

Janusz Lemański¹
Szczecin

„Nie zawiążesz pyska wołu podczas młócki” (Pwt 25,4). Prawo starożytnego Izraela w obronie właściwego stosunku człowieka do zwierząt?

Wstęp

W sumie, w tekście hebrajskim, chodzi o cztery wyrazy. Ich znaczenie jest jednak trudne do przecenienia. Prawdopodobnie mamy tu bowiem po raz pierwszy do czynienia z prawnym uregulowaniem właściwego – mówiąc współczesnym językiem – „humanitarnego”, nakazu traktowania zwierząt. Przepis ten nie ma swoich paraleli ani w innych miejscach Biblii hebrajskiej, ani w prawodawstwie starożytnego Lewantu. O stosunku człowieka do zwierząt w kontekście prawnym generalnie mowa jest rzadko w Starym Testamencie. Podobną w tonie wypowiedź znajdujemy jeszcze w literaturze mądrościowej starożytnego Izraela (Prz 12,10) i wielu badaczy sądzi, traktując formułę prawną jako wcześniejsze przysłowie, że to właśnie ten kierunek poszukiwań źródeł inspiracji dla Pwt 25,4 jest właściwy.

W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się interesującej nas formule prawnej z Pwt 25,4 wieloaspektowo. Taka analiza – jak sądzę – pozwoli nam zbliżyć się do źródeł, z jakich pochodzi inspiracja prawodawcy deuteronomistycznego do sformułowania powyższej normy prawnej obowiązującej w przedwygnanowym Izraelu.

1. Treść Pwt 25,4

Jak wspomnieliśmy, samo sformułowanie jest dość lapidarne i składa się jedynie z czterech słów: *lō'-taḥsōm šôr b^edīšō*. W klasycznym tłumaczeniu na

¹ Janusz Lemański: ks. prof. dr hab. kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

język polski brzmi ono następująco: „Nie zawiążesz pyska wołowi młócaćemu” (BT; por. BŚP; BP dodaje zboże). W istocie jednak rzeczownik *šôr* nie precyzuje wieku zwierzęcia. W opinii leksykografów wskazuje jedynie na samca określonego gatunku². Choć i to ostatnie znaczenie nie musi być do końca prawdziwe. Przykłady jego zastosowania pokazują bowiem, że może on mieć sens kolektywny (Rdz 32,6; Wj 22,29; 1 Krl 1,19); oznaczać cielę (Kpł 22,27), krowę (Kpł 22,28) lub cielca (Ps 69,32). Czasownik *hāsam* (Qal *imperfectum* 2 os. męska l.poj.) wyraża z kolei sens: „nakładać kaganiec, uciskać” i dopiero poprzez arabską analogię (arab. *ḥazama* – „związywać”)³ dedukuje się sens sugerowany w tłumaczeniach. Wreszcie czasownik *dūš* (Qal *infinitivus constructus*), poprzedzony prefiksem *b^e* i połączony z sufiksem zaimkowym 3 osoby męskiej w l. poj., wyraża w swoim podstawowym znaczeniu sens „deptać” (por. ak. *d/t/āšū*; Hi 39,15). Dopiero w konkretnym kontekście może przyjąć specyficzny sens „deptać ziarna tj. młócić” (poza obecnym przykładem por. jeszcze w Iz 28,28; Oz 10,11; 1 Krn 21,20)⁴.

1.1. Kontekst literacki

W szerszym kontekście interesujący nas przepis znajduje się w tzw. pierwszej mowie Mojżesza (Pwt 4,44-26,19), a ściślej mówiąc, w trzeciej jej części (Pwt 19-25), w sekcji poświęconej przepisom dotyczącym czystości rytualnej oraz kwestiom społecznym dotyczącym ludu Bożego (Pwt 23,2-25,16). Strukturalnie Pwt 25,4 stanowi konkluzję serii praw poświęconych relacjom międzyludzkim (Pwt 24,1-25,4). Dominuje tu temat sprawiedliwości społecznej oraz idea braterstwa wszystkich Izraelitów, tak charakterystyczna dla Deuteronomisty. Na pierwszy rzut oka wydaje się jednak, że pod względem treści, przepis poświęcony zwierzętom nie pasuje do swojego kontekstu i dawniej często uważany był za tzw. *Randglosse* (uwagę/komentarz na marginesie)⁵. Pwt 25,1-19 to w gruncie rzeczy zbiór praw związanych z troską o sprawiedliwość społeczną, której czasem trzeba dochodzić przed sądem. Tekst masorecki (dalej TM), mający oparcie w Kodeksie Leningradzkim (tj. Kodeks B19^A) oraz Pentateuchu Samarytańskim, umieszcza *setumah* przed Pwt 25,1-3 (prawa dotyczące sposobu

² L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm [red.], *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2001, s. 449 (dalej KBL); Gesenius. *hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 6, Berlin Heidelberg 182010, s. 1337; H. J. Zobel, *Theological Dictionary of the Old Testament* (dalej TDOT), t. 14, G. J. Botterweck i in. [red.], Cambridge 2004, s. 547.

³ Por. KBL, t. 1, s. 321.

⁴ Por. KBL, t. 1, s. 207-208.

⁵ E. Nielsen, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 231.

wykonywania na ludziach kary chłosty) i po Pwt 25,4 (zasada dotycząca traktowania zwierzęcia). Pierwsze z nich jest zarazem wyznacznikiem nowego rozdziału. Jednak ten sam TM dodaje, w odróżnieniu od wymienionych powyżej świadków tekstu, kolejne *setumah* także po w. 3, oddzielając tym samym w. 4 od ww. 1-3⁶. Brak *ʾatnāh*, zdaniem części egzegetów⁷, decyduje jednak o tym, że w. 4 należy łączyć z poprzedzającymi go ww. 1-3. Można sądzić, że sposób traktowania zwierząt służy tu jako swego rodzaju test, akcentujący lepiej konieczność równie „humanitarnego” sposobu traktowania ludzi, a więc kogoś o wiele ważniejszego niż zwierzęta. W ten sposób zasada dotycząca zwierząt może być tu sprytną aluzją do poprzedzających ją zasad wymierzania winnym kary chłosty (w. 1-3) lub innych wskazań np. dotyczących otrząsania oliwek, czy zachowania w przypadku zagubionego snopa, w których – zakazując powtarzania danej czynności – bierze się pod uwagę potrzebujących (por. Pwt 24,10.19)⁸. Jej celem może być zatem nie tylko ochrona naturalnych praw konkretnego zwierzęcia wykonującego jakąś pracę na rzecz człowieka, ale generalnie wskazanie na potrzebę respektowania praw najsłabszych. W kontekście Księgi Powtórzonego Prawa rozpatrywany przez nas zakaz przypomina, że najmniejsze w skali „społecznej” stworzenia również znajdują się pod protekcją Boga i powinny być beneficjentami przymierza⁹.

