

Janusz Lemański<sup>1</sup>  
*Szczecin*

## Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuaży?

Do postawienia tego pytania skłania najpierw medialna aktywność niektórych „liderów” ruchów charyzmatycznych, którzy w dość radykalny, a niekoniernie racjonalny i uzasadniony sposób formułują tezę o biblijnym zakazie czynienia tatuaży, podbudowując ją błędnym rozumieniem tekstów biblijnych. Druga przyczyna to niewątpliwie panująca dziś kulturowa moda na wykonywanie tego rodzaju „ozdób” na ciele, która skłania do refleksji nad tym zagadnieniem. Pierwsze, co uderza, gdy postawi się zawarte w tytule pytanie o tatuaż, to brak w zasadzie osobnych haseł „tatuaż/e” we wszystkich niemal słownikach biblijnych i teologicznych. Jednym z nielicznych wyjątków jest krótkie, dwuzdaniowe hasło w *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*<sup>2</sup> i nieco bardziej rozbudowane opracowanie w *Encyklopedii Katolickiej*<sup>3</sup>. W obu tekstach znajdujemy odwołanie do tekstów biblijnych (Kpł 19,28; w drugim z nich także do Pwt 14,1), które uzasadniają tezę o biblijnym zakazie wykonywania tatuaży. Problem leży jednak w tym, że w obu tych testach (dołączyć tu należy również Kpł 21,5) chodzi raczej o nacinanie skóry, a nie o jej tatuowanie; samo hebrajskie słowo *qa'āqa* (użyte tylko raz w Kpł 19,28) nie oznacza wprost „tatuażu” lecz – mimo niepewnej etymologii – właśnie jakiś rodzaj nacięcia lub rany zadanej sobie na ciele, a kontekst wszystkich trzech wypowiedzi wskazuje, że chodzi o praktyki związane z żałobą po zmarłych. Co istotne jednak, to fakt, że zakaz pojawia się w wyłącznie w tych trzech tekstach klasyfikowanych jako powygnaniowe. Z wielu innych, chronologicznie wcześniejszych, można jednak wnioskować, że do wygnana babilońskiego, nacinanie sobie skóry było w pełni legalnym i powszechnie praktykowanym elementem takich rytuałów żałobnych w Izraelu. W konsekwencji w egzegezie pojawiło się pytanie o przyczyny, dla których zakaz ów został sformułowany i o jego konsekwencje<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Janusz Lemański – ks. prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: janusz.lemański@usz.edu.pl.

<sup>2</sup> Hasło *tattoo*, [w:] NIDB, t. 5, Nashville: Abingdon Press 2009, s. 476.

<sup>3</sup> S. Wargacki, *Tatuaż*, [w:] EK, t. 19, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL JPPII, s. 552-553.

<sup>4</sup> B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead* (FAT 11), Tübingen: Mohr Siebeck 1994, s. 66-178.

W niniejszym artykule chcę najpierw przeanalizować samą treść wspomnianego przepisu, tak, aby prawidłowo odczytać czego i dlaczego się w nim w istocie zakazuje. Potem syntetycznie spróbuję przyjrzeć się dyskusji i pojawiającym w niej propozycjom zrozumienia przyczyn sformułowania tego zakazu. Wydaje się, że tego rodzaju opracowanie jest potrzebne w polskiej literaturze biblijnej, gdyż nawet w najnowszych komentarzach polskojęzycznych widoczne jest dość ogólne potraktowanie tego zagadnienia<sup>5</sup>.

## 1. Kto i czego zakazuje w Kpł 19,28; 21,5; Pwt 14,1?

Jak już zostało wspomniane, to jedyne trzy teksty, w których pojawia się zakaz odnoszony czasem do tatuaży. Nie trudno zauważyć, że przynależą one do konkretnych środowisk teologicznych. Pierwsze dwa to część tzw. Kodeksu Świętości (dalej H), a ostatni, to część Kodeksu Deuteronomistycznego (dalej D). Spora część, o ile nie większość badaczy uważa pierwsze z tych środowisk za kolejny etap w rozwoju tzw. szkoły kapłańskiej (dalej P). To, co wyróżnia myśl teologiczną tego środowiska, to idea świętości rozciągniętej na cały naród. W tym kontekście należy zatem rozpatrywać oba pierwsze zakazy. Tekst z Pwt 14, choć stanowi część wspomnianego korpusu deuteronomistycznego, to uważany jest również za powygnaniowy dodatek do oryginalnego tekstu. W nim także dominuje idea świętości narodu wybranego (Pwt 14,2.21). W stosunku do H, Izrael postrzegany jest tu jednak nie tyle jako powołany do uświęcania, ile jako już święty przez sam fakt wybrania go przez Boga.

Z badań przeprowadzonych na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat wynika, że początki zakazu wiążą się z troską o zachowanie rytualnej czystości przez kapłanów (Kpł 21,5). Dopiero później zakaz ten został rozciągnięty także na wszystkich innych członków społeczności Izraela. W związku z taką chronologią do dyskusji nad tymi trzema tekstami włączyć można jeszcze jeden (proto) kapłański tekst z Ez 44,20, w którym część badaczy widzi początki ograniczeń w praktykach żałobnych, których częścią stanie się potem także zakaz nacinania skóry<sup>6</sup>. Czytamy w nim co następuje: „Swoich głów nie będą

<sup>5</sup> Myślę tu przede wszystkim o komentarzu A. Tronina, *Księga Kapłańska* (NKB.ST III), Częstochowa: św. Paweł 2006, s. 290. 312. Autor tego komentarza, wybitny polski biblista, wyraźnie opowiada się tu za jedną z hipotez na temat przyczyn sformułowania tego zakazu (naśladowanie praktyk pogańskich) i jednoznacznie sugeruje, że chodzi o tatuaże, choć nawet odniesienia z tekstów ugaryckich, których jest cenionym znawcą i tłumaczem, sugerują, że chodzi o nacinanie się lub ranienie, a nie tatuowanie w ścisłym tego słowa znaczeniu (por. EK, t. 19, s. 552: „trwały rysunek lub napis na ciele człowieka, powstały dzięki wprowadzeniu barwnika pod nakłutą igłą lub naciętą skórę”).

