

Słowa kluczowe: świnia, zakaz, etniczność Izraela, źródła kulturowe, dane archeologiczne

Ks. Janusz Lemański

ZAKAZ SPOŻYWANIA WIEPRZOWINY

(Kpł 11,7; Pwt 14,8):
CZAS I PRZYCZYNY JEGO SFORMUŁOWANIA

Świnie nie cieszyły się dobrą reputacją w kulturach ościennych wobec Kanaanu, mimo tego składano je w ofierze w różnych rytuałach i spożywano ich mięso. Teksty biblijne również opisują te zwierzęta w negatywny sposób. Formalny zakaz spożywania ich mięsa został sformułowany jednak dość późno. Najwcześniej w okresie krótko poprzedzającym wygnanie babilońskie. Dane archeologiczne wskazują na pewne ograniczenia w spożywaniu mięsa tych zwierząt w okresie od XII do XII w. przed Chr. Wstrzemięźliwość ta miała swoje przyczyny w zwyczajach kulturowych: przodkowie byli pół-nomadami i hodowali inne zwierzęta. Potem świnie kojarzone były także z różnymi nieortodoksyjnymi rytuałami. Zwyczaj nie-spożywania mięsa wieprzowego pojawił się najpierw na pograniczu filistyńsko-kanaanajskim i stopniowo rozprzestrzenił się na centrum Kanaanu. W epoce żelaza II był już dość rygorystycznie praktykowany w Judei. Formalny zakaz spożywania wieprzowiny pojawił się jednak prawdopodobnie dopiero w związku z emigracją ludności z upadającego Królestwa Izraela. Ostatecznie w czasach hellenistycznych wstrzemięźliwość wobec wieprzowiny stała się kulturowym i religijnym wyznacznikiem żydowskiej tożsamości.

Zakaz spożywania wieprzowiny do dziś należy do najbardziej charakterystycznych zwyczajów dietetycznych judaizmu oraz islamu. Jest on też zapewne jedną z głównych przyczyn tego, że w Biblii Hebrajskiej o świniach mowa jest stosunkowo rzadko (tylko siedem razy) i zawsze w negatywnym kontekście (poza zakazem Kpł 11,7; Pwt 14,8; por. też Prz 11,22; Ps 80,14; Iz 65,4; 66,3.17). Wstręt do wieprzowiny, jako wyraz żydowskiej tożsamości, był szczególnie silnie akcentowany zwłaszcza w czasach hellenistycznych (2Mch 6,18; 7,1; 4Mch 5,2; por. 1Mch 1,47). Negatywny stosunek do świń widoczny jest również w wypowiedziach nowotestamentalnych. Zła opinia o tych zwierzętach powraca nie tylko w ich opisie zachowania zawartym w 2P 2,22.¹ Również ewangeliści kojarzą świnie z nieczystością i złem, gdy opowiadają o wypędzeniu demonów w stado świń, które potem utopiło się w Jeziorze Galilejskim (Mk 5,11-13.16; Łk 8,32-33; Mt 8,28-33). Sam Jezus także przestrzega, by nie rzucać pereł przed świnie (Mt 7,6), zaś w przypowieści o Synu Marnotrawnym (Łk 15,15-16) pasanie świń i wyjadanie pokarmu z ich koryt to obraz największego upadku. Z drugiej strony archeologia dowodzi, że zakaz spożywania wieprzowiny musiał być stosunkowo późny, gdyż świńskie kości znajdujemy na terenach dzisiejszego Izraela nie tylko w epoce brązu, ale i niemal przez całą epokę żelaza (tzw. żelazo I i II).² W samej Biblii również znajdujemy informacje sugerujące, że jeszcze w czasach drugiej świątyni niektórzy mieszkańcy Judei nosili imiona, które można dosłownie tłumaczyć jako „świnia” (1Krn 24,15; Ne 10,21).

W niniejszym artykule chcemy przede wszystkim przeanalizować starotestamentalne wypowiedzi dotyczące tych zwierząt, a potem przyrzeć się aktualnie prowadzonej dyskusji opartej na danych archeologicznych z terenów dzisiejszego Izraela. Na podstawie uzyskanych w ten sposób informacji, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, w jakim czasie i z jakich powodów pojawił się w księgach biblijnych zakaz spożywania wieprzowiny. W celu zrozumienia wypowiedzi biblijnych – jak sugerują liczne komentarze – istotne jest jednak wcześniejsze ukazanie stosunku ludów ościennych do tych zwierząt.

1 Tylko w tym miejscu występuje klasyczne greckie słowo *hys*, w pozostałych miejscach Nowego Testamentu stosowane jest słowo *choiros* por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, New York 19886, s. 1691, 1761.

2 U. Hübner, *Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im alten Israel*, „*Vetus Testamentum*“ 39 (1989), s. 225-236. Krytyczne uwagi do tego artykułu por. E. Kellenberger, *Die Besiedlung des Zentralpalestinischen Berglands zur Eisen I-Zeit*, „*Theologische Zeitschrift*“ 53/3 (1997), s. 177-194 zvl. s. 190-191.

Świnia w kulturach ościennych Izraela

Hetyci

Świnie, tak jak i inne zwierzęta, odgrywały istotną rolę w literaturze i religii hetyckiej.³ W przepisach prawa hetyckiego (§ 82)⁴ wspomina się o „świni u bramy/ wejścia [domu lub miasta?]” (*hi-la-an-na-aš*), mając na uwadze – jak zapewniają komentatorzy – dziką, a nie udomowioną świnie. Miejsce, o którym mowa, to zapewne wysypisko odpadków lub klepisko. Teksty hetyckie wspominają także o będących w amoku stadach (dzikich?) świń, które naruszały czyjąś własność lub buszowały w odpadach wyrzucanych poza obręb miast i osiedli.⁵ Razem z psami wspomina się je również w instrukcjach dla personelu świątynnego, zajmującego się naczyniami, jako zwierzęta buszujące w odpadkach i taplające się w odchodach.⁶ Przestrzega się w nich ten personel, aby przez kontakt z tymi zwierzętami, nie uczynić nieczystymi naczyni służących do serwowania pokarmów bogom. Jednak to właśnie młode prosięta i psy odgrywają bardzo ważną rolę w hetyckich rytuałach odpędzania zła.⁷ Składano je np. w ofierze w rytuałach eliminujących nieczystość lub zażegnujących spory rodzinne.⁸ Te i podobne do nich rytuały⁹ miały na celu wyeliminowania zła przez transformację tego, co było jego nośnikiem, w coś zupełnie innego. Następnie, przez spalenie, odsyłano zło w zaświaty, zamykając drogę do świata żywych panującym w nich bóstwom i demonom.¹⁰ Inne tego typu hetyckie rytuały stosowane były w przypadku plagi, która dotknęła armię lub kraj. Również one polegały najpierw na transferze zła na jakieś zwierzę (np. baran) i odesłanie go potem na obce terytorium. Następnie bóstwu odpowiedzialnemu za daną plagę składano w ofierze świnie, kozła lub barana. Zwierzę ofiarne miało niewątpliwie udobruchać rozgnie-

3 B.J. Collins, *Animal in Hittite Literature*, w: tenże (red.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Handbook of Oriental Studies. Section one: The Near and Middle East 64, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 237-250; tenże, *Animal in the Religion of Ancient Anatolia*, w: tamże, s. 309-334.

4 J.B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 19693 (dalej: ANET3), s. 193; O. Kaiser (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, t. I/1, Gütersloh 1982 (dalej: TUAT), s. 110.

5 E. Firmage, *Zoology (Animal Profiles)*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York 1992, s. 1131.

6 ANET3, s. 209.

7 Por. J. Lemański, *Negatywny obraz psa w Biblii. Przyczyny i konsekwencje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2011), s. 55 (+ literatura w przypisach).