Być może jednym z dodatkowych kryteriów, którym kierował się starożytny kompilator, umieszczając zakaz w obecnym kontekście, oprócz tzw. *topical association* (por. Pwt 24,20), była także kwestia zbliżonego sensu podstawowego trzech zastosowanych na przestrzeni Pwt 25,1-4 rdzeni czasownikowych (*hbt*; *nkh*, *dwš*)¹⁰. Pewien proces wzrostu w rozumieniu tej wypowiedzi widać potem także na przykładzie qumrańskiego Zwoju Świątynnego¹¹. Pwt 25,4 poprzedza w nim przepisy z Pwt 17,1; Kpł 22,28, a za nim pojawia się bliskie mu tematycznie wskazanie z Pwt 22,10.

1.2. Kontekst społeczno-kulturowy

W zrozumieniu znaczenia analizowanej przez nas formuły prawnej z Pwt 25,4, istotne znaczenie ma także kontekst społeczno-kulturowy. Jej w miarę

⁶ J.R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary*, Cambridge 2013, s. 698.

⁷ Tak np. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21,10-34,12* (WBC 6b), Nashville 2002, s. 602.

⁸ R.D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville, London 2002, s. 297.

⁹ Tak E.H. Merrill, *Deuteronomy* (NAC 4), Nashville 1994, s. 325.

¹⁰ Tak A. Rofé, *Deuteronomy. Issues and Interpretation* (OTS), London-New York 2002, s. 65.

¹¹ Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. 1-3, Jerusalem 1983; G. Brik, *The Bible as Reflected in the Temple Scroll*, Shnaton 4 (1980), s. 182-225 (po hebrajsku) = *Issues in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Tel Aviv 1994, s. 172-221.

pełny sens odkryć możemy przyglądając się najpierw generalnie stosunkowi autorów starotestamentalnych do zwierząt oraz sytuacji, do której się odnosi (w tym wypadku sposobom przeprowadzania młocki).

1.2.1. Stosunek do zwierząt

Starożytni mieli świadomość, że człowieka i zwierzęta łączy wspólnota losu (przykład to skutki potopu w Rdz 6-9)¹². Stary Testament, jak i szeroko rozumiane teksty z otaczającego go środowiska kulturowo-geograficznego, pozwalają przypuszczać, że ludzie za nimi stojący, nie przejawiali jednak takiego samego stosunku do zwierząt, jak współcześni¹³. Jest jednak zarazem szereg powodów, aby sądzić, że zabiegali oni o to, aby żyć zgodnie z porządkiem panującym w naturze (por. Rdz 9,1-16)¹⁴. W biblijnej koncepcji stworzenia zwierzęta są jednym z elementów tego porządku. Jako żywe stworzenia znajdują się one pod taką samą protekcją Boga, jak człowiek (por. Jon 4,10-11; potem także Rdz 9,2-4; Pwt 11,15; Ps 36,7b; 104,14-17). Nie są one jednak równe człowiekowi (Rdz 2,18-20). Zostały zatem mu poddane (Rdz 1,24-25.28b; 2,20a; 9,2-4; Ps 8). Człowiek winien traktować je jednak tak samo, jak swoje sługi (Wj 21,28-22,14; por. Prz 12,10). W tym sensie można odczytać zakaz przykazywania szabatu (Wj 20,10; 23,12: odpoczynek także dla zwierząt), czy funkcję roku szabatu (Wj 23,11: pokarm dla dzikich zwierząt).

Z drugiej jednak strony, ofiary ze zwierząt stanowiły stały element kultu¹⁵, a mięso zwierząt jeden z istotnych składników diety (por. Rdz 18,7; 1Krl 5,2-3). To one też umierały w zamian za pierwotnego Izraelitę (Wj 13,13.15; 34,19-20; potem także Rdz 22,13) i to one miały czuć strach przed człowiekiem (Rdz 9,2). Stosunek do zwierząt był więc w Starym Testamencie, jak określił to jeden z badaczy: „rzeczowy i chłodny”¹⁶.

Na wstępie zauważyliśmy już, że prawne uregulowania dotyczące zwierząt są w Pięcioksięgu nieliczne¹⁷. Jednak już sam fakt, że takie tu w ogóle są, wyróżnia prawodawców z czasów Starego Testamentu na tle ich środowiska kultu-

¹² H.D. Preus, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2: *Israels Weg mit Jhwh*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, s. 217.

¹³ C.S. Rodd, *Glimpses of A Strange Land. Studies in the Old Testament Ethics*, Edinburg 2001, s. 207-233, zwł. 218.

¹⁴ Por. np. J. Lemański, *Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej*, [w:] *Scripturae Lumen*, t. 6: *Bóg Stwórca*, A. Paciorek [red.], Tarnów 2014, s. 13-42, zwł. 21-22.

¹⁵ H.D. Preus, *Theologie des Alten Testaments*, s. 258-265.

¹⁶ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, s. 145.

¹⁷ A. Philips, *Animals and Torah*, [w:] *Essays on Biblical Law (JSOT.S 344)*, A. Philips [red.], Sheffield 2002, s. 127-138.

rowo-geograficznego. Społeczność Izraela, związana z Jhwh przymierzem, stanowi część stwórczego porządku. W wielu tekstach Starego Testamentu widać wyraźnie, że Izraelici postrzegali siebie, swoje relacje społeczne i otaczający ich świat „in the mirror of nature”¹⁸. Świat zwierząt to dla autorów biblijnych niekończące się źródło inspiracji do kreowania bogatej metaforyki (np. Jhwh = pasterz, orzeł; Izrael = stado, owce; wrogowie= dzikie bestie). Obserwacja relacji panujących w świecie zwierząt często pomagała im zrozumieć także własne relacje społeczne. Nie powinno zatem dziwić, że te odniesienia metaforyczne przekładały się potem także na prawa ludzkie, które postrzegane były jako część tego porządku natury. Z tego powodu nie wolno było np. niszczyć drzew owocowych podczas wojny (por, Pwt 20,19-20).

Nie zmienia to faktu, że większość z przepisów Pięcioksięgu, które dotyczą stosunku do zwierząt i można by je uznać na pierwszy rzut oka za „humanitarne”, nie ma ani dobrze zapoznanego pochodzenia, ani też nie do końca daje się je jasno zrozumieć¹⁹. Większość z nich może mieć też znaczenie czysto symboliczne, a pierwszym źródłem ich pochodzenia mogło być jakieś tabu. Takie opinie mogą potwierdzać starożytne zakazy dotyczące gotowania koźlęcia w mleku jego matki (Wj 23,19; 34,26; Pwt 14,21)²⁰ oraz inne podobne do tego zakazy prohibicje. Z jednej strony znajdujemy w nich bowiem zakaz zabijania matki i jej potomstwa tego samego dnia (Kpł 22,28), a z drugiej możemy z kolei zrobić to spokojnie dnia następnego. Nakazuje się, aby nowonarodzone potomstwo ssalo mleko matki przez siedem dni (Kpł 22,27; Wj 22,29), ale potem może być złożone na ołtarzu ósmego dnia, nawet jeśli nadal pozostaje ssące. Samica ptaka nie może być wzięta z gniazda razem z pisklętami lub jajami tego samego dnia (Pwt 22,6), ale można to zrobić oddzielnie, zabierając młode następnego dnia²¹. Kodeks Przymierza przewiduje także konieczność odprowadzenia zagubionego zwierzęcia swojego wroga do jego właściciela (Wj 23,4-5), ale w tym wypadku, jak się wydaje, nie tyle chodzi o litość wobec zwierzęcia, ile właściwy stosunek do sąsiada, z którym pozostaje się w nienajlepszych stosunkach²². Choć z drugiej strony można doszukać się tu jednak również pewnego uregulowania dotyczącego stosunku do zwierząt. Jak ujmuje to jeden z komentatorów: „W pewnym sensie, takie prawa, jak te w ww. 4-5, przymuszają jednostkę, aby nie rozciągała swego uczucia gniewu przeciwko

¹⁸ J. Goldingay, *Old Testament Theology*, t. 3; *Israel's Life*, Downers Grove 2009, s. 629.