<sup>6</sup> Tak m.in. J. Milgrom, *Leviticus 17-22* (AB 3A), New York: Doubleday 2000, s. 1690.

golić (*glh*) i długich włosów nie zapuszczą (dosł. pozwolić, by spadały luźno). Strzyc je będą starannie (lub: normalnie)”. W tych przepisach związanych z dopuszczaniem do służby kapłańskiej można widzieć inspirację do bardziej precyzyjnych ograniczeń zawartych w Lb 21,5.10 (tu dochodzą także włosy na czole lub bokobrody). Mniej prawdopodobne jest – moim zdaniem – aby było odwrotnie<sup>7</sup>. Sam prorok nie podaje tu żadnych racji dla tych wskazań, a kontekst (inaczej niż w Kpł 19,28; 21,5.10) niczego nie sugeruje. Badacze sądzą jednak, że być może w tle obecnego wskazania dla kapłanów stały powiązania zakazanych praktyk z rytuałami żałobnymi (Hi 1,20; Jr 7,29; Mi 1,6; por. też użycie słowa *pera* – „luźne włosy” w takim kontekście: Kpł 10,6; 21,10), których mają się oni wystrzegać służąc przy ołtarzu. Inna sugestia jest taka, że chodziło o praktyki związane z kultem zmarłych<sup>8</sup>. W kontekście nic jednak nie sugeruje, że taki kult prorok ma na uwadze. Natomiast jeśli w istocie myśli on tu o praktyce żałobnej<sup>9</sup>, którą przemienia w ogólny zakaz dotyczący (samych tylko!) kapłanów, to być może rzeczywistym powodem takiego sformułowania jest uznanie „nietypowych fryzur” kreowanych w rytuałach żałobnych za pewien rodzaj deformacji ludzkiego ciała (por. Kpł 10,6; 19,27). Skoro brak skaz to fundamentalny wymóg stawiany wobec składanych w ofierze zwierząt, to tym bardziej musiał on dotyczyć samych kapłanów składających te ofiary (por. Kpł 21,16-23)<sup>10</sup>. Włosy miały wszak w starożytnym Izraelu pewne rytualne znaczenie (Kpł 14,8-9; Lb 6,5; Iz 22,12; Ez 5,1-2; Am 8,10; Mi 1,16), świadczyły o godności ich właściciela (2Sm 14,26) i jego życiowej sile (Sdz 16,13.17-21).

<sup>7</sup> Tak uważa na przykład Daniel I. Block (*The Book of Ezekiel. Chapters 25-48* [NICOT], Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans 1998, s. 641: „This requirement is obviously inspired by Lev 21,5.10...”). Podobnie L.C. Allen, *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas: Word Books 1990, s. 263. Karl-Friedrich Pohlmann (*Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20-48* [ATD 22,2], Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001, s. 594) pisze odnośnie Ez 44,17-31: „...bei 44,17-31 um eine sukzessive angewachsene Grösse handelt” i nieco dalej (595), „Ab V. 20 haben die Anweisungen z.T. sehr enge Parallelen in den Bestimmungen von H und von P”. Odnośnie w. 20 wskazuje w przypisie Kpł 21,5 (kapłan) i Kpł 20,10 (arcykapłan).

<sup>8</sup> Tak sugeruje m.in. W. Zimmerli, *Ezechiel 25-48* (BK XIII.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979, s. 1134, choć odnotowuje też propozycje, by widzieć tu zakaz praktykowania przez kapłanów ślubów nazireatu (Lb 6,5; Sdz 5,2). Za kultem zmarłych stojącym w tle zakazu obcinania włosów i samookaleczania się opowiada się potem także B.A. Levine, *Leviticus. JP-STC*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1989, s. 143; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1690-1691.1796.1801-1803 (por. Kpł 19,31; 20,6.27) i z pewną dozą ostrożności także Th. Hieke, *Leviticus 16-27* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2014, s. 823.

<sup>9</sup> Por. 2Sm 19,25; Ez 24,17.22; Mi 3,7; Hi 1,20; Iz 15,2; Jr 41,5; Ezd 9,3; G. Hentschel, *Haar*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, Zürich, Düsseldorf: Benziger 1995, s. 1.

<sup>10</sup> D.I. Block, *Ezekiel*, s. 641. Podobnie S.M. Olyan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimension*, Oxford: University Press 2004, s. 117. Ten ostatni zwraca uwagę, że motywacja w obu przypadkach jest podobna: nie bezcześcić świętości; por. Kpł 21,4.6.23.

## 2. Kwestia rytualnej czystości kapłanów (Kpł 21,5)

Tym razem nie ma wątpliwości, że chodzi o praktyki żałobne odprawiane po zmarłych (Kpł 21,1-4; por. Pwt 14,1; Ez 24,16-17), które mogą stać się powodem zaciągnięcia rytualnej nieczystości i uniemożliwić kapłanowi udział w kulce. Liczba mnoga oznacza, że zakaz dotyczy wszystkich kapłanów. Zwykły kapłan może jednak uczestniczyć w żałobie tylko w przypadku śmierci najbliższych krewnych. Natomiast arcykapłan nie może czynić żałoby nawet po ojcu i matce (Kpł 21,10-11). Zakazane zwyczaje, o których mowa, to strzyżenie sobie głowy do gołej skóry, obcinanie krańców brody i nacinanie swego ciała<sup>11</sup>. Chodzi niewątpliwie o zwyczaj szeroko praktykowane nie tylko w obcych kulturach<sup>12</sup>, ale i w samym Izraelu. W jednym z ugaryckich tekstów znajdujemy wymowny i często przytaczany przez egzegetów przykład o żałobie podjętej przez najwyższego boga panteonu – Ela po śmierci jego syna Baala. Wiele z opisanych tu praktyk znane było również Izraelitom, jak wskazują paralelne teksty biblijne:

Uśmiercony najpotężniejszy Baal,  
Zgładzon księżę, władca ziemi.  
Wobec tego – dobroduszny, El serdeczny,  
zstąpił z tronu – usiadł na podnóżku (Iz 47,1; Jon 3,6);  
a z podnóżka – na ziemi (Ez 26,16).  
Wysypał popioły żalości na głowę swą,  
Proch tarzających się na czerep swój (Ez 27,30),  
(za) szatę przybrał przepasanie lędźwi (Am 8,10).  
Skórę kamieniem skrobał (Wj 4,25; Joz 5,2-3),  
Krzemieniem niby ostrzem  
Kaleczył policzki i podbródek.  
Rozorał kości ramion swych (Jr 48,37),  
Bronował jak ogród pierś swą,  
Jak dolinę rozorał plecy swe.  
Podniósł głos swój i krzyknął:  
„Baal uśmiercon! Cóż ludu?  
Syn Dagona! Cóż rzeszo?  
Za Baalem wstąpię w ziemię”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> H zatem wyraźnie poszerza Ez 44,20 (tylko zakaz obcinania włosów) o zakaz nacinania sobie skóry. Na temat relacji pomiędzy Księgą Ezechiela i H por. W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24* (BK XIII.1), Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1979, s. 70-79.

<sup>12</sup> Odniesienia przed odkryciem Ugarit przywołuje S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburg: T&T Clark 1895, s. 156; Paralele ugaryckie w formie dobrej syntezy podaje P.C. Crige, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans 1976, s. 229-230.

<sup>13</sup> Przytaczam je za J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1693. Milgrom cytuje tłumaczenie za ANET<sup>3</sup>, s. 139 (CTA 5 VI: 10-23; por. 19 IV: 173, 184; Th. Hieke, *Leviticus 16-27*, s. 748) powiela to

Podobne praktyki powtarza zaraz potem także bogini Anat<sup>14</sup>. O nacinaniu skóry przez pogańskich proroków ku czci Baala wspomina się również w 1Krl 18,28.