8 ANET3, s. 351; B. Janowski, G. Wilhelm (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament Neue Folge*, t. IV, Gütersloh 2008 (dalej: TUAT NF), s. 217-223.

9 Tamże, s. 206-217.

10 Por. E. Firmage, *Zoology*, dz. cyt. s. 1131-1132.

wane bóstwo.¹¹ Z okoliczności i charakteru tego typu ofiar można wnioskować, że świnie stanowiły ofiary dla bóstw chtonicznych i to prawdopodobnie czyniło je w oczach ofiarodawców nieczystymi. Być może skojarzenia te wynikały także z obserwacji ich zachowania. Faktem jest, że ani świnia, ani pies nie należały do tradycyjnych zwierząt ofiarniczych używanych w normalnym kulcie.

Mezopotamia

Zwierzęta odgrywały również istotną rolę w literaturze i religiach Mezopotamii.¹² W tekstach z tego regionu świnie klasyfikuje się jako zwierzęta grzebiące w odpadach. W jednej z kronik, opisującej odwet dokonany przez Asarhaddona na mordercach Sennacheryba (IV 65-82),¹³ władca opowiada o poćwiartowaniu zabójców i rzuceniu fragmentów ich ciał „psom, świniom, ptakom zību, sępom, ptakom niebieskim i rybom morskim”. Za nieczyste uważano je również w tekstach mądrościowych: „Świnia jest nieczna (...) obryzguje swój tył, czyniąc cuchnącymi drogi, zanieczyszczając domy”.¹⁴ Z czasów Sargona II (ok. 716 r. przed Chr.), pochodzi inna mądrościowa uwaga na temat świni: „Świnia nie powinna być w świątyni, nie jest rozsądnym człowiekiem, ani kimś, kto chodzi po bruku, [jest] okropieństwem dla wszystkich bogów; [jej] pozdrowienia są obelgą dla Szamasz”.¹⁵ Generalnie w tego rodzaju literaturze zwierzę to uchodziło zawsze za głupie i czyniące ludzi nieczystymi.¹⁶ Prawdopodobnie z tego względu w czasach Hammurabiego świnie miały niezwykle niską wartość ekonomiczną.¹⁷ Jednak artefakty z tego regionu po-

11 TUAT, t. II/2, Gütersloh 1987, s. 285-288.

12 Na temat związków między zwierzętami i bóstwami lub demonicznymi siłami oraz wykorzystaniem zwierząt w rytuałach związanych z uzyskiwaniem wyroczni por. B.R. Foster, *Animals in Mesopotamian Literature*, w: B. Collins (red.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, dz. cyt., s. 227-288, zwł. s. 274-275; J. Scurlock, *Animals in Ancient Mesopotamia Religions*, w: *tamże*, s. 361-387, zwł. s. 364-367.

13 ANET3, s. 288.

14 W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, s. 215 (linie 13-14).

15 TUAT, t. III//1, Gütersloh 1990, s. 187.

16 E. Ebeling, *Die Babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte*, „Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft” 2/3 (1927), s. 41-42.

17 B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. 1, Heidelberg 1920, s. 364-365, 416 źródło podane przez G.J. Botterweck, *hāzīr*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (dalej: TDOT), t. IV, Grand Rapids 1980, s. 293.

kazują, że zwierzę to (dzikie i udomowione)¹⁸ dość często występowało na pieczęciach i amuletach.¹⁹ Urządzano także polowania na dzikie świnie²⁰ i produkowano jej figurki.²¹ Spożywanie mięsa wieprzowego było jednak zakazane w niektóre dni. Świnie były jednak składane w ofierze podczas praktyk wróżbiarskich, a ich części wykorzystywano podczas przyrządzania różnych medykamentów.²² Prosięta odgrywały także ważną rolę w zaklęciach stosowanych przeciwko żeńskiemu demonowi Lamasztu, którego podejrzewano o kradzież niemowląt. Jak sądzono, demon czynił to, by potem pić ich krew i jeść ich ciała. W ikonografii Lamasztu dość często prezentowana jest jako kobieta karmiąca młode prosię i szczenię psa.²³ Lamasztu reprezentowała w Mezopotamii i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie antyludzki, dziki świat.²⁴ Jako ofiarę zastępczą, świnie wykorzystywano także w stosunku do dorosłych osób. Jej rola była wyraźnie „odpierająca” i miała na celu przepędzenie demona.

Egipt

Świnia znana była w Egipcie od czasów neolitu. Nie miała jednak najlepszej opinii, gdyż łączona była z wrogiem Ozyrysa – Setem, który zamienił się w czarną świnie (Teksty Piramid § 1268; Księga Umarłych 112).²⁵ Nie możemy jednoznacznie określić czasu, kiedy świnia została powiązana z Setem, ale dzięki mitom możemy

18 Starobabilońskie listy klasyfikacyjne wykazują, że mieszkańcy Mezopotamii mieli spory kłopot z klasyfikacją świni (śah) i wahali się między zaliczaniem jej do zwierząt dzikich lub udomowionych; por. N. Veldhuis, *How to Classify Pigs: Old Babylonian and Middle Babylonian Lexical Texts*, w: B. Lion, C. Michel (red.), *De la domestication au tabou: Le cas des suidés dans le Proche-Orient Ancien*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 1, Paris 2006, s. 25-29. Artykuł znajduje się również na stronie: http://nes.berkeley.edu/web_Verhuis/articles/veldhuis_pigs.pdf (dostęp: 27 XI 2014).

19 Najstarszy znany nam przykład pochodzi z lat 3500-3100 przed Chr. i klasyfikowany jest jako VS 1981.46. Znajduje się on w muzeum we Fryburgu; por. <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=46> (dostęp: 22 XI 2014).

20 F.S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Land*, Leiden 1960, s. 51.

21 E.D. Van Buren, *The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art*, „Analecta Orientalia” 18 (1939), s. 78-81.

22 B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. 2, Heidelberg 1925, s. 307-308; M.A. Zeder, *The Role of Pigs in Near Eastern Subsistence: A View From the Southern Levant*, w: J.D. Seger (red.), *Retrieving the Past*, Fs. G.W. van Bek, Winona Lake 1996, s. 297-312.

23 Por. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bild-Symbolik und das Alte Testament*, Zürich-Köln-Neukirchen-Vluyn 1984, s. 71 rys. 91; H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen” im alten Israel*, OBO 227, Göttingen 2007, s. 51, 309, rys. 26 i 28.

24 Tamże, s. 161.

25 W tekstach oraz ikonografii symbolizuje jednego z trzech wrogów Ozyrysa por. A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 2001 (reprint wydania z 1992), s. 13-14, 205; por. też J. Boessneck, *Die Tierwelt des Alten Ägypten*, Münch 1988, s. 76-78.

odtworzyć uwarunkowania, które wpłynęły na tę „złą opinię” o świni.²⁶ Negatywne skojarzenia związane z tym zwierzęciem mają odzwierciedlenie w porównywaniu do niego bogini Nut. Sądzono, że połyka ona swe własne dzieci (gwiazdy) i potem rodzi je na nowo (jak świnia).²⁷ Zwykle zresztą Egipcjanie łączyli to zwierzę z bóstwami lunarnymi. Potem składano je również w ofierze Horusowi – mitycznemu pogromcy Seta.²⁸ Rytuał ten opisuje Herodot (*Dzieje* 2,47).