¹⁹ H.D. Preus (*Theologie des Alten Testaments*, s. 217) wymienia jako możliwe: względy humanitarne, kultowe, poczucie tabu, wszystkie te sugestie opatruje jednak znakiem zapytania.

²⁰ O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Licht einer altorientalischen Bildmotive* (OBO 33), Göttingen 1980.

²¹ Por. J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991, s. 739.

²² Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB 4), Kielce 2002, s. 88-89.

nieprzyjacielowi na zwierzę swego nieprzyjaciela. Zwierzę jego nieprzyjaciela nie jest jego nieprzyjacielem”²³.

W Kodeksie Deuteronomistycznym znajdujemy z kolei jeszcze inne prawo poświęcone zwierzętom. W Pwt 22,10 (por. potem Kpł 19,19) stwierdza się: „Nie będziesz orał razem wołem i osłem” (tł. BT). G. von Rad²⁴ pisze odnośnie tego prawa: „Oczywiście również tu oryginalnie chodzi o zwyczaj magiczno-apotropaiczny”. Takich pierwotnych przyczyn jego sformułowania nie da się jednoznacznie wykluczyć. W obecnym kontekście prawo to ma jednak już chyba inne tło. Teza o tym, że prawodawca ma tu na uwadze obronę słabszego osła przed zaprzęgnięciem go do orki razem z silniejszym od niego wołem²⁵ – jest jednak mało prawdopodobna. Przepis ten znajduje się w kontekście przepisów zakazujących mieszania gatunków (por. Pwt 22,6-7.9-16; por. Kpł 19,19)²⁶ i to ta zasada raczej, a nie współczucie wobec słabszego zwierzęcia, leży teraz u jego podstaw²⁷. Późniejsza egzegeza rabiniczna (Miszna *Kil.* 8:2-3), a wcześniej także qumrański Zwój Świątynny (11QT 52: 13), również odwoływały się zresztą do tego przepisu wyłącznie w kontekście dyskusji o zwierzętach czystych (wół) i nieczystych (osioł)²⁸.

Nie zawiązywanie pyska młóącym zwierzętom (Miszna *b.Qam* 5:7 aplikuje przepis z Pwt 25,4 do wszystkich zwierząt) – co wydają się potwierdzać liczne egipskie malowidła²⁹ – było ogólnie przyjętą konwencją na starożytnym Bliskim Wschodzie. W kontekście mądrościowym starożytnego Izraela, uniemożliwienie młóącym zwierzętom spożywania pokarmu, który miały one przez oczyma, uznawano być może za zwykły akt okrucieństwa (Prz 12,10; Hi 24,10-11). Jak ujmuje to prorok Izajasz, rzeczą naturalną powinno być to, że woły i osły pracujące na roli żreć będą paszę dobrze przewianą i przyprawioną

²³ V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 425.

²⁴ *Deuteronomio*, Brescia 1979, s. 157.

²⁵ Tak np. L.G. Regenstein, *Replenish the Earth: A History of Organized Religion's Treatment of Animals and Nature – Including the Bible's Message of Conservation and Kindness to Animals*, SCM Press 1991, s. 21. Podobnie J.R. Lundbom, *Deuteronomy*, s. 623: „This law is to prevent yoke-mates of unequal strength, which can impose a hardship on either or both of animals – the ox because it is left to do most of the pulling or the ass because it is forced to work harder than it is able”.

²⁶ U podstaw tego rodzaju zakazów leżała zasada, że co Bóg rozłączył, tego człowiek niech nie dzieli; por. F. Crüsemann, *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburg 1996, s. 264, 325-326.

²⁷ Por. dyskusje zob. R.D. Nelson, *Deuteronomy*, s. 268-269.

²⁸ Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. 1, s. 315-316; t. 2, s. 234-235.

²⁹ Można wspomnieć tu relief z czasów Starego Państwa (2700-2200 przed Chr.) znajdujący się w Sakkarze (ANEP², 26 nr 89), czy młodsze od niego, malowidło z czasów Średniego Państwa (1971-1928 przed Chr.) z grobowca Amen-en-heb (ANEP², 37 nr 122); por. O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake 1987, s. 60.

(Iz 30,24). Zwierzęta, jako część Bożego stworzenia, również są beneficjentami dóbr ofiarowanych Izraelowi wraz z Ziemią Obiecaną (por. Pwt 6,10). Przepis z Pwt 25,4 można więc zrozumieć jako zabezpieczenie im ich naturalnych praw³⁰. Późniejsza tradycja rabiniczna porównywała prawne uregulowanie tej kwestii w odniesieniu do zwierząt z sytuacją pracującego na roli człowieka (Talmud *b.Mesi'a* 88b-89a por. Miszna 7,2-5 → Pwt 23,25-26)³¹, a dużo wcześniejszy od niej qumrański Zwój Świątynny (11QT 52,12-13), w dyskusji nad zabijaniem czystych rytualnie zwierząt łączył ten przepis z Pwt 22,10 (zakaz orania razem wołem i osłem)³². Tendencja interpretacyjna była w każdym razie taka, aby wskazanie przepisu traktować dosłownie³³, jako nakaz „życzliwości” wobec zwierząt.

Nie znajdujemy jednak przykładów prawnego uregulowania tego rodzaju kwestii, które świadczyłyby o jakiejś szczególnej trosce starożytnych prawodawców o „humanitarne” traktowanie zwierząt. Biblijny Kodeks Przymierza (Wj 20,10) oraz Kodeks Deuteronomistyczny (Pwt 5,14) zgodnie potwierdzają jednak konieczność respektowania odpoczynku szabatowego również w odniesieniu do zwierząt. W obu – wyraźnie etycznie ukierunkowanych mini-zbiorach – jakimi są obie wersje Dekalogu, można już doszukiwać się pewnych tendencji do „humanitarnego” sposobu podejścia do zwierząt. Tyle, że przykazanie szabatowe w Dekalogu jest dziś traktowane jako późniejszego uzupełnienie w stosunku do oryginalnej wersji tego zbioru³⁴. Niemniej wpływ na te sformułowania mogła mieć obecna już w Kodeksie Deuteronomistycznym tendencja do zrozumienia potrzeby „humanitarnego” traktowania zwierząt (por. Pwt 22,4.6).

1.2.2. Młócka

W rolniczej społeczności starożytnego Izraela, praca na roli, w tym także czynność młócenia zebranego z pola ziarna, należała do najbardziej podstawowych czynności³⁵. Teksty biblijne sugerują, że małe ilości zboża zwykle

³⁰ S. Paganini, *Deuteronomio (I libri biblici. Primo Testamento)*, Milano 2011, s. 355.