Jak pokazuje wiedza religioznawcza, praktyki żałobne skupiały się wokół następujących kwestii: strach przed zmarłymi/ich duchami, troska o zmarłych i ich los po śmierci, cierpienie z powodu odejścia bliskich osób, chęć spojrzenia dzięki zmarłym w przyszłość<sup>15</sup>. Tym razem kwestia dotyczy jednak wyłącznie kapłanów. W Kpł 19,28 zaś wszystkich Izraelitów, ale powody są tu i tam bez wątpienia takie same: zachowanie statusu rytualnej czystości pozwalającego na pozostawanie w bliskości Boga i uświęcanie przez Niego. Nie stanowi ich raczej domniemany kult zmarłych<sup>16</sup>. Chodzi bardziej o jakiś aspekt wynikający z niektórych praktyk żałobnych, które sprzeciwiają się koncepcji świętości przed Bogiem.

Czego zatem w istocie tekst biblijny zakazuje w czasach, kiedy go napisa-no? W obecnym kontekście chodzi niewątpliwie o samych kapłanów i – jak wspomnieliśmy – praktyki żałobne, które uniemożliwiłyby im służbę przed Bogiem. Rodzi się jednak uzasadnione pytanie z jakiego powodu pojawił się teraz zakaz tylko dwóch spośród całej gamy takich praktyk, które w tekstach datowanych jako przedwygnaniowe stanowiły część rytuału żałobnego?<sup>17</sup> Teza, że chodzi o odrzucenie zwyczajów pogańskich<sup>18</sup> jest mało przekonująca, bo chodzi wyłącznie o dwie (strzyżenie/golenie i nacinanie) praktyki z całego bogatego repertuaru zachowań. Czemu zatem inne są dozwolone? Izraelici mogą wszakże nadal zanosić lamentacje (Rdz 50,1-3), rwać ubrania (Rdz 37,34), sypać proch/popiół na głowę i nosić wór żałobny (2Sm 3,31; Ps 35,13; 69,12; Joz 7,6), układać eulogie ku czci zmarłych (2Sm 1,17-27). Jak się wydaje, nie mogą natomiast praktykować dalej tych rzeczy, które przypominają rodzaj manipulacji dokonywanych na ciele.

Można przy takim założeniu łatwo zrozumieć zakaz nacinania skóry. Krew oznacza nie tylko nośnik życia, ale wręcz jest z nim utożsamiana (Kpł

---

w oparciu o TUAT, t. 3, s. 1103, 1185; KTU 1.5 VI; 1.6 I. Polskie tłumaczenie podaje za Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków, Mogilany: The Enigma Press 2008, s. 205.

<sup>14</sup> Ł. Tobała, *Cykl Baala*, s. 207.

<sup>15</sup> E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993, s. 253.

<sup>16</sup> Tak m.in. wspomniany już J. Milgrom (*Leviticus 17-22*, s. 1802), który pisze zarazem sporo o samym kulcie tego rodzaju (*Leviticus 17-22*, 1772, s. 1785).

<sup>17</sup> Zwrócił na to uwagę B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, s. 166-178 oraz C. Carmichael, *The Spirit of Biblical Law*, Athens: University of Georgia Press 1996, s. 129-130. Por. Mi 1,16; Oz 7,14; Iz 3,24; 15,2; 22,12; Jr 7,29; 16,6; 41,5; Ez 7,18.

<sup>18</sup> Tak m.in. E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch*, s. 252 i wspomniany już A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 312. Krytycznie S.M. Olyan, *Biblical Mourning*, s. 111-112.

17,11) i nie wolno jej w jakikolwiek sposób przelewać, zadając sobie choćby rany na ciele. Ciało jest stworzone przez Boga i dopóki jest w nim życie (= krew), nie powinno nosić na sobie śladów śmierci. Póki człowiek oddycha i ma możliwość poruszania się przynależy wszak do sfery życia, a nie śmierci. Czy to ma na myśli autor analizowanego tu przepisu?<sup>19</sup>. Takie uzasadnienie nie wyjaśnia jednak zakazu dotyczącego obcinania włosów.

Autorzy i teolodzy spod znaku H znają już prawdopodobnie również kapłańską koncepcję *imago Dei* (Rdz 1,28; 5,1; 9,6). Ludzkie ciało jako całość, tak jak zostało przez Boga stworzone, stanowi zatem owe *imago Dei* i nie powinno być „poprawiane” ani tym bardziej deformowane lub okaleczane w jakikolwiek sposób<sup>20</sup>. Niemniej i w tym wypadku kwestia włosów nie do końca pasuje do takiej interpretacji<sup>21</sup>. Aby znaleźć wyjaśnienie trzeba nam spojrzeć na sens wykonywania wszystkich rytuałów żałobnych.

Oznaki żałoby miały na uwadze nie tylko wyrażenie solidarności ze zmarłymi, których oplakiwano. Były one także aktem „samouniżenia”<sup>22</sup> i zarazem sposobem upodobnienia się do zmarłych, swoistym symbolicznym wejściem w ich świat na czas żałoby<sup>23</sup>. Być może u podstaw wszystkich tych zachowań były zatem pierwotnie jakieś praktyki apotropaiczne, stosowane po to, aby ustrzec się przed duchami zmarłych, które – jak się obawiano – chciały zawładnąć żywymi<sup>24</sup>. Tego jednak nie wiemy na pewno, a jedynie możemy się domyslać.

Jak pisze jeden z badaczy, podczas rytuałów żałobnych:

Rozrywało się swoje ubrania, zdejmowało nakrycie głowy i sandały, ubierano w wór, strój lub przepaskę z ogólnie ciemnego włosia. Rwało się włosy z głowy i rozpuszczało je luzem, można je było całkowicie ściąć, zgolić tylko na boku lub na czole; przystrzygało się brodę, zasłaniało się usta, a nawet głowę. Pościło się, nie balsamowało, uderzało się w piersi lub pośladki, robiło się krwawe nacięcia na skó-

<sup>19</sup> T. Hieke, *Leviticus 16-27*, s. 748.

<sup>20</sup> Na ten aspekt zwrócili uwagę m.in. T. Staubli, *Die Bücher Leviticus, Numeri* (NSK-AT 3), Stuttgart: katholisches Bibelwerk 1996, s. 162; S. Schroer, „Trauerriten und Totenkult im Alten Israel”, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), A. Berlejung, B. Janowski [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 314-315.

<sup>21</sup> Słusznie zwraca na to uwagę E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2016, s. 1298.

<sup>22</sup> E. Kutsch, „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, [w:] *Kleine Schriften zum Alten Testament* (BZAW 168), L. Schmidt, K. Eberlein [red.], Berlin, New York: de Gruyter 1986, s. 78-95 = *Drei Wiener Antrittreden* (ThSt 78) K. Lüthi i in. [red.], Zürich: EVZ-Verlag 1965, s. 25-37.

<sup>23</sup> E. Zenger, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, [w:] *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde* (QD 123), K. Richter [red.], Freiburg: Herder 1990, s. 141.