O istnieniu w Egipcie zakazu spożywania mięsa wieprzowego i uważaniu świni za zwierzę nieczyste oraz o pogardzie wobec ludzi, którzy zajmują się hodowlą tych zwierząt, informuje też wspomniany już Herodot (*Dzieje* 2,47). Podobnie wypowiada się także wielu innych starożytnych pisarzy (Plutarch; Athenaeus; Sextus Empirikus).²⁹ W rzeczywistości zakaz spożywania wieprzowiny dotyczył chyba jednak wyłącznie kapłanów (Plutarch i Sextus Empirikus). Mając na uwadze fakt, że Herodot znał Egipcjan oraz ich kulturę z drugiej ręki, można podejrzewać, iż mógł on generalizować i rozciągnął ten zwyczaj na wszystkich Egipcjan.³⁰ W istocie zaś wieprzowina pogardzały raczej tylko elity. Dla prostego ludu mięso wieprzowe było zaś podstawowym elementem diety.³¹ Jej konsumpcja była dość powszechna już w czasach I dynastii (cmentarz w Helwan), potem także w czasach V (piramida Dedkare-Isesi w Saqqarze) i VI dynastii (grobowiec Hetep Heres w Gizie i w Tell ed-Dab’a).³² Najwięcej przykładów negatywnego stosunku do mięsa tych zwierząt pochodzi natomiast z okresu Nowego Państwa.³³

Wiele tekstów egipskich wskazuje, że świnię były przez długi czas jednym z podstawowych składników ekonomii Egiptu. Zwierzęta te znajdujemy np. w zapisach ekonomicznych z czasów III dynastii. Transakcja z Deir el-Medina (XX dynastia) pokazuje, że zwierzę to, tak jak inny żywy inwentarz, stanowiło przelicznik ekonomiczny (ceny w deberach brązu) i świnia kosztowała pięć deberów brązu, podczas gdy np. koza tylko dwa lub trzy debery.³⁴ W jednym z tekstów medycznych

26 Por. hasło „Set”, w: G. Rachet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, Katowice 1994, s. 320-321; A.E. El-Huseny, M. El-Hamid, *Die inkonsequente Tabuisierung von sus scrofa Linnaeus, 1758 im alten Ägypten. Seine ökonomische und religiöse Bedeutung*, Berlin 2006, s. 240-280.

27 Por. A. Niwiński, *Mity i symbole*, dz. cyt., s. 77.

28 Por. hasło „Horus” w: G. Rachet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, dz. cyt., s. 134-136.

29 E. Firmage, *Zoology*, dz. cyt., s. 1134.

30 Tak *tamże*.

31 A.E. El-Huseny, M. El-Hamid, *Die inkonsequente Tabuisierung*, dz. cyt., s. 430.

32 H. Hecker, *A Zooarchaeological Inquiry into Pork Consumption in Egypt from Prehistory to New Kingdom* *Times*, „Journal of the American Research Center in Egypt” 19 (1982), s. 59-71.

33 G.J. Botterweck, *hāzīr*, w: TDOT, t. IV, Grand Rapids 1980, s. 293.

34 B.J. Kemp, *Starożytny Egipt. Anatomia cywilizacji*, Warszawa 2009, s. 369.

podaje się nawet przepis na miksturę, w której przygotowaniu istotną rolę ogrywa wykorzystanie oka świni.³⁵ Zwierzę wykorzystywano zapewne również w roli utylizatora odpadków. Jednak na listach, w których wylicza się zwierzęta domowe, świnia zawsze znajduje się na ostatnim miejscu.³⁶

Ugarit/ Syria

W fenickich tekstach z Ugarit określenie *h̄zr/h̄nzr* pojawia się jako nazwa zwierzęcia oraz imię własne pewnej grupy ludzi (zwrot *bn h̄zr*). W tekstach ugaryckich chodzi być może przede wszystkim o myśliwych polujących na dzikie świnie.³⁷ Możliwe jednak, że w ten sposób określa się także konkretny zawód – świniopas, gdyż zwrot ten wymienia się obok nazw zawodów (rzemieślników). Czasem wspomniane określenie rozumie się również jako nazwę gwiazdozbioru.³⁸ Grupa ludzi określana jako *frnzrm* lub „świnie”, we fragmencie nazywanym „Śmierć Baala”, wspominana jest również jako składająca ofiary dla Baala.³⁹ Czasem jednak kontekst sugeruje, że *h̄nzr* i *bn h̄nzr* wyraźnie stanowi imię własne.⁴⁰

Powody, dla jakich nie spożywano wieprzowiny w Syrii, są niejasne. Albo uważano świnie za święte zwierzę, albo za nieczyste (*Dea Syria* 54).⁴¹ W starożytnym syryjskim kalendarzu zachowała się jednak nazwa miesiąca Heziran. Niestety, nie ma – póki co – żadnych informacji, które mogłyby wyjaśnić religijne, kultowe lub astronomiczne związki dzikiej świni na terenach Syrii. Jeśli uznać zasadność odniesień do sabejskiego kalendarza z Charanu (X w.), to można się z niego dowiedzieć, że lud ten raz do roku, w określonym dniu, składał ofiarę ze świni swoim bogom i jadł przy tej okazji wszelkie mięso, które wpadło mu w ręce.⁴²

35 Por. H.A. Schlögl, *Starożytny Egipt*, Warszawa 2009, s. 132.

36 M. Loth, *Aversion und Popularität. Die Ägypter und die Schweine*, w: V. Valeske i in. (red.), *Ägypten. Ein Tempel der Tiere*, Berlin 2006, s. 42-44.

37 P.D. Miller, *Animal Names as Designation in Ugaritic and Hebrew*, „Ugarit-Forschungen“ 2 (1970), s. 179.

38 Por. G.J. Botterweck, *h̄z̄ir*, art. cyt., s. 294.

39 Th.H. Gaster, *Notes Ras Shamra Text I*, „Orientalische Literaturzeitung“ 39 (1936), s. 201-203.

40 G.J. Botterweck, *h̄z̄ir*, art. cyt., s. 294.

41 H.W. Attridge, R.A. Oden, *The Syrian Goddess (De Dea Syria) Attributed to Lucian*, SBL.TT 9, Missoula 1978, s. 57.

42 Por. G.J. Botterweck, *h̄z̄ir*, art. cyt. s. 295 z powołaniem na cytacje w R. de Vaux.

Świnia w Starym Testamencie

Hebrajskie słowo *ḥāzîr* może oznaczać zarówno dziką (Ps 80,14), jak i udomowioną świnię (Prz 11,22). Ma ono wiele podobnych w brzmieniu odpowiedników w innych językach semickich.⁴³ Od tego samego rdzenia pochodzi również, wspomniane już, imię *hezir*, noszone przez dwie osoby wymienione w Biblii Hebrajskiej (1Krn 24,15: lewita; Ne 10,21: urzędnik). Autorzy biblijni niezwykle rzadko wspominają o świniach, ale wszystkie te wzmianki, jeśli przyjrzeć się im bliżej, mają istotne znaczenie w zrozumieniu zakazów z Kpł 11,7; Pwt 14,8. Przeanalizujemy je więc chronologicznie.

Dzika świnia (Ps 80,14)

Główny korpus tego psalmu lamentacyjnego powstał prawdopodobnie jeszcze w okresie przed wygnaniem babilońskim (dotyczy to głównie ww. 5-7,9-14,19). Opisana w nim sytuacja wydaje się odzwierciedlać punkt widzenia mieszkańców Królestwa Północnego i atmosferę panującą w okresie upadku tego państwa w latach 735-722/1 przed Chr. Później przepracowano go redakcyjnie w Królestwie Judzkim, być może jeszcze w czasach panowania króla Jozjasza.⁴⁴ Interesująca nas scena, przywołana przez psalmistę, odnosi się do dewastacji winnicy dokonanej przez dziką świnię (*ḥāzîr mîjā'ar*) (Ps 80,14).⁴⁵ Za pomocą metafory winnicy, popularnej już w czasach przed wygnaniem (por. Oz 9,10; 10,1; Iz 3,14; 5,1-7),⁴⁶ psalmista rekapitułuje najpierw krótko historię Izraela (Ps 80,9-12), po czym, dramatycznym pytaniem „dlaczego?”, otwiera obraz narodowej klęski, przypisując Jhwh zniszczenie ochraniającego ją muru (Ps 80,13) i w konsekwencji dewastację winnicy dokonaną przez dzikie zwierzęta. W tekstach prorockich taki obraz jest często ilustracją następstw wojny (Iz 56,9; Oz 2,20). Zwierzę, o którym mowa, dzika świnia lub knur,⁴⁷ w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu często symbolizuje okrutnych nieprzyjaciół (por. też Homer, *Iliada* IX, 539-542). Także i tym razem metaforycznie

43 W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 2, Berlin-Heidelberg-New York 1995¹⁸, s. 334; por. także G.J. Botterweck, *ḥāzîr*, art. cyt., s. 292.