³¹ Podają za J.R. Lundbom, *Deuteronomy*, s. 701. Na temat historii interpretacji przepisu z Pwt 25,4 por. też G. Lisowski, *Dtn 25,4. Du sollst dem Rind bei seinem Dreschen nicht das Mund verbinden*, [w:] *Das ferne und nahe Wort* (BZAW 105). Fs L. Rost, F. Mass [red.], Berlin 1967, s. 144-152.

³² Y. Yadin, *The Temple Scroll*, t. 1, s. 315-316; t. 2, s. 234.

³³ W tej kwestii raz jeszcze należy wskazać na cytowane już ważne opracowanie G. Lisowski, *Dtn 25,4*, s. 144-152.

³⁴ E. Blum, *The Decalogue and the Composition History of the Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch* (FAT 78), Th.B. Dozeman i in. [red.], Tübingen 2011, s. 289-301.

³⁵ Por. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, t. 3, Berlin 1933 (reprint Berlin 1987), s. 67-139.

młócono ręcznie, z pomocą kija lub cepa (šebet; *maṭteh*; por. Sdz 6,11³⁶; Rt 2,17³⁷). O użyciu mniejszych narzędzi decydowała również wielkość ziarna (Iz 28,27)³⁸. Przy większych ilościach zboża wykorzystywano do tego zwierzęta (por. Homer, *Iliada* XX.495)³⁹. Zwykle były to woły, ale także osły (Kodeks Hammurabiego §§ 268-269)⁴⁰, młode jałówki (Oz 10,11; Jr 50,11⁴¹) czy konie (Iz 28,28: *pārāšīm*)⁴². W starożytnym Izraelu tę ostatnią czynność wykonywano na dwa sposoby. Jeden polegał na tym, że snopy kładziono na ziemi i były one potem deptane kopytami zwierząt. W tym wypadku – jak się wydaje – w grę wchodziła duża różnorodność wykorzystywanych do tego zwierząt. Drugi sposób polegał na wykorzystaniu specjalnie wykonanych sań lub wozów pociąganych zwykle przez najsilniejsze spośród nich woły.

Zwierzęta zwykle były ze sobą sprzęgane. Kodeks Hammurabiego (§ 270)⁴³ wspomina o trzech różnych stworzeniach, ale mogło być ich również 4 lub 5.

³⁶ W tym wypadku zarówno niewielka ilość młóconego zboża, jak i miejsce, w którym dokonuje się tej czynności (tłocznia zamiast klepiska) związane są z chęcią ukrycia plonów przed Madianitami. Por. T. Butler, *Judges* (WBC 8), Nashville 2009, s. 201.

³⁷ Na temat techniki młócenia zastosowanej przez Rut por. O. Borowski, *Agriculture*, s. 63. Rut sama młóci zbierane przez siebie pozostałe po żniwiarzach kłosa bezpośrednio na polu, gdyż sama też musi je potem zanieść do domu. Wielkość jej „urobku” (jedna efa), jak wynika z kontekstu, była większa niż zwykle zbierane pozostałości, gdyż Booz wydał polecenie, aby zostawić więcej kłosów niż tylko te, które przez przypadek pozostały po przejściu żniwiarzy. Na temat różnych propozycji określenia miary wagi przedmiotów sypkich określanej mianem efa por. E. Zenger, *Das Buch Ruth* (ZBK 8), Zürich 1992, s. 58-59; R.B. Chrisholm jr., *A Commentary on Judges and Ruth* (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids 2013, s. 633; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 214.

³⁸ Na temat tego tekstu por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza 13-39* (NKB.ST XXII/2), Częstochowa 2014, s. 513, 522.

³⁹ Por. też J.G. Wilkinson, *The Manners and Customs of Ancient Egyptians*, t. 2, London 1883, s. 421.

⁴⁰ Por. *Kodeks Hammurabiego*, M. Stępień [tłum.], Warszawa 2000, s. 133.

⁴¹ Ozeasz wyraźnie mówi o zaprzęgnięciu młodej jałówki (Sdz 14,18; por. jarzmo jako symbol poddania w Rdz 27,40). W przypadku Jeremiasza czynność wykonywaną przez jałówkę/krowę być może należy tłumaczyć w sensie „rozdeptywać” (tak sugeruje G. Fischer, *Jeremiah 26-52* [HThKAT], Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 576), a nie „młócić” (tak J.R. Lundbom, *Jeremiah 37-52* [AB 21C], New York 2004, s. 385, 387).

⁴² KBL, t. 2, s. 60-61. Izajasz wspomina o zaprzęgu złożonym z koni (Iz 21,7-9; 22,6-7; 31,1; 36,9), stąd użycie alternatywnego słowa, zamiast bardziej popularnego *sūs* (Iz 2,7; 5,28; 30,16; 31,1.3; 43,17). To ostatnie ma ponadto bardziej militarne konotacje (Rdz 50,9; Wj 14; Joz 24,6; 24; 1Sm 13,5; 2Sm 1,6; 8,4; 10,18). Por. W.A.M. Beuken, *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2010, s. 94.

⁴³ W tym wypadku – zdaniem części badaczy – niejasny jest jednak rodzaj zwierzęcia, o którym mowa. Zwykle oddaje się problematyczny wyraz słowem „koziol” (tak T.J. Meek, ANET³, s. 177; R. Broger, TUAT, t. 1/1, s. 74 i w języku polskim M. Stępień, s. 133). G.R. Driver i J.C. Miles (*The Babylonian Laws*, Oxford 1952, s. 469) sugerują jednak, że należy myśleć tu o innym zwierzęciu.

Biblijna hebrajszczyzna określa „sanie młockarskie” słowem *hārûš* (2Sm 24,22; Am 1,3), które wywodzi się od rdzenia *hrš*. Jego podstawowe znaczenie to „ciąć” (Kpł 22,22). Forma nominalna pierwotnie mogła mieć znaczenie przymiotnikowe „ostry”, ale w Biblii spotykamy już tylko znaczenie rzeczownikowe. Leksykografowie sądzą, że jest to rodzime słowo hebrajskie, w odróżnieniu od jego synonimu *môrāg*, będącego prawdopodobnie zapożyczeniem z języka sumeryjskiego. To ostatnie występuje tylko trzy razy (2Sm 24,22 = 1Krn 21,23; Iz 41,15)⁴⁴. Opisywany tymi słowami rodzaj sań używany był w starożytnym Egipcie oraz Izraelu⁴⁵. Nie zachowały się żadne artefakty na ziemiach starożytnego Izraela, więc badacze opisują potencjalny wygląd tego rodzaju sprzętu przez analogię do współcześnie używanych jeszcze w tym regionie urządzeń i poprzez porównania z zachowanymi ich przykładami z innych, ościennych krajów starożytnego Lewantu⁴⁶. Sanie młockarskie miały ciężkie drewniane płozy, były wygładzone z przodu i na górze, ponabijane ostrymi kamieniami i żelazem (por. Am 1,3; Mi 4,13)⁴⁷. Rolnik stawał na nich i poganiał ciągnące je zwierzęta⁴⁸. W Izraelu znano jednak także pewien rodzaj kołowych używanych do młócenia (Iz 28,28: *galgal ‘eglātō*)⁴⁹.