<sup>24</sup> J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1693; T. Hieke, *Leviticus 16-27*, s. 749.

rze, rzucało pył i ziemię na głowę. Można było siedzieć lub leżeć na ziemi, siedzieć lub tarzać się w prochu<sup>25</sup>.

Takie sposoby postępowania praktykowano w różnych sytuacjach unieżenia. Okazją do tego była pokuta, żal, chęć wyproszenia czegoś u Boga, a wreszcie żałoba. Nas interesuje tu przede wszystkim ten ostatni kontekst. Łatwo zauważyć, że wszystkie razem te rytualne zachowania pozwalały na przyjęcie pewnego statusu wyróżniającego żałobnika spośród innych członków społeczności. Wchodziło się (Am 8,10) i wychodziło (Ps 30,12) w ten stan, wykonując wspomniane rzeczy lub zaprzestając ich i likwidując przy tym niemal natychmiast ich ślady. Sytuacje te opisuje się jako swego rodzaju transformację (Am 8,10: *wēhāpaktī*; Ps 30,12: *hāpaktā*)<sup>26</sup>. Zatem podobnie jak wchodzenie w stan żałoby, tak i wychodzenie z niej miało zatem swoją serię rytuałów usuwających ślady tego, co składało się na poprzedni stan (por. 2Sm 12,20). Chodziło o to, że owe wyjście miało nastąpić szybko. Zatem oznaki żałoby powinny być łatwe do usunięcia.

Już choćby na podstawie przedstawionego powyżej zestawienia czynności i postaw żałobnych widać jednak, że praktyki zakazane w H należą do wyjątkowo „ekstremalnych”<sup>27</sup>. W Kpł 19,27 mowa będzie wręcz o „niszczeniu” (šḥt) włosów na boku głowy. W obecnym miejscu prawodawca mówi jedynie o „goleniu” głowy i boków brody (Kpł 21,5a)<sup>28</sup>, ale wspomina za to o „nacinaniu” (šrt) ciała (Kpł 21,5b)<sup>29</sup>. W tym ostatnim przypadku rdzeń šrt – forma czasownikowa w osnowach Qal i Nifal oraz forma rzeczownikowa šrtt występuje tylko tu i jeszcze w Kpł 19,28 oraz Za 12,3. Tylko w H słowa te mają jednak odniesienie do żałoby. Sens tych słów, to odpowiednio „zadawać sobie ranę, kaleczyć się dotkliwie, poważnie” i „pojedyncze nacięcie”<sup>30</sup>. Herodot (*Dzieje* 4,71) pisał swego czasu o Scytach, że na znak żałoby „odcinają sobie kawałek ucha, strzygą włosy, robią nacięcia dokoła ramion, rozdrapują sobie czoło i nos i lewą rękę przebijają strzałą”<sup>31</sup>. Podobne praktyki opisuje także Homer (*Iliada* 2.700; 11.293; 19,284)<sup>32</sup>. Można więc wyobrazić sobie, że podobnie wyglądały zakazane tu czynności.

<sup>25</sup> E. Kutsch, „*Trauerbräuche*”, s. 26.

<sup>26</sup> Rdzeń czasownikowy *hpk* często opisuje szybkie zmiany, nagłą transformację (por. Wj 7,17,20; Ps 66,6; 78,44; 105,29; 114,8); S.M. Olyan, *Biblical Mourning*, s. 114 + przypis 8.

<sup>27</sup> A. Ruwe, „*Heiligkeitsgesetz*” und „*Priesterschrift*” (FAT 26), Tübingen: Mohr Siebeck 1999, s. 213.

<sup>28</sup> Jako rytuał żałobny: Iz 15,2 (pogański); Jr 16,6; Am 8,10; Ezd 9,3.

<sup>29</sup> Jako rytuał żałobny: Pwt 14,1; 1Krl 18,28; Jr 16,6; 47,5; Mi 4,14.

<sup>30</sup> *Wielki słownik hebrajski-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, L. Koehler i in. [red.], Warszawa: Vocatio 2008, s. 374-375.

<sup>31</sup> Herodot, *Dzieje*, S. Hammer [tłum.], Warszawa: Czytelnik 2002, s. 250.

<sup>32</sup> Były to zachowania żałobne dość powszechne w starożytności, w tym także w samym Izraelu (Jr 16,6), jak przekonuje o tym m.in. archeolog i badacz folkloru T.H. Gaster, *Myth, Legend*,

W zakazie biblijnym powiązane zostają zatem te dwie praktyki żałobne, które łączy jakiś sposób manipulacji ciałem (Jr 41,4-5)<sup>33</sup> i trwałe lub trudniejszy do natychmiastowego usunięcia konsekwencje. W badanych przez nas tekstach ograniczeniu ulegają bowiem te praktyki, które w jakiś sposób „deformują” naturalny wygląd człowieka i pozostawiają po sobie trwalszy ślad, niż pozwala na to wyznaczony zwyczajem i rytuałem czas żałoby (siedem dni)<sup>34</sup>. Wszystkie nie zakazane czynności były usuwalne w momencie zakończenia żałoby. Te natomiast, których zakazano, sprawiały, że żałobnik „pozostawał” w sferze śmierci mimo zakończonej już żałoby. Żałobnik poprzez te trwalsze od innych oznaki pozostawałby zatem w sferze śmierci dłużej niż należy. Zbyt ekstremalnie obcięte lub wygolone włosy z czasem odrastały, ale trwało to jednak dłużej niż czas przewidziany na żałobę (2Sm 10,5). Rany mogły natomiast pozostawić nawet trwałe blizny.

W przypadku kapłana służącego przy ołtarzu dla Boga żywych, a nie umarłych, już sama żałoba stanowiła ograniczenie w przystępie do ołtarza. Na udział w niej pozwalano więc kapłanom tylko w przypadku śmierci najbliższych im osób z rodziny, wykluczając przy tym te praktyki, które przedłużałyby dozwoloną w drodze wyjątku żałobę na okres dłuższy niż siedem dni. W przypadku arcykapłana nawet taki okres żałoby był bezwzględnie wykluczony (Kpł 21,10-11). Zakaz rozszerzony potem na wszystkich Izraelitów, ma więc na uwadze prawdopodobnie fundamentalne rozróżnienie pomiędzy sferą życia i śmierci<sup>35</sup> w kontekście stawania przed Bogiem. W przypadku kapłanów, a potem także całego ludu – jak można wnioskować na podstawie kontekstu – chodzi o utratę statusu „świętości”, która umożliwia trwanie w bliskości Boga. A traci się ten status poprzez wejście w sferę śmierci<sup>36</sup>.

Inna sugestia uzasadniająca analizowane tu ograniczenia, która nie musi wykluczać interpretacji podanej powyżej, to powiązanie obecnego zakazu ze zwyczajem wypisywania (tatuowania?) imienia właściciela na ciele niewolnika. W podobny sposób, czyniąc się „niewolnikami” bóstw, wypisywano sobie na ciele ich imiona. Był to wyraz dewocji. Izraelici przynależą wyłącznie do Jhwh

*and Custom in the Old Testament*, New York: Harper & Row 1969, s. 590-602; R. de Vaux, *Institucje Starego Testamentu*, t. I-II, T. Brzegowy [tłum.], Poznań: Pallotinum 2004, s. 69.