44 Tak F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 456-457.

45 Środkowe *ajin* w rdzeniu *j'r* wskazywane jest przez masoretów jako środkowa spółgłoska Psalterza.

46 Na ten temat szerzej J. Lemański, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 6 (2001), s. 133-154.

47 K. Seybold, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen 1996, s. 319.

reprezentuje ono nieprzyjaciół Izraela, Asyryjczyków, a potem – po kolejnych redakcjach – Babilończyków.

Domowa świnia (Prz 11,22)

Również w tym przypadku mamy do czynienia z wypowiedzią z czasów poprzedzających wygnanie babilońskie. Kontekst z Prz 10–15 sugeruje środowisko wiejskie. Mowa jest tu bowiem o pracy na roli (Prz 10,5; 12,11a) i hodowli zwierząt (Prz 12,10a; 14,4). Kolejne rozdziały tego zbioru (Prz 16,1 – 22,16) mają na uwadze już raczej mieszkańców miasta.⁴⁸ Wypowiedź z Prz 11,22 jest sarkastyczna w tonie i nieco groteskowa.⁴⁹ Interesujące nas przysłowie w szerszym kontekście stanowi kontrast względem aprecjacji dla kobiecej urody i dobrej opinii o jej roztropności (Prz 11,16; 12,4; 18,22; 31,10-31). Porównanie nie zachodzi jednak między piękną kobietą i świnia, ale między kobietą, której brak taktu/roztropności oraz nienaturalnie udekorowaną świnia.⁵⁰ Kobiety w starożytności często nosiły kolczyki w uszach (Wj 32,2-3) lub w nosie (Rdz 24,22.47; Iz 3,21; Ez 16,12). Złota obrączka/kolczyk (*nezem zāhāb*) była dowodem bogactwa (Rdz 24,22.30.47; Sdz 8,24; Hi 42,11) i czyniła kobietę bardziej atrakcyjną (Iz 3,21; Ez 16,12; Iz 2,13). Złota obrączka w pysku świni (*be 'ap hāzîr*) brzmi jednak tak, jak polskie powiedzenie „pasuje jak wół do karety”. Jeśli już, to umieszczano w ryju świni żelazną obręcz, aby nie ryła w ziemi.⁵¹ Także m.in. z tego względu możemy domyślać się, że autor przysłowia ma na myśli domową świnie. W drugim członie przysłowia mowa jest z kolei o pięknej kobiecie. Słowo *jāpāh* („piękno”) dość często łączy się w Biblii Hebrajskiej z rzeczownikami opisującymi zewnętrzne aspekty urody (*tō'ar* – „kształt”, por. Rdz 41,18; Pwt 21,11; 1Sm 25,3; Est 2,7; *mar'eh* – „wygląd” por. Rdz 12,11; 41,2.4; 1Sm 17,42; 2Sm 14,27; oba razem por. Rdz 29,17; 39,4), dlatego także i tu oznacza fizyczną urodę. Partykuła *we* („i”) łączy z tą urodą wycofanie się (imiesłów rdzenia *swr* zakłada permanentny charakter czynności) czegoś (hebr. *ta'm*), co egzegeci rozumieją jako brak spostrzegawczości, bystrości umysłu,⁵² brak dyskrecji,⁵³ brak gustu (lub przyzwoitości, tak-

48 L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch der Sprichwörter*, w: E. Zenger i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 20087, s. 376.

49 Tak ocenia ją m.in. R.E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, Nashville 1998, s. 83.

50 *Tamże*.

51 M. Cimosi, *Proverbi*, Milano 2007, s. 160.

52 D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 3, Sheffield 1996, s. 372.

53 L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 358.

tu).⁵⁴ Innymi słowy, zewnętrzna uroda nie zawsze idzie w parze z kulturą i roztropnością. Można więc zgodzić się z tym, że przysłowie poucza swoich adresatów, by zwracać uwagę nie tylko na zewnętrzną urodę, ale i na wewnętrzne piękno,⁵⁵ bez którego ta pierwsza jest niewiele warta. Przywołany w nim obraz zestawia ze sobą metaforę (świnia ze złotą obrączką) i jej referenta (piękna, ale nietaktowna kobieta). Przysłowie akcentuje więc fakt, że tak jak złota obrączka nie pasuje do ryja świni, tak do pięknej kobiety nie pasuje brak rozumu, roztropności lub taktu.⁵⁶ Można to jednak także odwrócić: piękna – ale stale wycofująca się z tego, co taktowne lub dyskretne – kobieta jest jak świnia ze złotą obrączką w nosie. To tradycyjny sposób interpretacji tego przysłowia. Michael V. Fox⁵⁷ proponuje jednak jeszcze inne, metaforyczne rozumienie całej wypowiedzi (obraczka = kobieta; złota = piękna; umieszczenie w nosie = brak dyskrecji; świnia = mąż). Przy takim rozumieniu pierwszej części wypowiedzi podstawą metafory byłoby przekonanie, że kobieta jest ozdobą swego męża. Jak konkluduje nasz autor: interpretacja świni jako metafory męża nie dyskredytuje żony. Przysłowie bowiem z jednej strony ostrzega kobietę, aby była roztropna, a z drugiej ostrzega też męża, by wybrał sobie roztropną żonę (por. Prz 12,46; 14,16; 19,13; 21,9.19; 22,14; 25,24; 27,15-16; 31,3). W konsekwencji, zdaniem M.V. Focha, przysłowie uczy, by nie narażać się na ośmieszenie przez małżeństwo z piękną, ale nieroztropną kobietą. Badacz ten zwraca ponadto uwagę, że to nie kobieta wycofuje się z tego, co opisuje się słowem *ta'm* (on rozumie je jako *good sens*). Do takiego rozumienia brakuje tu bowiem partykuły min. Bez niej zatem, to *ta'm* wycofuje się/opuszcza kobietę. Innymi słowy, kobieta, którą opuszcza zdrowy rozsądek/takt, jest jak złoty kolczyk w pysku świni (męża).

Imię „hezir – Świnia” (1 Krn 22,15; Ne 10,21)

Imię jest rzadkie, gdyż pojawia się tylko dwa razy w Biblii Hebrajskiej. W listach z el-Amarna znaleźć można podobne do niego imię *Hizim* (EA 336.3; 337.4), wskazywane zresztą często jako jego odpowiednik.⁵⁸ Hebrajskie imię ma jednak paralele również w innych językach semickich (staro babilońskie: *huzirānym*; akadyj-

54 W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 2, dz. cyt., s. 426.

55 B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1–15*, NICOT, Grand Rapids-Cambridge 2004, s. 504: “The Proverbs instructs youth to give priority to inner grace, not outward beauty”. R.J. Clifford, *Proverbs*, OTL, Louisville 1999, s. 125: “Priority of wisdom over beauty in assessing a woman, perhaps a future wife”.

56 M. Cimoso, *Proverbi*, dz. cyt., s. 160.

57 V. Fox, *Proverbs 10–31*, AB 18B, New Haven-London 2009, s. 540. Autor modyfikuje tu nieco propozycję K.M. Heim, *A Closer Look at the Pig in Proverbs XI 22*, „Vetus Testamentum” 58 (2008), s. 13-27.

