bibliografia:**

- ŁACH S., *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST II/1, Poznań-Warszawa 1970.
- WENHAM, G., *The Book of Leviticus*, NICOT, Michigan 1979.
- GIBLET J. – GRELOT P., *Choroba-Uleczenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990<sup>3</sup>, s. 121-125.
- GERSTENBERGER E.S., *Leviticus. A Commentary*, trans. D.W. Stott, OTL, Louisville 1996.
- MÜNNICH M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.
- TRONINA A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST III, Częstochowa 2006.
- *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Poznań 2007.