<sup>33</sup> S.M. Olyan, *Biblical Mourning*, s. 113.

<sup>34</sup> Na ten fakt zwrócili uwagę m.in. T. Staubli, *Die Bücher Leviticus, Numeri*, s. 162; S.M. Olyan, „The Biblical Prohibition of the Mourning Rites of Shaving and Laceration: Several Proposals”, [w:] *„A Wise and Discerning Mind”. Essays in Honor of Burke O. Lang*, S.M. Olyan; R.C. Culley [red.] (Brown Judaic Studies 325), Providence: RI 2000, s. 181-189.

<sup>35</sup> A. Ruwe, *„Heiligkeitsgesetz*, s. 214.

<sup>36</sup> S.M. Olyan, „The Biblical”, s. 186-187. Nie tyle jednak chodzi o identyfikację żywego ze zmarłymi (tak B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, s. 178), ile wyłącznie o nieodwracalność oznak żałoby, uważa S.M. Olyan, *Biblical Mourning*, s. 116 przypis 13. Moim zdaniem jedno nie musi jednak wykluczać drugiego i obie sugestie dobrze się uzupełniają.



i tylko Jego imię lub znak mogą nosić na swym ciele (por. Ez 9,4!). Również w podejściu do samej kwestii niewolnictwa widać w prawie biblijny tendencje do wykluczania permanentnej zależności od kogokolwiek (Wj 21,2-11; Pwt 15,12-18) oprócz Jhwh, co w H przybrało formę całkowitego zakazu posiadania niewolników spośród Izraelitów (Kpł 25,39-43). Jeśli przyjąć także takie tło owych zakazów, to chodziłoby jednak wyłącznie o rany pozostawiające trwałe blizny. Trudniej natomiast odnieść powyższe przyczyny do zakazu zbyt drastycznego obcinania włosów. Zatem ten kierunek interpretacji raczej nie wydaje mi się właściwy. Chyba, że pierwotnie chodziło o symboliczne wygalenie tych miejsc na głowie, które były już przeznaczone na inne symbole przynależności do Boga<sup>37</sup>. Taka możliwość interpretacji istnieje w przypadku Pwt 14,1, o czym będzie mowa poniżej.

### 3. W trosce o świętość każdego Izraelity (Kpł 19,28)

To, co było ograniczeniem dotyczącym samych tylko kapłanów, w obecnym tekście rozszerzone zostaje na całego Izraela. Nie jest to jednak żadna „demokratyzacja”<sup>38</sup> tej praktyki. Owszem, instrukcje dotyczące pewnej wąskiej grupy (kapłani) są tu generalizowane, ale wynika to z innych motywacji. To efekt pewnej koncepcji teologicznej dotyczącej narodu wybranego. Według H jest on stale uświęcany przez Jhwh (Kpł 19,2; 20,8; 21,8; Wj 31,13). W perspektywie kanonicznej to, co dotyczy wszystkich, zostaje w sposób szczególny zaaplikowane do kapłanów (Kpł 21,5) i arcykapłana (Kpł 21,10-11). Chronologicznie jednak – jak prawdopodobnie słusznie przypuszczają liczni badacze – to raczej kapłańskie ograniczenia zostały rozszerzone na cały lud w związku ze wspomnianą koncepcją świętości charakterystyczną dla H.

Fragment z Kpł 19,26-28 stanowi osobną jednostkę testu w ramach rozdziału 19. Poza w. 27b wszystkie zawarte tu zakazy są sformułowane w 2 osobie liczby mnogiej, co może świadczyć o literackiej spójności tekstu<sup>39</sup>. Zawierają przepisy dotyczące różnych zakazanych praktyk, w tym także żałobnych (ww. 27-28), a te nas tu szczególnie interesują. Brak tu – co prawda – bezpośredniego odwołania do świętości narodu wybranego, stanowiącej podstawę całego rozdziału (Kpł 19,2), ale sama idea niewątpliwie stoi w tle także tego mini zbioru<sup>40</sup>. W obliczu „Boga żywych a nie umarłych” nie może istnieć sfera

<sup>37</sup> Przynależność do Boga zaznaczano potem przede wszystkim poprzez filakterie (*tefillim*) (Wj 13,9.16; Pwt 6,8; 11,18).

<sup>38</sup> K. Elliger, *Leviticus* (HAT 4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966, s. 289.

<sup>39</sup> A. Ruwe, „*Heiligkeitsgesetz*”, s. 209.

<sup>40</sup> Th. Hieke, *Leviticus 16-27*, s. 745.

śmierci. Wszelkie jej przejawy stanowią o zaciągnięciu nieczystości rytualnej, uniemożliwiającej udział w kulcie, a tym samym w uświęcaniu się przed Bogiem. W sumie – jak obliczają egzegeci – mamy tu siedem zakazów. Dotyczą one spożywania krwi (w. 26a), wróżbiarstwa (w. 26b) i czarów (w. 26c), manipulacji związanych z obcinaniem włosów (w. 27ab) oraz manipulacji na ciele związanych z nacinaniem skóry (w. 28ab). Dwa ostatnie (obcinanie włosów i nacinanie skóry) stanowią część rytuałów żałobnych (Pwt 14,1; Jr 16,6; 41,5; 47,5; 48,37), choć tylko w ostatnim przypadku jest to powiedziane wprost (por. jednak Kpł 21,1-4.5). W stosunku do Kpł 21,5 mamy tu pewne poszerzenie lingwistyczne. Gdy mowa jest o włosach, pojawia się rdzeń *nqp*, który oznacza „przycinanie (dookoła)”<sup>41</sup>, w tym wypadku chodzi prawdopodobnie o boki głowy/brody i nazywa się to jej „niszczeniem” (*šḥt*) (w. 27). Homer (*Odyseja* 4.197) pisze, że obcinanie włosów i wylewanie łez po zmarłych to jedyny zaszczyt jaki spotyka tych ostatnich ze strony żywych. Herodot (*Dzieje* 9.24) twierdzi, że Persowie po śmierci ich wodza obcinali włosy sobie i swoim zwierzętom. Z kolei przed-islamscy Arabowie poprzez obcinanie włosów oddawali cześć swoim świętym<sup>42</sup>. Znane są także starożytnie ofiary składane z włosów<sup>43</sup>. Obcinanie włosów było także wyrazem samouniżenia. W Izraelu – o czym była już mowa – stanowiły one symbolem godności i siły życiowej. Ich obcinanie miało tu zatem na uwadze wyzbywanie się obu aspektów poprzez symboliczne obcięcie włosów.