58 G.N. Knoppers, *1 Chronicles 10–29*, AB 12A, New York 2004, s. 834.

skie: *hu-zi-ru*; amoryckie: *ha-zi-ru-um*; południowoarabskie: *hznr*; ugaryckie: *hzn* lub *hznr* to nazwa zawodu).⁵⁹ Potwierdzone jest także przez jedną z inskrypcji, znalezioną w dolinie Cedronu: „grób synów Hezira”.⁶⁰ Nietrudno się domyślić, że imię „Świnia” musiało być dla późniejszych Żydów odrażające, dlatego LXX i Wulgata korygują je – sugerując inny wariant: *'hzh* (por. LXXB: *chēzein*).⁶¹ W Biblii nosi je pewien lewita z czasów Dawida (1Krn 22,15) i pewien urzędnik z czasów Nehemiasza (Ne 10,21). Badacze są zgodni co do tego, że w obu przypadkach chodzi jednak o imię z czasów po wygnaniu babilońskim. Etymologia tego imienia nie została dostatecznie wyjaśniona. W obu przypadkach, w których mamy z nim do czynienia, chodzi jednak o sztucznie utworzone listy, a imiona na nich zawarte reprezentują – jak się wydaje – popularne imiona własne z czasów dominacji perskiej.⁶²

Świnia w kontekście niewłaściwego kultu (Iz 65,4; 66,3.17)

Kontekst wypowiedzi tzw. Trita-Izajasza (późny okres po wygnaniu babilońskim) tworzy atmosfera pogańskich kultów i zapowiedź sądu nad tymi, którzy je sprawują (Iz 65,1–7). Peter Riede⁶³ jest zdania, że opisy te mają jedynie charakter dyfamacyjny i nie odnoszą się do realnie praktykowanych kultów tego rodzaju. Opisane praktyki: ofiary składane w gajach, palenie kadzideł na ceglach, przebywanie w grobach i spędzanie nocy z zakamarkach (Iz 65,3-4a; tak tłumaczy BT), razem ze spożywaniem wieprzowiny i nieczystych potraw (w. 4b) to zachowania kultowe, które mają jednak swe realne, historyczne odpowiedniki w kultach pogańskich, o czym przekonują liczne komentarze. Dwie ostatnie praktyki (w. 4a: przesiadywanie w grobach, spędzanie nocy w zakamarkach⁶⁴) mogą wiązać się z tzw. inkubacją,⁶⁵ pomagając nawiązać kontakt z *numinorum* obecnym w danym miejscu (por. Rdz 28,10-22; 1Sm 3,2-18; dlatego w LXX dodane jest „dla snów”),

59 W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 2, dz. cyt., s. 335; L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik*, t. 1, dz. cyt., s. 288.

60 S. Japhet, *1 Chronik*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 392; R. Hachlili, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, JSJ, S 94, Lieden-Boston 2005, s. 300.

61 W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 21, Tübingen 1955, s. 162.

62 Tak J.W. Wright, *Hezir*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, dz. cyt., s. 193.

63 Hasło „Schwein”, w: B. Lang, M. Görg (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 3, Zürich-Düsseldorf 2001, s. 543.

64 Hebrajskie słowo *nēsūrīm* często tłumaczone jest jako: „święte miejsca”. Wielu egzegetów sugeruje jednak rozbić go na dwa odrębne słowa *wbjn šwrjm* – „i pomiędzy skałami”. Tak np. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, AB 19B, New York 2003, s. 267.271; Sh. M. Paul, *Isaiah 40–66*, ECC, Grand Rapids-Cambridge 2012, s. 594. J.L. Koole, *Isaiah III*, t. 3: *Isaiah Chapters 56–66*, HCOT, Leuven 2001, s. 415, tłumaczy jednak „hidden places”. 1QIsa: „Oni kładą ręce na kamieniach”, co może sugerować jakieś obsceniczne rytuały (Iz 57,8; Wj 1,16; Koh 3,5).

65 Przy takim rozumieniu słowo *nēsūrīm* wyprowadza się często od rdzenia *nšr* – „czuć”, „strzec”.

zachowaniem związanym z wywoływaniem duchów (por. zakaz w Pwt 18,11) lub ofiarami składanymi dla zmarłych (por. Pwt 26,14; Jr 16,7; Ez 24,17.22). Grób i noc to odpowiednie to tego miejsce i pora (por. 1Sm 28,8). Już sam fakt przebywania w grobie czyni uczestników takiej praktyki nieczystymi (por. Lb 19,16). Przytaczane wcześniej przykłady hetyckie i egipskie pozwalają sądzić, że spożywanie wieprzowiny oraz innych nieczystych potraw może mieć również coś wspólnego z ofiarami składanymi dla bóstw chthonicznych.⁶⁶ Wtedy w grę wchodzi praktyki mające na celu zapobieganie złu lub/i wypraszenie urodzaju.⁶⁷

Tłumaczenie Iz 66,3 budzi dyskusję egzegetyczną. W wersji z BT interesujący nas wiersz brzmi następująco: „Jest taki, co zabija w ofierze wołu, a morduje człowieka; ofiaruje barana, a psu łeb ukręca; składa ofiarę pokarmową, ale też z krwi wieprza; pali kadzidło, ale czci bóstwo nieprawe”. Kontekst sugeruje, że chodzi o łączenie ze sobą tego, co legalne, z tym, co nielegalne w praktyce ofiarniczej. Relacja między pierwszym i drugim członem każdego z czterech przykładów jest jednak niejasna. Brak między nimi stosownej partykuły, która ułatwiłaby interpretację. Shalom M. Paul⁶⁸ sugeruje np. zastosowanie słowa „również”. Być może adresatami są kapłani (por. Ag 1,6-14; 2,1-9), a obiekcje dotyczą nieortodoksyjnych praktyk.⁶⁹ Para „składa ofiarę pokarmową, krew wieprza” nie ma w drugim członie zestawienia imiesłów + rzeczownik, ale dwa rzeczowniki. Joseph Blenkinsopp⁷⁰ określa tę wypowiedź jako „extremally elliptical”. Możliwe jednak, że imiesłów z pierwszego członu rządzi także drugim i wówczas zdanie można rozumieć w sensie: „Ten, kto składa ofiary pokarmowe, s k ł a d a r ó w n i e ż krew wieprza”.⁷¹ Pierwsze to z zasady ofiary bezkrwawe (1Sm 2,17). Problem jest więc w tym, że rdzeń czasownikowy *'lj* nigdy nie odnosi się do składania krwi w ofierze. Przy założeniu, że mamy do czynienia z przykładem zagubienia litery „h” (por. możliwą dyptografię *mnħh hdm*), drugą część można by rozumieć jako *hōdēm ħzjr* – „rozdiera świnie na kawałki”. Chodziłoby o zapożyczenie z języka perskiego (perskie: *[h]andāma*), znane również

66 Poza komentarzem J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, AB 3, New York 1991, s. 650-652 por. też A. von Rohr Sauer, *The Cultic Role of the Pig in Ancient Times*, w: *In memoriam Paul Kohle*, BZAW 103, Berlin 1968, s. 201-207; F.J. Stendebach, *Das Schwein Opfer im Alten Orient*, „Biblische Zeitschrift” 18 (1974), s. 263-271; J.C. Moyer, *Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison*, w: W.W. Halo i in. (red.), *Scripture in Context*, t. 2: *More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake 1983, s. 19-38, zwl. s. 31-33.

67 Tak J.L. Koole, *Isaiah III*, dz. cyt., s. 416.

68 Sh. M. Paul, *Isaiah*, dz. cyt., s. 614.

69 Por. A. Rofé, *Isaiah 66,1-4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah*, w: A. Kort, S. Morschauer (red.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, s. 205-217.