Miejsca wykorzystywane do tego rodzaju prac, to klepiska (*gōren*)⁵⁰, płaskie i dobrze ubite (por. Jr 51,33), oraz systematycznie oczyszczane kawałki ziemi⁵¹, znajdujące się poza obrębem zamieszkałym, ale w dogodnej bliskości. Często sytuowano je na niewielkich wzgórzach, aby zmłócone już zboże wystawić na działanie pustynnego wiatru (arab. *hamsin*; por. Jr 4,11), z pomocą którego wykonywano potem kolejną czynność – wietrzenie ziarna⁵², tj. oddzielanie go od plew (*zrh*; por. Iz 30,24; Jr 4,11; Oz 13,3; Rt 3,2; Syr 5,9; odniesienia metaforycznie por. Prz 20,8; Mt 3,12; Łk 3,17). Do jej wykonania używano

⁴⁴ D.N. Freedman, J.R. Lundbom, *hāraš*, [w:] TDOT, t. 5, Grand Rapids 1986, s. 217.

⁴⁵ Więcej informacji na temat techniki młócenia w Egipcie oraz Izraelu por. J.G. Wilkinson, *The Manners*, t. 2, s. 418-421; O. Borowski, *Agriculture*, s. 57-69.

⁴⁶ M. Weippert, *Dreschen und Worfeln*, [w:] *Biblisches Reallexikon*, K. Galling [red.], Tübingen² 1977, s. 64.

⁴⁷ W obu wskazanych przypadkach odniesienia do „młócenia” są metaforyczne. Na temat tej metaforyki por. R. Kessler, *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 213-214. Obraz sań młockarskich ma w obu przytoczonych tekstach konotacje militarne (młócka jako obraz zniszczenia; por. Ha 3,17; Iz 41,15; H.W. Wolff, *Dodekapropheten 4: Micha* [BK XIV/4], Neukirchen-Vluyn 1982, s. 113-114), a w przypadku Micheasza, także eschatologiczne; por. F. Anderson, D.N. Freedman, *Micah* (AB 24E), New York 2000, s. 457.

⁴⁸ KBL, t. 1, s. 527; M. Weippert, *Dreschen und Worfeln*, s. 63-64 + rys. nr 18.

⁴⁹ O. Borowski, *Agriculture*, s. 65; KBL, t. 1, s. 180-181. Por. także hasło *Narzędzia i urządzenia*, [w:] *Słownik tła Biblii*, J.I. Packer, M.C. Tenney [red.], Warszawa 2007, s. 230.

⁵⁰ KBL, t. 1, s. 192-193.

⁵¹ Por. hasło *Rolnictwo*, [w:] *Słownik tła Biblii*, s. 222-223.

⁵² Por. tamże, s. 223.

narzędzi: specjalnych grabi lub wideł (Iz 30,24; Jr 15,7: *mizreh*)⁵³ i drewnianej szufli (Iz 30,24: *rāḥat*)⁵⁴. W polskich tłumaczeniach dawniej często określano je jako „opałka i siedlaczka”. W okresie młocki i wietrzenia właściciel często osobiście pilnował w nocy swoich plonów (Rt 3,2). Dopiero bowiem po wietrzeniu zboże transportowano do spichlerzy (Mt 3,22).

W Biblii wspomina się, że klepiska znajdowały się blisko bram miejskich (Jr 15,7)⁵⁵. Prawdopodobnie ze względu na tę bliskość i rozmiary miejsca te służyły w czasie wolnym od młocki publicznym zgromadzeniom (1Krl 22,10; 1Krn 18,9). Ich publiczne użycie nie oznaczało, że właścicielem takiego miejsca mogła być prywatna osoba (2Sm 6,6; 24,16.18; 1Krn 21,15.18.28; Jr 51,33; Rt 3,2)⁵⁶. Tradycja o klepisku Arunny (2Sm 24,16-24; por. 1Krn 21,15-28: Ornan), przeznaczonym pod przyszłą świątynię (2Krn 3,1: wzgórze Moria), może sugerować, że mogły mieć one również charakter sakralny (por. 2Sm 6,6; 14,2; Iz 10,28)⁵⁷. Obfite plony były wszak wyrazem Bożego błogosławieństwa (Jl 2,24), a ich brak oznaczał nieprzychylność ze strony Boga (Oz 9,2)⁵⁸. Być może jednak to jedynie rozmiary i położenie blisko, ale poza obrębem zamieszkania, decydowały o takim ich użyciu w niektórych przypadkach (por. rytuał żałobny w Rdz 50,10-11).

2. Pochodzenie przepisu z Pwt 25,4

Postawmy sobie teraz pytanie, o pochodzenie badanego przez nas przepisu. Kodeks Deuteronomistyczny wykazuje, podobnie jak starszy od niego Kodeks Przymierza⁵⁹, wiele podobieństw do innych zbiorów prawnych z Lewantu, zwłaszcza mezopotamskich. Wiele z przepisów zawartych w tego rodzaju „pomnikach” starożytnego prawa może mieć swoje korzenie w tzw. „prawie

⁵³ KBL, t. 1, s. 533.

⁵⁴ KBL, t. 2, s. 266.

⁵⁵ S. Smith, *Threshing Floor at the City Gates*, *Palestine Exploration Quarterly* 78 (1946), s. 5-14. Brama to symbol miasta lub dostępu do kraju (Ne 3,13; Jr 14,2); por. G. Fischer, *Jeremiasz 1-25* (HTHKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 499.

⁵⁶ Nie wyklucza to możliwości, że klepisko mogło być również własnością całej wspólnoty.

⁵⁷ M. Görg, *Tenne*, [w:] *Neues Bibel Lexikon*, B. Lang, M. Görg [red.], t. 3, Düsseldorf 2001, s. 825. Takie konotacje zakładał m.in. G.W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, *Vetus Testamentum* 11 (1961), s. 113-127. Sceptycznie w tej kwestii wypowiada się natomiast W. Fuss, *II Samuel 24*, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” 74 (1964), s. 145-164.

⁵⁸ J.F. Drinkard jr., *Threshing Floor*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, K.D. Sakenfeld [red.], t. 5, Nashville 2009, s. 588-589.

⁵⁹ Na ten temat por. E. Lipiński, *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (SHB 2), Lublin 2009, s. 333-345.

zwyczajowym⁶⁰. W wypadku zbiorów biblijnych, mogą być to zwyczaje sięgające czasów kananejskich. Czy takie korzenie ma również interesujący nas przepis z Pwt 25,4?⁶¹ Krótka, apodyktyczna formuła⁶² przypomina w istocie rodzaj przysłowia, a co za tym idzie, sugeruje mądrościowe korzenie tego przepisu.