W odniesieniu do nacięć (*šrt*), których nie wolno „kłaść” (*ntn*) na ciele, dopowiada się wprost, że czyni się je za zmarłą osobę (*lānepeš*)<sup>44</sup> (w. 28a). Dodatkowo precyzuje się, że chodzi o *kētōbet qa‘āqa*, często tłumaczone jako „znaki/tatuaze”. Mamy przed sobą jednak *hapax legomenon*, trudny do jednoznacznej interpretacji. Pierwsze słowo w tym leksemie, to pisany znak, coś, co zostało wyrzyte<sup>45</sup>. Co jednak oznacza drugi człon w tym leksemie? Sugestie lingwistów odnośnie pierwszego ze wspomnianych słów, jak i ich wskazania odnośnie drugiego (również *hapax legomenon*), mogą sugerować, że chodzi

<sup>41</sup> *Wielki słownik*, t. 1, 678.

<sup>42</sup> I. Goldziher, *Muslim Studies*, Chicago: Aldine 1971, s. 249 podają za J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1801.

<sup>43</sup> Babilończycy (ANET<sup>3</sup>); Syryjczycy (Lucian, *De Dea Syria* 55,60), Grecy i Arabowie (J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1802).

<sup>44</sup> Słowo *nepeš* może tu znacząc „ciało (zmarłego)” (tak Kpł 21,1; Lb 5,2; Ag 2,13), ale w tym wypadku chodzi raczej o „osobę zmarłego” (Kpł 21,11; Lb 6,6); J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, s. 1694.

<sup>45</sup> *The Brown\_Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, E. Brown i in. [red.], Peabody: Hendrickson 1999, s. 508: „writing (mark or sign) of inprintment”; *Wielki słownik*, t. 1, s. 475: „tatuaz”; *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 4, D.J. A. Clines [red.], Sheffield: Academic Press 1998, s. 474: „writing – incision (of a tattoo)” (por. 11QT 48,9).

o tatuaże. W tym wypadku jednak nie mamy żadnej pewności, jaka jest właściwa etymologia badanego słowa (*qw'* lub *q''*)<sup>46</sup>. Tym samym proponowany sens jest spekulatywny, gdyż trudno go jednoznacznie ustalić. Niewątpliwie pierwszy człon sugeruje, że chodzi o coś „napisanego” lub „oznaczonego” na ciele; coś, co jest trwałe (jak tatuaż) (Raszi sugerował, że zostało wyżłobione igłą<sup>47</sup>). Jednak równie dobrze mogła być to jakakolwiek blizna a nawet grawerowana ozdoba umieszczona na ciele<sup>48</sup>. Targum Onkelos (*rûšmîn ħārītîn*) sugeruje, że chodzi o „wyryty znak lub piętno”, takie jakim piętnowano niewolników (*Kodeks Hammurabiego* §§ 226-227; teksty z Elefantyny z literą jod<sup>49</sup>). Jacob Milgrom<sup>50</sup> wspomina jeszcze o Egipcjanach, którzy piętnowali takimi znakami jeńców wojennych. Zwraca potem uwagę na wspomniany już fakt, że Kpł 25,44-46 zakazuje jednak czynienia niewolnikami samych Izraelitów (por. jednak Wj 21,6; Pwt 15,17). Milgrom cytuje ponadto Filona (*Prawa* 1.58) i źródła rabiniczne na dowód, że podobne znaki z imieniem Boga nosili także pobożni Izraelici. Być może to o takim zwyczaju właśnie myśli także prorok Izajasz (Iz 44,5)<sup>51</sup>. W późniejszym czasie rabini interpretowali obecny zakaz (także Pwt 14,1) zarówno jako „nie” dla tatuowania sobie na ciele imienia Jhwh (*m. Mak* 3:6), jak i w odniesieniu wyłącznie do imion obcych bogów (*t. Mak* 4:15; Filon, *Prawa* 1,58).

#### 4. Na straży świętości całego Izraela (Pwt 14,1)

Pwt 14,1-21 uznawane jest za tekst dodany do pierwotnego korpusu deuteronomistycznego dopiero po wygnaniu babilońskim<sup>52</sup>. Bliskość ideowa z Pwt 7,1-6 sprawia, że badacze, albo postrzegają obie perykopy jako teksty pocho-

<sup>46</sup> *Wielki słownik*, t. 2, s. 180. *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 7, D.J.A. Clines [red.], Sheffield: Phoenix Press 2010, s. 273: od *q''* – „tear down” = „tatoo, incision”. *Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 5, Heidelberg: Springer-Verlag 182009, s. 1178: etymologia niepewna, może chodzić o duplikację rdzenia *q'* ze wskazaniem na samarytańskie *gā*: *gā*: „wytrawienie czegoś na płycie, tatuaż”.

<sup>47</sup> Podają za Th. Hieke, *Leviticus 16-27*, s. 749.

<sup>48</sup> *Wielki słownik*, t. 2, s. 180: podaje znaczenie „tatuaż”, ale wskazuje także na możliwość, iż chodzi o ozdobę służącą np. do odstraszenia duchów zmarłych.

<sup>49</sup> A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Clarendon 1923, s. 28.

<sup>50</sup> *Leviticus 17-22*, s. 1694-1695.

<sup>51</sup> „Pisać na ręce” to rodzaj grawerowania i zwyczaj znany ze wspomnianych papirusów znalezionych na Elefantynie. O podobnych formach „pobożności” wspomina również Herodot, *Dzieje* II.113 i Lucian, *De Dea Syria* 59. Nie ma jednak żadnej pewności czy wzmiankę u proroka należy brać dosłownie czy raczej w przenośni; U. Berges, *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008, s. 324.

<sup>52</sup> E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, s. 1287-1288: „nachexilische Fortschreibung”.

dzące z tej samej warstwy redakcyjnej, albo też Pwt 14,1-21 klasyfikują jako fragment późniejszy niż Pwt 7,1-6<sup>53</sup>. Przy czym dyskusyjna jest także pierwotna jedność pierwszej z tych perykop. Tu bowiem egzegeci znowu są podzieleni. Dla jednych lista zwierząt czystych i nieczystych (Pwt 14,3-21) od początku stanowiła integralną część perykopy, a dla innych została dopiero później dołączona do pierwotnego fragmentu z Pwt 14,1-2.21 (lub w. 21a)<sup>54</sup>.