70 J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, dz. cyt., s. 292.

71 Por. tłumaczenie Vulgaty: „Qui offert oblationem (quasi) qui sanguinem suillum offerat”.

w literaturze rabinicznej.⁷² Nie można jednak wykluczyć, że autor świadomie łamie teraz metrum i przerywa serię imiesłowów.⁷³

Jeśli chcemy pozostać przy aktualnej wersji, co sugerują zresztą starożytnie tłumaczenia i Qere w BHS, to w interesującym nas przypadku ofiarowywania świńskiej krwi (por. Ps 16,4; Iz 57,6), ponownie można odwołać się do pogańskich zwyczajów składania wieprzy w ofierze.⁷⁴ Na przykład w Tirza i Aj, gdzie odkryto świńskie kości, kontekst wyraźnie wskazuje, że zostały one złożone w ofierze (kult płodności?).⁷⁵ Niewykluczone, że zwierzęta te składano przede wszystkim jako ofiary dla zmarłych lub dla bóstw (i demonów) chtonicznych. Świadczą o tym niektóre grobowce. Takie przeznaczenie mają np. kości świń oraz zwierząt znalezione w Kfar Yehoshua (XII-XII w. przed Chr.), Azor (koniec XI w. przed Chr.); w grobowcu nr 103 z Samarii (używanego po koniec VIII w. przed Chr.), w judzkim grobowcu Amman A (z końca VII w. przed Chr.), czy grobowcach nr 107 i 120 z Lakisz.⁷⁶ Nie można zatem wykluczyć, że praktyki te istniały jeszcze w czasach Trito-Izajasza i to z nimi właśnie polemizuje autor biblijny.⁷⁷

Trzeci z tekstów (Iz 66,17) jest również niejasny. Chodzi w nim o spożywanie zakazanych zwierząt (por. Kpł 11,4.7). BT tłumaczy go następująco „Ci, którzy się poświęcają i oczyszczają, by wejść do ogrodów za innymi, którzy już są w środku, którzy jedzą wieprzowe mięso i płazy, i myszy, zginą razem, wyrocznia Pana”. Wypowiedź, jak sądzi wielu badaczy, nie pasuje najlepiej w tym kontekście. Nie łączy się logicznie ani z Iz 66,16, ani z Iz 66,18-24. Najbliżej jej do Iz 65,3b-5 (por. też Iz 66,5). Nie da się jednak ani potwierdzić, ani zaprzeczyć tej tezie.⁷⁸ Pojawiły się nawet sugestie,⁷⁹ że wypowiedź ta nawiązuje do misteriiw eleuzyńskich lub praktyk związanych z kultem Mitry, dlatego datowanie tej domniemanej glosy na czasy hellenistyczne. Jeśli uznać, że prorok ma na myśli krytykę tych samych zakazanych kultów, co Ezechiel (Ez 8,5-15, a zwł. ww. 10-12; por. też Iz 57,3-13),

72 Tak Sh.M. Paul, *Isaiah*, dz. cyt., s. 614-615 (wcześniej K. Koenen 1988; W.A. Beuken 1989). Wielu starszych egzegetów (P. Volz, E.J. Kissane, W. Kessler, G. Fohrer; por. BHS) sugerowało imiesłów *hōmēd* w zamian za rzeczownik *dam*. Wówczas sens byłby taki, że ludzie, o których mowa, byli „chętni” do składania ofiar ze świni. Pierwsza z proponowanych korekt jest jednak lepiej uzasadniona.

73 Tak J.L. Koole, *Isaiah III*, dz. cyt., s. 479.

74 W tym kierunku zmierza np. interpretacja J.M. Sasson, *Isaiah LXVI 3-4a*, „Vetus Testamentum” 26 (1976), s. 199-207.

75 G.J. Botterweck, *hāzīr*, art. cyt., s. 299.

76 Por. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, JSOT.S. 123, Sheffield 1992, s. 105-108.

77 Por. dyskusję w W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den Literararischen Bezüge in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches*, BZAW 225, Berlin 1994, s. 173-177.

78 J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, dz. cyt., s. 311.

79 P. Volz, *Jesaja II. Zweite Hälfte: Kapitel 40-66*, KAT IX/2, Leipzig 1932, s. 292.

to może chodzić o rodzaj synkretycznego kultu, związanego z jakimiś elementami magii (wpływ praktyk kultowych z Egiptu)⁸⁰ i sprawowanego być może w jakimś zakamarku świątyni jerozolimskiej.⁸¹

Świnia jako zwierzę nieczyste (Kpł 11,7; Pwt 14,8)

Zakaz spożywania wieprzowiny związany jest z uznaniem tego zwierzęcia za nieczyste (Kpł 11,7; Pwt 14,8). Pojawia się on na dwóch, paralelnych względem siebie, listach zwierząt (Kpł 11,2b-23; Pwt 14,4-20). Pierwsza z nich zawiera wykaz zwierząt, które można (Kpł 2b-3.9) i których nie można spożywać (Kpł 11,4a.11-12), by nie zaciągnąć rytualnej nieczystości. Egzegeci w zasadzie od dawna byli zgodni, że obie listy zostały zredegagowane stosunkowo późno. Martin Noth⁸² uważał jednak, że wykaz został stworzony na podstawie znacznie starszych regulacji. W jego opinii, tekst z Pwt 14 wydaje się traktować temat nieco krócej, prezentuje się lepiej jako jednostka literacka i robi wrażenie bardziej oryginalnego. Z drugiej strony dysharmoniczna sekwencja precyzyjnych wylczeń i krótkie podsumowania sugerują, że jego redaktorzy nieco zmienili w nim poszczególne fragmenty w stosunku do Kpł 11. Richard D. Nelson⁸³ zauważa nie tylko, że wersja z Pwt 14 jest bardziej zwięzła niż Kpł 11, ale i zorientowana bardziej praktycznie. Postrzega ją jako reakcję na zagrożenie tożsamości spowodowane wpływami Asyrii. Jego zdaniem,⁸⁴ sposób sformułowania przypomina instrukcje, dlatego brak tu technicznych słów związanych z czystością w sferze kultowej. Inni współcześni badacze zwracają jednak ostatnio uwagę na fakt, że Pwt 14,1-21, to perykopa umieszczona wtórnie i to dość późno w kontekście Prawa Deuteronomistycznego.⁸⁵

Podobieństwa i różnice zachodzące między obiema listami tłumaczy się zwykle przez odwołanie do jakiegoś wspólnego *Vorlage*, z którego niezależnie

80 Tak G.J. Botterweck, *žzr*, art. cyt., s. 298. Szerzej o religijnej roli ogrodów w Egipcie por. A. Wilkinson, *The Garden in Ancient Egypt*, London 1998.

81 J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, art. cyt., s. 272; por. też K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 191-193; W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66*, dz. cyt., s. 178-193.

82 M. Noth, *Levitico*, Brescia 1989, s. 115.

83 R. D. Nelson, *Deuteronomy*, OTL, Louisville-London 2002, s. 176.

84 *Tamże*, s. 179.