E. Nielsen⁶³ próbuje jednak w oparciu o Księgę Powtórzonego Prawa zrekonstruować starożytny „*taboo calendar*”⁶⁴ i porównuje go z kalendarzem z Gezer. Niektórzy komentatorzy w istocie sugerują, że pierwotnie nasz przepis mógł stanowić część tzw. „*farmer’s code of conduct*” (por. Pwt 22,9-10; 24,19-21; 25,4)⁶⁵. W konsekwencji badacz ten sądzi, że korzeni interesującego nas przepisu należy szukać w zwyczajach związanych z praktykami obowiązującymi w dorocznym cyklu prac na roli. Zasada zawarta w Pwt 25,4 – jeśli przyjmujemy tę sugestię – miałyby zatem swoje uzasadnienie w popularnych praktykach społeczności rolniczej. Ta stanowiłaby zarazem odzwierciedlenie „etycznej” tradycji mądrościowej (por. Prz 12,10)⁶⁶, która człowiekowi sprawiedliwemu przypisywała poczucie odpowiedzialności za innych, w tym także za zwierzęta⁶⁷. Treścią tej zasady i jej podstawowym celem byłyby zatem zakaz „dokuczania” zwierzętom, czy wręcz znęcania się nad nimi⁶⁸, zwłaszcza jeśli wykonują one ciężką pracę na rzecz człowieka. Widzące przed sobą pokarm

⁶⁰ E. Lipiński, *Prawo*, s. 331-332. G. von Rad (*Deuteronomy*, s. 171) pisze tu o „uczuciu miłości wobec zwierząt” mającym swoje prawdopodobne *Sitz im Leben* w starożytnym etosie plemiennym.

⁶¹ Renata Jasnos ([w:] *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011, s. 348) do takich pozostałości prawa zwyczajowego w Księdze Powtórzonego Prawa oprócz Pwt 25,4 zalicza także Pwt 14,3.21; 19,14.21; 23,25-26; 24,6.

⁶² Tamże, s. 268.

⁶³ *You shall Not Muzzle an Ox While It is Treading Out the Corn. Dt 25,4* (1975), [w:] *Law, History and Tradition*, E. Nielsen [red.], Copenhagen 1983, s. 94-105.

⁶⁴ Tamże, s. 104.

⁶⁵ R.D. Nelson, *Deuteronomy*, s. 297.

⁶⁶ Por. cytowany już E. Nielsen, *You shall*, s. 94-105.

⁶⁷ M. Saebø, *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen 2012, s. 160. Przysłowie oparte jest być może na zasadzie od *minors ad maiores*. Ktoś, kto troszczy się o stworzenie o niższym statusie, będzie umiał troszczyć się także o innych ludzi; por. B. Gemser, *Sprüche Salomos* (HAT 16), Tübingen 1963, s. 58; B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapter 1-15* (NICOT), Grand Rapids 2004, s. 526. Zasada mądrościowa w nim wyrażona może mieć też na uwadze zarówno respekt wobec właściwego porządku w naturze, jak i wyrażać praktyczne konsekwencje takiego zachowania wobec zwierząt (Prz 27,23-27); por. M. Fox, *Proverbs 10-31* (AB 18B), New Haven, London 2009, s. 551. Dyskusyjne jest w tym przysłowiu rozumienie słowa *nepes* odniesionego do zwierząt (tamże 551-552). Zwrot „znać *nepes*” swoich zwierząt można rozumieć zarówno w sensie „wiedzieć, co czują” (por. Wj 23,9), jak i „znać ich potrzeby pokarmowe” (za tym ostatnim rozumieniem opowiada się m.in. R.J. Clifford, *Proverbs* [OTL], Louisville 1999, s. 131). Kontekst w każdym razie wskazuje na to, że chodzi o troskę o zwierzęta.

⁶⁸ G. Lisowski, *Dtn 25:4*, s. 150-151.

zwierzę, w naturalnym odruchu schyla głowę, aby go spożyć. Zabranianie mu tego jest zatem nie tylko stawianiem przeszkód temu, co naturalne, ale i wyrazem chciwości rolnika, który odmawia należnego zwierzęciu pokarmu. Pracującemu zwierzęciu w pełni należy się to, co człowiekowi wykonującemu te same lub podobne czynności (por. Pwt 23,25).

Kolejne pytanie, które należy sobie zadać, brzmi jednak następująco: czy w swoim pierwotnym znaczeniu zasada ta miała charakter ogólny i wyrażała jakieś daleko posunięte „humanistyczne” nastawienie do zwierząt w ogóle? Zdaniem części badaczy – nie! Ograniczała się wyłącznie to tej jednej konkretnej sytuacji wskazanej przez prawodawcę⁶⁹. Prawodawstwo deuteronomistyczne tym różni się zasadniczo od późniejszych regulacji kapłańskich, że „desakralizuje” sporą część zasad, które w swej pierwotnej formie mogły mieć jednak u podstaw jakieś „sakralne” konotacje (por. np. Wj 21,6 i Pwt 15,17: miejsce przekłuwania ucha u niewolnika za długi, który wyraża chęć pozostania na służbie)⁷⁰. W istocie przyjęty dziś konsensus naukowy opiera się na przekonaniu, że Kodeks Deuteronomistyczny (Pwt 12-26) z późnego okresu przed wygnaniem babilońskim (druga połowa VII w. przed Chrystusem) stanowi rewizję wcześniejszego (VIII w. przed Chrystusem) Kodeksu Przymierza (Wj 20-23). Bardziej jednak niż o zmianę przepisów, kolejnemu prawodawcy chodzi o uzupełnienie poprzedniego zbioru praw⁷¹ i jego uaktualnienie. Nie zmienia to jednak faktu, że dopiero w Kodeksie Deuteronomistycznym odnajdujemy takie sformułowanie prawne przepisów związanych ze stosunkiem do zwierząt, które pozwala nam sądzić, że to dopiero w tym deuteronomistycznym środowisku teologicznym nastąpiła istotna zmiana w sposobie patrzenia na sposób traktowania zwierząt. Tym należy zatem tłumaczyć fakt, że choć w starszym Kodeksie Przymierza „wół” był już obiektem zainteresowań ze strony prawodawców (por. Wj 21,28-32.35-36), to dopiero Deuteronomista obejmuje wykorzystywane w pracy rolniczej zwierzę opieką prawną ze względu na nie same, a nie ze względu na interesy właściciela.

Badacze podzielają pogląd, że prawodawcy deuteronomistyczni mieli na uwadze budowę nowej, „braterskiej” społeczności Izraela⁷². Z tematem jedności narodowej i braterstwa wszystkich Izraelitów nierozdzielnie łączy się w ich refleksji teologicznej stosunek do Ziemi Obiecanej⁷³. Nigdy nie jest ona

⁶⁹ F. Crüsemann, *The Torah*, s. 264.

⁷⁰ Por. M. Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VT.S C), Leiden-Boston 2004, s. 86. Odnośnie przytoczonego przykładu por. J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 87.

⁷¹ Por. E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2012, s. 235-236.

⁷² J.G. McConville, *Deuteronomy, Book of*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, T.D. Alexander, D.W. Baker [red.], Leicester 2003, s. 187-189.