Treść interesującego nas fragmentu Eckart Otto<sup>55</sup> streścił wymownym tytułem: „świętość versus świat zmarłych”. Rozdział zaczyna się od przypomnienia Izraelitom ich godności: są oni synami Bożymi (por. Pwt 8,5; 32,5.19.20; potem także Wj 4,22-23; Oz 2,1; 11,1). Dlatego nie mogą „nacinąć” (*gdd*)<sup>56</sup> sobie głowy do gołej skóry „pomiędzy oczami” po zmarłych. W interpretacji rabinicznej zakaz ten odnosił się wyłącznie do żałoby, gdyż był uznawany za praktykę pogańską (Iz 15,2: Moabici; Jr 47,5: Filistyni); Bar 6,30-31: bardziej ogólnie). Jednak praktykowali go również Izraelici (Iz 3,34; 22,12; Jr 16,6; Ez 7,8; Am 8,10; MI 1,16; Hi 1,20). Co jednak znaczy potem „łyse” miejsce *bên ʿênêkem* – „pomiędzy oczami”? Czoło? Grzywka, lok nad nim?<sup>57</sup> Część badaczy sądzi, że to zwrot idiomatyczny i należy generalnie rozumieć całą wypowiedź w sensie „na głowie”<sup>58</sup>. Nie mniej wydaje się, że mamy tu do czynienia z dopowiedzeniem do Pwt 6,8 (znaki na rękę i między oczyma dozwolone dla wyznawców Jhwh). Miejsce między oczami jest już zarezerwowane na znaki przynależności do Boga. Stąd też okazja, aby adresatów określić mianem „synów Boga”<sup>59</sup>. W czasach Deuteronomisty, a więc przed wygnaniem, golenie głowy jako znak pokutny lub żałobny nie było jeszcze rytuałem zakazanym, a wręcz w niektórych przypadkach nawet zalecanym (Pwt 21,10-14!). Czy zmiana, także w kręgu deuteronomistycznym, nastąpiła dopiero wraz z pojawie-

<sup>53</sup> Dyskusja w: Ch. Nihan, *Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deuteronomy*, [w:] *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Th.B. Dozeman i in. [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2011, s. 418 + przypisy 30-32 (z literaturą).

<sup>54</sup> Ch. Nihan, „Laws”, s. 419 + przypis 34.

<sup>55</sup> E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, s. 1297.

<sup>56</sup> 1Krl 18,28; Jr 16,6; 41,5 47,5; Mi 4,14; *Wielki słownik*, t. 1, s. 167.

<sup>57</sup> J.R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans 2013, s. 464.

<sup>58</sup> B.J. Botterweck, „gillah”, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, 3., G. J. Botterweck i in. [red.], Grand Rapids: Eerdmans 1978, s. 7; Y. Avishur, *Expressions of the Type byn ydym in the Bible and Semitic Languages*, *Ugarit-Forschungen* 12 (1980), s. 125-133; D.L. Christensen, *Deuteronomy 1,1-21,9* (WBC 6A), Nashville: Thomas Nelson Publisher 2001, s. 291.

<sup>59</sup> J.C. Gertz, *Das Zerschneiden des Bundes wischen den Lebenden und Toten in der deuteronomisch-deuteronomischen Literatur*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), A. Berlejung, B. Janowski [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 559.

niem się pewnego rodzaju tabu, jakim objęto po wygnaniu krąg śmierci<sup>60</sup>, co nastąpiło wraz z nadejściem monoteizmu<sup>61</sup>? Sugerowane w ten sposób pogańskie praktyki (kult przodków) jako powód pojawienia się tego zakazu nie są tu jednak w żaden sposób przywoływane. Ponadto problem rozwiązał się dużo wcześniej na płaszczyźnie zmian społecznych<sup>62</sup>. W kręgu postdeuteronomistycznym pojawiły się zatem te same tendencje, którymi kierowała się „szkoła świętości”. To, co miało na celu najpierw zachowanie czystości rytualnej samych tylko kapłanów, w H stało się wymogiem w dążeniu do świętości rozciągniętym na wszystkich Izraelitów. Autorzy postdeuteronomistyczni podzielili ten pogląd (Ez 44,20 → Kpł 21,5 → 19,28 → Pwt 14,1)<sup>63</sup>, choć kierowały nimi nieco inne niż w H pobudki. Tekst z Pwt 14,1 w tak odtwarzanej linii rozwoju analizowanego tu zakazu byłby więc ostatnim etapem jego rozwoju, w którym świętość nie jest już zdobywana w codziennym wysiłku zachowywania rytualnej czystości przed Bogiem, lecz stanowi dar otrzymany wraz z wybraniem (Pwt 14,2; por. Wj 19,6). Stąd wyeksponowany tu status synów Boga (w. 1a) i klasyfikacja Izraela jako „świętego” narodu (ww. 2.21; por. Pwt 7,6). Izrael już jest zatem świętym ludem Boga i świętość nie tyle ma być przez niego zdobywana, ile raczej chroniona<sup>64</sup>.

## Wnioski

Na pytanie postawione w tytule, odpowiedź może być tylko jedna: nie. Biblia nie zawiera wprost żadnego, ogólnie rozumianego zakazu czynienia sobie tatuaży. Teksty, które przeanalizowaliśmy, związane są z sytuacją żałoby po zmarłych i ograniczają dwa, najbardziej „ekstremalne” spośród wielu innych ry-

<sup>60</sup> J. Blenkinsopp, „Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”, „Vetus Testamentum“ 45 (1995), s. 1-16.

<sup>61</sup> Tak m.in. T. Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium 1,1-16,17* (ATD 8.1), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2005, s. 301.

<sup>62</sup> E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, s. 1297-1298. Otto pisze, że problem kultu zmarłych przodków został rozwiązany rozpadem wielkich rodzin i zmianami społecznymi, które proces ten wywołał. Solidarność rodzinna została teraz zastąpiona etosem „braterstwa” narodowego. Jego zdaniem, monoteizm również nie wyjaśnia w żaden sposób powodów zakazu z w. 1b.

<sup>63</sup> P.P. Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.S 106), Sheffield: Academic Press 1992, s. 128-129; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1994, s. 243-248; E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, s. 1298-1299.

<sup>64</sup> R.N. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville, London: Westminster John Knox Press 2002, s. 176. W przypadku tego autora słuszny kierunek interpretacji niepotrzebnie zniekształca potem interpretacja przypisująca motyw zakazu chęci odrzucenia kultu przodków czy obcych kultów w ogóle (s. 179).

tuałów wykonywanych przy tej okazji. Nie mamy pewności jakie są dokładne przyczyny obu zakazów. Przekonująca wydaje się jednak interpretacja sugerująca, że chodzi o te zachowania, których skutki nie były usuwalne po upływie siedmiu dni, czyli po czasie zakończenia żałoby. Stan żałoby i towarzyszące mu rytuały sytuowały żałobnika w sferze śmierci, która ograniczała jego przystęp do Boga, i to był prawdopodobnie główny motyw, dla którego zakaz zbyt ekstremalnego strzyżenia głowy i nacinania ciała został wprowadzony, najpierw wobec kapłanów, a potem wobec wszystkich pozostałych członków narodu wybranego. Rozszerzenie na wszystkich Izraelitów wynikało z koncepcji świętości właściwej zarówno kręgom H, jak i późniejszym redaktorom Księgi Powtórzonego Prawa. Pierwsi myśleli o powołaniu do świętości całego Izraela, a drudzy o stanie świętości już posiadanym w wyniku wybrania tego narodu przez Boga (por. Wj 19,6). W obu koncepcjach „oznaki przebywania w sferze śmierci” były naruszeniem statusu jakim Izraelici cieszyli się przed Bogiem.