85 A.D. Mayes, *Deuteronomy and the Deuteronomistic World View*, w: F. García Martínez (red.), *Studies in Deuteronomy*, VT.S 53; Fs. C.J. Labuschagne, Leiden 1994, s. 165-181 zvl. s. 181; W.S. Morrow, *Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14,1–17,13*, SBL,MS 49, Atlanta 1995, s. 14,18-21; T. Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*, ATD 8/1, Göttingen 2004, s. 295-296, przyp. 1014; U. Rütterswörden, *Concerning Deuteronomium 14*, w: K. Finsterbusch, A. Lange (red.), *What is Bible?* CBET 67, Leuven 2012, s. 95-103.

od siebie korzystali redaktorzy obu list, realizując przy tym odmienne założenia teologiczne.⁸⁶ Timo Veijola⁸⁷ podaje jednak ten postulat w wątpliwość. Uważa, że patrząc na problem z punktu widzenia listy ptaków (Kpł 11,13-19), redaktor Kpł 11 wyraźnie poszerzył i usystematyzował listę w stosunku do tekstu z Pwt 14. Jego zainteresowania teologiczne i cel, w jakim wykorzystuje tę listę, są bowiem inne niż w przypadku redaktora Pwt 14. Te zainteresowania widać już w tytule (Kpł 11,2b; por. Pwt 14,4a), wyliczaniu zwierząt lądowych (Kpł 11,4-6; por. Pwt 14,7), wodnych (Kpł 11,9-12; por. Pwt 13,9-10) i uzupełnieniu w tym ostatnim przypadku określenia *tāmē* – „nieczyste”, słowem *šeqeš* – „obrzydlivość kultyczna” (Kpł 11,10-12). Z kolei lista jadalnych zwierząt lądowych (Pwt 14,4b-5) w ogóle nie pojawia się w Kpł 11. Mieszczą się one bowiem w normach ogólnych (Kpł 11,3; Pwt 14,6: parzystokopytne i przeżuwające).⁸⁸ Budowa listy z Kpł 11 zdaniem wielu badaczy pozwala sądzić, że tekst miał nie tylko jednego autora/redaktora. Jacob Milgrom⁸⁹ przeprowadził dość drobiazgową analizę, postulując istnienie tzw. wersji P¹ (*Diet Rules*: ww. 1-2a/2b-8.9-12.13-19.20-23.41-42.46) oraz trzech kolejnych redakcji uzupełniających. Trzeba jednak zauważyć, że ten egzegeta jest zwolennikiem przedwygnaniowej daty dla materiału kapłańskiego, z czym nie zgadza się większość współczesnych badaczy. W następstwie swoich założeń krytyczno-literackich Milgrom traktuje Pwt 14 jako skróconą wersję Kpł 11. Podobnie myśli Reinhard Achenbach,⁹⁰ który uważa Pwt 14 za tzw. *Laienunterweisung* („świeckie pouczenie”), którego autor/zy/ mieli już przed oczyma wersję kapłańską.⁹¹

Thomas Hieke⁹² proponuje inne podejście. Jego zdaniem, to, co zasadniczo różni obie wersje, to, jak pisze, „ein grundsätzlichen konzeptioneller Unterschied”. Dla autora kapłańskiego podstawowy cel, to czystość rytualna. Dla autora deuteronomistycznego ten aspekt nie jest już istotny i dlatego akcentuje mocniej kwestię zwierząt zakazanych i dozwolonych w codziennej diecie. Zasadniczy cel zebranych przez niego przepisów wyraża więc chęć podkreślenia i zachowania odrębnej

86 Tak np. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, NBC, Grand Rapids-London 1981, s. 237-238.

87 T. Veijola, *Das 5. Buch Mose*, dz. cyt., s. 296-297.

88 Por. E. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, s. 123; T. Hieke, *Leviticus 1-15*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2014, s. 415-416..

89 J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, dz. cyt., s. 691-698.

90 R. Achenbach, *Zur Systematik der Speisegebote in Leviticus 11 und in Deuteronomium 14*, „Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte” 17 (2011), s. 161-209, zwł. s. 174-209.

91 Pomijając dyskusyjną, wczesną datację P proponowaną przez J. Milgroma, warto jednak zauważyć fakt, że przepis o niegotowaniu koźlęcia w mleku jego matki znajduje się w Pwt 14,21 pośród przepisów pokarmowych, zaś w Wj 23,19; 34,26 w kontekście kultowym.

92 T. Hieke *Leviticus 1-15*, dz. cyt., s. 416.

tożsamości powygnaniowego Izraela w stosunku do innych narodów.⁹³ Tłumaczy to – jego zdaniem – czemu wersja z Pwt 14,4-5 wylicza zwierzęta dopuszczone do spożycia, a wersja kapłańska je pomija. Zakazane łądowe zwierzęta nieczyste zalicza się w Kpł 11 do grupy określanej mianem: *tāmē'* – „nieczyste”, ale nie definiuje się ich jako *šeqeš* – „obrzydliwość kultyczna”, co dyskwalifikowałoby je jeszcze bardziej w kontekście kultowym. W wersji z Pwt 14,3 chodzi z kolei jedynie o zakaz prywatnego spożywania tego, co obrzydliwe (*tō'ēbbāh*; w sferze publicznej por. Pwt 12,31; 13,15). Może to w istocie sugerować, że istniała jakaś niezależna lista zwierząt „obrzydliwych”.⁹⁴ Zdaniem wspomnianego T. Hieke'a, teza o wspólnym *Vorlage*, przerobionym niezależnie i odpowiednio do swoich zainteresowań, przez autorów Kpł 11 i Pwt 14, jest więc nadal najlepszym wyjaśnieniem podobieństw i różnic zachodzących między obiema wersjami.

Rozróżnienie zwierząt jako czyste lub nieczyste uważano wcześniej za archaiczne, gdyż, jak wskazywano, posługuje się nim Jahwista (Rdz 7,2; 8,20),⁹⁵ traktowany dawniej jako najstarsze źródło w Pięcioksięgu. Dziś wiemy już jednak, że tzw. niekapłańska warstwa opowiadania o potopie, w której występuje takie rozróżnienie, może być jednak wtórną korektą w stosunku do kapłańskiego opowiadania o tym wydarzeniu. Obecne uzasadnienie zakazu: ma wprawdzie rozdzielone kopyto, ale nie przeżuwa (por. Kpł 11,4; Pwt 14,6; b. *Hullin* 59a), wydaje się dość sztuczne. Zdaniem niektórych egzegetów,⁹⁶ kryterium to mogło być dodane później ze względu na chęć włączenia świni do kategorii zwierząt nieczystych. Kontaminacja dokonuje się już przez sam fakt dotknięcia ich padliny (Kpł 11,8). Możliwe więc, że całe sformułowanie jest wtórne i dodano je później do gotowej już listy.⁹⁷ Do tej samej grupy nieczystych zwierząt autorzy listy zaliczają bowiem wielbłąda, góralka/świstaka i zającą, uzasadniając to tym, że przeżuwają, ale nie mają rozdzielonego kopyta (Kpł 11,4-6). Wykaz nie jest oparty na wiedzy zoologicznej, ale na popularnych obserwacjach. Jak konkluduje Antoni Tronina,⁹⁸ zając i świstak ruszają szczękami, dlatego uważano je za zwierzęta przeżuwające, zaś wielbłąd ma zrogowaciałą skórę pokrywającą racice i nie widać, że jest zwierzęciem parzystokopytnym. Na radykalizację zakazu w okresie wygnania lub później wpłynąć mogły nieortodok-

93 Tak m.in. E. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, dz. cyt., s. 122; T. Veijola, *Das 5. Buch Mose*, dz. cyt., s. 295.

94 G.J. Botterweck, *hāzīr*, art. cyt., s. 297.

95 Tak np. *tamze*; por. też U. Hübner, *Schweine*, art. cyt., s. 229.

96 Tak np. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, dz. cyt., s. 649.

97 G.J. Botterweck, *hāzīr*, art. cyt., s. 297.

98 A. Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB.ST III, Częstochowa 2006, s. 180.

syjne praktyki kultowe, opisywane przez Trito-Izajasza (Iz 65,4-5; 66,3.17).⁹⁹ Mogły mieć one związek z wpływami obcych religii.¹⁰⁰ Jak zobaczymy przy prezentacji danych archeologicznych, zakaz ten był przede wszystkim charakterystyczny dla mieszkańców Judy.