⁷³ C.J.H. Wright, *God's People In God's Land*, Grand Rapids 1990.

traktowana jako czyjokolwiek własność. Jej jedynym właścicielem jest sam tylko Jhwh – Bóg, który zawarł z Izraelem swoje przymierze. Jego relację z tą ziemią opisuje precyzyjnie Pwt 11,10-12. „To ziemia, którą stale nawiedza Jahwe, wasz Bóg, na której spoczywają oczy Jahwe, Boga waszego, od początku roku, aż do końca” (w. 12). Jahwe jakkolwiek opisany jest tu w roli przyczyny sprawczej, decydującej o płodności ziemi, to nie ma On jednocześnie żadnego mitologicznego z nią związku na wzór Baala. Nawiedza ją okazjonalnie i oddziałuje poprzez swój udział w procesach hydrologicznych, klimatycznych czy topograficznych⁷⁴. Swój udział w dobrach, które daje Ziemia Obiecana, powinny mieć także grupy społeczne pozbawione, czy to z racji urzędu (lewici por. Pwt 18,7), czy to z racji ubóstwa, bezpośredniego dostępu do nich (Pwt 14,28-29). Deuteronomista wyraźnie akcentuje „humanitaryzm” i potrzebę troski o niższe klasy społeczne (Pwt 12,12.18-19; 14,28-29; 15,1-18; 16,11.14; 20,5-8; 22,1-10; 23,16-26; 24,6.10-22; 25,1-4). Trudno zatem dziwić się temu, że prawo do korzystania z dóbr Ziemi Obiecanej rozciąga również na zwierzęta, mające swój udział w uzyskiwaniu z niej plonów.

3. Czy możliwa jest alternatywna interpretacja?

Calum M. Carmichael⁷⁵ zaproponował kiedyś, aby interesującego nas przepisu prawnego nie interpretować dosłownie, lecz symbolicznie. Identyfikując „wołu” jako symbol Izraelity, zasugerował, że prawo to w istocie zakazuje odmowy Izraelicie należnej mu części pola. Wraz z takim jego rozumieniem, zastawił ten przepis z zasadami lewiratu, o których mowa jest w następnych wierszach (Pwt 25,5-10). Całość uznał za przepisy dotyczące sytuacji rodzinnej, kiedy mężczyzna umiera bezpotomnie i nie ma kto po nim odziedziczyć ziemi. Jeszcze inna propozycja tego samego badacza sugeruje, że „młócić” może w istocie oznaczać również relację seksualną. Tę ostatnią koncepcję podjął potem i zreinterpretował w nowy sposób John T. Noonan⁷⁶. Jego zdaniem zasada z Pwt 25,4 oznacza, że „Izraelita nie powinien zapobiegać poczęciu (dziecka)”. W konsekwencji cały przepis byłby prawnym uregulowaniem mającym na uwadze sytuację związaną z zachowaniem Onana (por. Rdz 38,8-9).

Obie propozycje zdaniem większości komentatorów, którzy je odnotowują, są jednak wysoce spekulatywne. Fakt, że w dosłownym rozumieniu, przepis

⁷⁴ R.D. Nelson, *Deuteronomy*, s. 138-139; T. Veijola, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17* (ATD 8,1), Göttingen 2004, s. 249.

⁷⁵ *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca 1974, s. 238-240; tenże, „*Treashing*” in the *Book of Rut*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*” 92 (1980), s. 248-266.

⁷⁶ *The Muzzled Ox*, „*Jewish Quarterly Review*” 70 (1979-1980), s. 172-175.

ten wydaje się nie pasować do kontekstu, należy tłumaczyć tym, że stanowi on część mieszanego zbioru różnych praw⁷⁷. Z drugiej strony zawsze można łączyć go również z szerszym kontekstem, tj. z innymi zasadami mającymi na uwadze protekcję podstawowych struktur życia (por. Prz 14,21b; 20,5-7.19-20; 22,6-7 → Prz 14,4)⁷⁸.

Pewną dyskusję budzi wreszcie także Pawłowe odniesienie to tego przepisu z 1Kor 9,9-10 (por. 1Tm 5,17-18)⁷⁹. Apostoł bowiem, traktując cały przepis metaforycznie, aplikuje go do głoszących Ewangelię, wskazując na jego podstawie, że z tego powodu godni są należnej im zapłaty. Część badaczy sądzi, że Apostoł odrzuca w ten sposób dosłowną interpretację Pwt 25,4, uznając, iż Pismo nie może zajmować się czymś tak „trywialnym”, jak kwestia zawiązywania pyska młóćącemu wołu. Metaforyczne zastosowanie nie musi jednak oznaczać tego, że nie akceptuje on także dosłownego znaczenia. Nie powtarza on po prostu tego, co już jest zadekretowane w Prawie i dotyczy już w swoim pierwotnym kontekście biblijnym różnych aktów okrucieństwa wobec zwierząt. Teraz więc jedynie wykorzystuje cytowany przepis w dogodnym dla siebie momencie i nadaje mu szersze, przenośne znaczenie. W oryginalnym kontekście podkreślało ono, że Bóg troszczy się o zwierzęta, tak samo jak o ludzi i stosunek człowieka do zwierząt jest symptomem zapowiadającym jego stosunek do drugiego człowieka. Paweł przekierowuje teraz ten przepis na nową „ludzką” sytuację, poszerzając tym samym jego wydzźwięk⁸⁰.

Wnioski

Analiza przepisu prawnego z Pwt 25,4 oraz jego kontekstu wskazuje, że mamy tu do czynienia z chronologicznie pierwszym uregulowaniem prawnym, mającym na uwadze „humanitarne” traktowanie zwierząt. Jego korzeni szukać należy jednak w tradycji mądrościowej (Prz 12,10) i praktycznych zasadach etycznych obowiązujących w lokalnych rolniczych społecznościach starożytnego Izraela. Wynikały one z poczucia więzi z naturą i świadomości, że stanowi jej integralną część. Nie bez wpływu na taki pozytywny sposób myślenia o sposobie traktowania innych żywych stworzeń miała też w czasach funkcjonowania tzw. „szkoły deuteronomistycznej”, pogłębiona refleksja nad istotą przymierza i oraz koncepcją Ziemi Obiecanej. Jako przynależna wyłącznie Temu,

⁷⁷ J.R. Lundbom, *Deuteronomy*, s. 702

⁷⁸ R.D. Nelson, *Deuteronomy*, s. 207.

⁷⁹ N.C. Kaiser, *The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9,8-10*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 21 (1978), s. 3-18.

⁸⁰ Por. dyskusję ujętą przez C.S. Rodd, *Glimpses*, s. 218.

od którego zależą osiągnięte z niej plony, miała być traktowana jako źródło pożywienia dla wszystkich Izraelitów, także tych pozbawionych bezpośredniego dostępu do jej dóbr. Zasada ta, jak się wydaje, rozciągnięta została także na inne stworzenia, które miały swój udział w pracy rolniczej.

Streszczenie

Przedmiotem analizy podjętej w artykule jest Pwt 25,4. Kontekst literacki i społeczno-kulturowy, jak również chronologia tekstów biblijnych wskazują, że jest to jedno z pierwszych, a nawet w ogóle pierwsze biblijne prawo, mające na uwadze „humanitarny” stosunek do zwierząt. Jego korzeni należy szukać w tradycji mądrościowej starożytnego Izraela (Prz 12,10), naturalnym poczuciu więzi z naturą panujących w społeczności rolniczej oraz w specyfice teologii deuteronomistycznej.

SŁOWA KLUCZOWE: wół, zwierzęta, prawo, „humanitarne” podejście do zwierząt

Abstract

„Thou dost not muzzle an ox in its threshing” (Deuteronomy 25:4). The law of ancient Israel in protection of the right attitude of a human being towards animals?