Zwrot *kētōbet qa‘āqa‘* może, choć nie musi oznaczać tatuażu. Równie dobrze można go zrozumieć jako zwykle, głęboko cięte rany, jak i grawerowane ozdoby umieszczane na ciele. Jeśli jednak przyjmiemy zwyczajowe tłumaczenie „tatuaż”, to ograniczenie dotyczy konkretnej sytuacji, jaką jest ekstremalny sposób wyrażania żałoby i w konsekwencji zaciągnięcie nieczystości rytualnej. To owa nieczystość naruszająca stan lub powołanie do świętości jest przyczyną zakazania dwóch konkretnych praktyk stosowanych podczas żałoby.

## Streszczenie

Przedmiotem analizy w tym artykule są cztery teksty, które mają znaczenie w dyskusji nad kwestią zakazu czynienia tatuaży (Ez 44,20; Kpł 19,27-28; 21,5; Pwt 14,1). Z przeprowadzonej analizy wynika, że zakaz dotyczy wyłącznie dwóch ekstremalnych praktyk żałobnych (zbyt radykalne obcinanie włosów na całej głowie lub tylko jakiejś jej części oraz nacinania sobie ciała), które naruszały status świętości poprzez przedłużanie oznak, a tym samym stanu żałoby, poza granice wyznaczone na jej przeżywanie (siedem dni). Nie ma w tych tekstach natomiast jakiegoś ogólnego zakazu czynienia sobie jakichkolwiek tatuaży.

SŁOWA KLUCZOWE: tatuaż, żałoba, nieczystość rytualna, sfera śmierci, świętość

## Abstract

### Is tattooing prohibited in the Bible?

In this article, the subject of the analysis there are four texts (Ez 44,20; Lev 19,27-28; 21,5; Dt 14,1), that are important in the discussion of the issue of the prohibition of tattooing. The analysis shows that the prohibition applies only to two extreme funeral practices (too radical cutting hair over the whole head or just some part of it and cutting the body), that violated the status of sanctity by prolonging the signs and thus the state of mourning beyond the limits set for its survival (seven days). There is no general prohibition against doing any tattoos in these texts.

KEYWORDS: tattoo, mourning, ritual uncleanness, the sphere of death, sanctity

## Bibliografia

- Allen L.C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas: Word Books 1990.
- Avishur Y., *Expressions of the Type byn ydym in the Bible and Semitic Languages*, *Ugarit-Forschungen* 12 (1980), s. 125-133.
- Berges U., *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008.
- Blenkinsopp, J. *Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence*, „Vetus Testamentum“ 45 (1995), s. 1-16.
- Block D., *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans 1998.
- Botterweck B.J., *gillah*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 3, G.J. Botterweck i in. [red.] Grand Rapids: Eerdmans 1978, s. 5-20.
- Carmichael C., *The Spirit of Biblical Law*, Athens: University of Georgia Press 1996.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 1,1-21,9* (WBC 6A), Nashville: Thomas Nelson Publisher 2001.
- Cowley A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Clarendon 1923.
- Crige P.C., *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans 1976.
- Driver S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburg: T&T Clark 1895.
- Elliger K., *Leviticus* (HAT 4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966.
- Gaster T.H., *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York: Harper & Row 1969
- Gerstenberger, E.S. *Das 3. Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993.
- Gertz J.C., *Das Zerschneiden des Bundes wischen den Lebenden und Toten in der deuteronomisch-deuteronomischen Literatur*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), A. Berlejung, B. Janowski [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 547-563.
- Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 5, Heidelberg: Springer-Verlag 182009.
- Goldziher, I. *Muslim Studies*, Chicago: Aldine 1971.
- Hentschel G., *Haar*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, M. Görg, B. Lang [red.], Zürich, Düsseldorf: Benziger 1995, s. 1.
- Herodot, *Dzieje*, [tłum.] S. Hammer, Warszawa: Czytelnik 2002.
- Hieke, Th. *Leviticus 16-27* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien: Herder 2014.

- Jenson P.P., *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.S 106), Sheffield: Academic Press 1992.
- Kutsch E., „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, [w:] *Kleine Schriften zum Alten Testament* (BZAW 168), L.Schmidt, K. Eberlein [red.], Berlin, New York: de Gruyter 1986, s. 78-95 = *Drei Wiener Antrittreden* (ThSt 78), K. Lüthi i in. [red.], Zürich: EVZ-Verlag 1965, s. 25-37.
- Levine B.A., *Leviticus. JPSTC*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1989.
- Lundbom J.R., *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans 2013.
- Milgrom J., *Leviticus 17-22* (AB 3A), New York: Doubleday 2000.
- Nelson R.N., *Deuteronomy* (OTL), Louisville, London: Westminster John Knox Press 2002.
- Nihan Ch., *Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deuteronomy*, [w:] *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78) Th.B. Dozeman i in. [red.], Tübingen: Mohr Siebeck 2011, s. 401-434.
- Olyan S.M., *The Biblical Prohibition of the Mourning Rites of Shaving and Laceration: Several Proposals*, [w:] „*A Wise and Discerning Mind*”. *Essays in Honor of Burke O. Lang* (Brown Judaic Studies 325), S.M. Olyan, R.C. Culley, [red.], Providence: RI 2000, s. 181-189.
- Olyan S.M., *Biblical Mourning Ritual and Social Dimension*, Oxford: University Press 2004.
- Otto E., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1994.
- Otto E., *Deuteronomium 12,1-23,15* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien: Herder 2016)
- Pohlmann K.-F. *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20-48* (ATD 22,2), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001.
- Ruwe A., „*Heiligkeitgesetz*“ und „*Priesterschrift*“ (FAT 26), Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Schmidt B.B., *Israel's Beneficent Dead* (FAT 11), Tübingen: Mohr Siebeck 1994.
- Schroer S., *Trauerriten und Totenkult im Alten Israel*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64) A. Berlejung, B. Janowski [red.] Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 299-321.
- Staubli T., *Die Bücher Leviticus, Numeri* (NSK-AT 3), Stuttgart: katholisches Bibelwerk 1996.
- The Brown\_Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, E. Brown i in. [red.], Peabody: Hendrickson 41999.
- The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 4, D.J. A. Clines [red.], Sheffield: Academic Press 1998.
- The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 7, D.J. A. Clines [red.], Sheffield: Phoenix Press 2010.
- The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 5, K.D. Sakenfeld [red.], Nashville: Abingdon Press 2009, s. 476: *hasło tattoo*.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków, Mogilany: The Enigma Press 2008.
- Tronina A., *Księga Kapłańska* (NKB.ST III), Częstochowa: św. Paweł 2006.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, T. Brzegowy [tłum.], Poznań: Pallotinum 2004.
- Veijola T., *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium 1,1-16,17* (ATD 8.1), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2005.
- Wargacki S., *Tatuaz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, E. Gigilewicz [red.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL JP II, s. 552-553.
- Wielki słownik hebrajski-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, L. Koehler i in. [red.], Warszawa: Vocatio 2008.
- Zenger E., *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, [w:] *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde* (QD 123), K. Richter [red.], Freiburg: Herder 1990, s. 132-152.
- Zimmerli W., *Ezechiel 1-24* (BK XIII.1), Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 21979.
- Zimmerli W., *Ezechiel 25-48* (BK XIII.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 21979.