The subject of analysis undertaken in the article is Deuteronomy 25:4. The literary, social and cultural context as well as chronology of biblical texts indicate that it is one of the first or even the first biblical law taking into consideration a „humanitarian” approach towards animals. Its roots must be sought in the wisdom tradition of ancient Israel (Proverbs 12:10), the natural feeling of a bond with nature common in the agricultural society as well as the specificity of Deuteronomistic theology.

KEYWORDS: ox, animals, law, „humanitarian” treatment of animals

Bibliografia

- Ahlström G.W., *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, „Vetus Testamentum” 11 (1961), s. 113-127.
- Anderson F., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E), New York 2000.
- Beuken W.A.M., *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2010.
- Blum E., *The Decalogue and the Composition History of the Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch* (FAT 78), Th.B. Dozeman i in. [red.], Tübingen 2011, s. 289-301.
- Borowski O., *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake 1987.
- Brik G., *The Bible as Reflected in the Temple Scroll*, „Shnaton” 4 (1980), s. 182-225 (po hebrajsku) = *Issues in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Tel Aviv 1994, s. 172-221.
- Broger R., *Der Codex Hammurapi*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, t. I/1: *Rechtsbücher*, O. Kaiser [red.], Gütersloh 1982, s. 39-80.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza 13-39* (NKB.ST XXII/2), Częstochowa 2014.
- Butler T., *Judges* (WBC 8), Nashville 2009.
- Carmichael C.M., *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca 1974.
- Carmichael C.M., „*Treashing*” in the Book of *Rut*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 92 (1980), s. 248-266.
- Chrisholm R.B. jr., *A Commentary on Judges and Ruth* (Kregel Exegetical Library), Cambridge 2013.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 21,10-34,12* (WBC 6b), Nashville 2002.
- Clifford R.J., *Proverbs* (OTL), Louisville 1999.
- Crüsemann F., *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburg 1996.
- Dalman G., *Arbeit und Sitte in Palästine*, t. 3, Berlin 1933 (reprint Berlin 1987).
- Drinkard J.F.jr., *Threshing Floor*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, K.D. Sakenfeld [red.], t. 5, Nashville 2009, s. 588-589.
- Driver G.R., Miles J.C., *The Babylonian Laws*, Oxford 1952.
- Fischer G., *Jeremiah 1-25* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Fischer G., *Jeremiah 26-52* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Fox M., *Proverbs 10-31* (AB 18B), New Haven-London 2009.
- Freedman D.N., Lundbom J.R., *hāraś*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, G.J. Botterweck i in. [red.], Cambridge 1986, s. 216-220.
- Fuss W., *II Samuel 24*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 74 (1964), s. 145-164.
- Gemser B., *Sprüche Salomos* (HAT 16), Tübingen 1963.
- Gesenius. hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 6, Berlin-Heidelberg¹⁸2010.
- Görg M., *Tenne*, [w:] *Neues Bibel Lexikon*, B. Lang, M. Görg [red.], t. 3, Düsseldorf 2001, s. 825.
- Goldingay J., *Old Testament Theology*, t. 3; *Israel's Life*, Downers Grove 2009.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Cambridge 2011.
- Jasnos R., *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011.

- Kaiser N.C., *The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9,8-10*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 21 (1978) s. 3-18.
- Keel O., *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Licht einen alt-orientalischen Bildmotives* (OBO 33), Göttingen 1980.
- Kessler R., *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999.
- Kodeks Hammurabiego*, M. Stepień [tłum.], Warszawa 2000.
- Köhler L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen ⁴1966.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J. [red.], *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, Warszawa 2001.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB 4), Kielce 2002.
- Lemański J., *Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej*, [w:] *Scripturae Lumen*, t. 6: *Bóg Stwórca*, A. Paciorek [red.], Tarnów 2014, s. 13-42.
- Lipiński E., *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (SHB 2), Lublin 2009.
- Lisowski G., *Dtn 25,4. Du sollst dem Rind bei seinem Dreschen nicht das Mund verbinden*, [w:] *Das ferne und nahe Wort* (BZAW 105). Fs L. Rost, F. Mass [red.], Berlin 1967, s. 144-152.
- Lundbom J.R., *Jeremiah 37-52* (AB 21C), New York 2004.
- Lundbom J.R., *Deuteronomy. A Commentary*, Cambridge 2013.
- McConville J.G., *Deuteronomy, Book of*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, T.D. Alexander, D.W. Baker [red.], Leicester 2003, s. 182-193.
- Meek T.J., *The Code of Hammurabi*, [w:] *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J.B. Prichard [red.], Princeton ³1969, s. 163-180.
- Merrill E.H., *Deuteronomy* (NAC 4), Nashville 1994.
- Milgrom J., *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991.
- Nelson R.D., *Deuteronomy* (OTL), Louisville-London 2002.
- Nielsen E., *You shall Not Muzzle an Ox While It is Treading Out the Corn. Dt 25,4* (1975), w: *Law, History and Tradition*, E. Nielsen [red.], Copenhagen 1983, 94-105.
- Nielsen E., *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995.
- Noonan T., *The Muzzled Ox*, „Jewish Quarterly Review” 70 (1979-1980), s. 172-175.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1-4,43* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2012.
- Packer J.I., Tenney M.C. [red.], *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007.
- Paganini S., *Deuteronomio (I libri biblici. Primo Testamento)*, Milano 2011.
- Philips A., *Animals and Torah*, [w:] *Essays on Biblical Law* (JSOT.S 344), A. Philips [red.], Sheffield 2002, s. 127-138.
- Preus H.D., *Theologie des Alten Testaments*, t. 2: *Israels Weg mit Jhwh*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.
- Rad G. von, *Deuteronomio*, Brescia 1979 (oryg. niem. Göttingen 1964).
- Regenstein L.G., *Replenish the Earth: A History of Organized Religion's Treatment of Animals and Nature – Including the Bible's Message of Conservation and Kindness to Animals*, SCM Press 1991.

- Rodd C.S., *Glimpses of A Strange Land. Studies in the Old Testament Ethics*, Edinburgh 2001.
- Rofé A., *Deuteronomy. Issues and Interpretation* (OTS), London-New York 2002.
- Saebø M., *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen 2012.
- Smith S. *Threshing Floor at the City Gates*, „Palestine Exploration Quarterly” 78 (1946), s. 5-14.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004.
- Veijola T., *Das 5. Buch Mose Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17* (ATD 8,1), Göttingen 2004.
- Waltke B.K., *The Book of Proverbs. Chapter 1-15* (NICOT), Cambridge 2004.
- Weinfeld M., *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VT.S C), Leiden-Boston 2004.
- Weippert M., *Dreschen und Worfeln*, [w:] *Biblisches Reallexikon*, K. Galling [red.], Tübingen 2, 1977, s. 63-64.
- Wilkinson J.G., *The Manners and Customs of Ancient Egyptians*, t. 2, London 1883.
- Wolff H.W., *Dodekapropheten 4: Micha* [BK XIV/4], Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wright C.J.H., *God's People In God's Land*, Cambridge 1990.
- Yadin Y., *The Temple Scroll*, t. 1-3, Jerusalem 1983.
- Zenger E., *Das Buch Ruth* (ZBK 8), Zürich 1992.
- Zobel H.J., šôr, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, G.J. Botterweck in. [red.], Cambridge 2004, 546-552.