Zakaz spożywania wieprzowiny w czasach hellenistycznych (2Mch 6,18; 7,1)

W czasach dominacji grecko-rzymskiej zakaz spożywania wieprzowiny był już wyraźnie jednym z wyznaczników tożsamości narodowej Żydów. Plutarch (*Quaest. conv.* 4.5) poświęca cały wywód przyczynom, dla których zwyczaj ten u nich obowiązywał.¹⁰¹ Za panowania Antiocha IV doszło do profanacji świątyni w Jerozolimie. Wprowadzono do niej posąg Zeusa Olimpijskiego i składano przed nim zakazane ofiary, w tym także świnie (1Mch 1,47; 2Mch 6,2.5). Według Józefa Flawiusza (*Ant.* XI.253), władca ten nawet osobiście składał je tam w ofierze. Żydów, po groźbą ukarania śmiercią, zmuszano do wyrzeczenia się swoich zwyczajów (1Mch 1,41-50) i spożywania wieprzowiny (2Mch 6-7). W praktyce Grecy częściej jednak ofiarowywali Zeusowi byka niż świnie. Jeśli już zaś ofiarowywali świnie, to w kulcie Demeter i Dionizosa. Z reguły też nie wiązało się to z konsumpcją ofiarowanego mięsa. Z drugiej strony znaleziska epigraficzne pozwalają sądzić, że w Atenach znane były ofiary ze świń, które składano na cześć lokalnych bohaterów. Akt ten wiązał się potem z uroczystym bankietem.¹⁰² Celem innowacji wprowadzonej na terenie Judy było jednak przede wszystkim przeciwdziałanie opozycji machabejskiej. Antioch IV chciał rozbić monoteistyczną i kultową integralność społeczeństwa, uderzając w samą istotę religii żydowskiej.¹⁰³ Wybrał świnie, wiedząc, że jest ona zakazana u Żydów zarówno jako zwierzę ofiarne, jak i jako pokarm. Być może Antioch przy okazji swoich działań zmierzał do restauracji kultu Dionizosa, czczonego jako „boga nieba”. Ponadto, według obowiązujących wówczas teorii antropologicznych, żydowskie zasady pokarmowe i obrzezanie uważane były za nie-

99 Por. J. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOT.S 140, Sheffield 1993, s. 251-253; V. Wagner, *Profanität und Sakralisierung im Alten Testament*, BZAW 351, Berlin-New York 2005, s. 135-141.

100 F. Stendebach, *Das Schwein Opfer im Alten Orient*, art. cyt., s. 263-271; por. również U. Hübner, *Schweine*, art. cyt., s. 225-236.

101 Por. R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis 2012, s. 152.

102 G. Ekroth, *The Santifical Rituals at Greek Hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, *Kenos Supplément* 12, Liège 2002, s. 50-69.

103 G.J. Botterweck, *hāzîr*, art. cyt., s. 296.

zdrowe (Strabon, *Geografia* XVI.235-237).¹⁰⁴ Żydzi nie wykorzystywali swojej religii do zakłócania społecznego spokoju. Możliwe więc, że Antioch wprowadzał swoje obostrzenia, mając na uwadze jedynie likwidację „nieracjonalnych” z jego punktu widzenia zwyczajów.¹⁰⁵ W istocie hellenizm polegał m.in. na synkretycznym podejściu do różnych religii, a nie na ich eliminacji. Antioch IV miał więc na celu także religijną i kulturową integrację podległych sobie ludów i ziem.¹⁰⁶ Tym celom służyła m. in. Akra (1Mch 1,33-40). Władca ten liczył się zapewne także z możliwymi rewoltami. Zarządzone przez niego ofiary ze świń oraz nakaz spożywania ich mięsa, przeciwstawny względem do żydowskich zwyczajów i przepisów Tory, były swego rodzaju aktem lojalności wobec władcy, który uważał się za wcielenie Boga (od tego pochodzi przydomek *Epifanes*).

Zakaz spożywania wieprzowiny w świetle danych archeologicznych

Udomowienie świni (*sus scrofa*) po raz pierwszy dokonało się prawdopodobnie ok. 10 tysięcy lat temu w centralnej Azji, skąd praktyka ta rozpowszechniła się na wschód (Chiny) i południowy zachód.¹⁰⁷ Na terenach Mezopotamii oraz w Egipcie udomowienie świni poświadczane jest już ok. 9 tysięcy lat temu.¹⁰⁸ Na terenach Kanaanu hodowla świń oraz spożycie mięsa wieprzowego również sięga co najmniej neolitu. Dość mocno rozpowszechniła się ona potem w epoce brązu. Mieszkańcy pierwszych osiedli z przełomu XIII/XII w. przed Chr., powstających w pewnej odległości od chylących się ku upadkowi miast-państw kananejskich, nie spożywali już jednak wieprzowiny, mimo że pozostałości po nich wykazują, iż kulturowo byli mieszkańcami Kanaanu. Hodowla tych zwierząt poświadczona jest mimo to jeszcze w czasach przed wygnaniem babilońskim (Prz 11,22). Wspominane na wstępie teksty nowotestamentalne sugerują wręcz, że stada świń trzymane były nawet w czasach Jezusa. Miało to miejsce przynajmniej w okolicach Jeziora Gali-

104 Por. J.A. Goldstein, *1 Maccabees*, AB 41, New York 1976, s. 158.

105 Tak *tamże*.

106 S. von Dobbeler, *Die Bücher 1 / 2 Makkabär*, NSK.AT 11, Stuttgart 1997, s. 55-56.

107 A. Salonen, *Beiträge zur Geschichte des Schweines*, StOR 43/9, Helsinki 1974; N. Benecke, *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausende-alten Beziehung*, Stuttgart 1994, s. 248-260; H. Albarella, K. M. Dobney, A. Ervynvk, P. Rowley-Conwy (red.), *Pig and Humans: 10,000 Year of Interaction*, Oxford 2007.

108 P. Riede, *Schwein*, w: B. Lang, M. Görg (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 3, dz. cyt., s. 542; por. też A.E. El-Huseny, M. El-Hamid, *Die inkonsequente Tabuisierung*, dz. cyt., s. 17, 23; B. Brentjes, *Das Schwein als Haustier des Alten Orients*, „Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift” 3(1962), s. 125-138.

lejskiego i na wzgórzach Golan.¹⁰⁹ Religijny zakaz spożywania mięsa pochodzi, jak zauważyliśmy, najwcześniej dopiero z okresy wygnania i surowo zaczął być przestrzegany na długo po nim. Sam zwyczaj niespożywania mięsa wieprzowego dość dobrze zakorzenił się przede wszystkim na terenach Judy.¹¹⁰ W okalających ją regionach nie było on już tak oczywisty. Wymownym świadectwem są w tym zakresie także wykopaliska archeologiczne, w tym zachowana ikonografia (np. w Kuntilet 'Agrud).¹¹¹ Z faktu, że kości tych zwierząt odnajdowane są blisko domostw, a obok nich znajdują się również haki i ślady cięć, wyciąga się wniosek o ich czysto świeckim wykorzystaniu (konsumpcja).¹¹² Ze zwierząt tych uzyskiwano nie tylko mięso, ale również tłuszcz, skórę oraz szczerbinę. Używano ich także do pozbywania się odpadów.

Poszukując przyczyn zakazu spożywania wieprzowiny, badacze wskazują najczęściej na względy religijne, higieniczne i ekologiczne.¹¹³ Uzasadnienie religijne¹¹⁴ odwołuje się do faktu, że świnia stanowiła zwierzę ofiarne w praktykach kultowych ościennych narodów. Problem mogło stanowić zwłaszcza szczególnie silne powiązanie świni z bóstwami chtonicznymi.¹¹⁵ Takie przyczyny zakazu są więc prawdopodobne.¹¹⁶ Przyczyny higieniczne sugerował już Maimonides. Według niego, powodem zakazu mogło być obserwowane odrażające zachowanie świń, jak np. spożywanie przez nie ekskrementów. Inni dodają jeszcze obawy przed trychinozą (włośnica).¹¹⁷ W ostatnim czasie jednak najpopularniejsze wyjaśnienie stanowi wskazanie na przyczyny ekologiczne.¹¹⁸ Świnie nie mają zdolności adapta-

109 S. Schroer, *Die Tiere in der Bible. Eine Kulturgeschichtliche Reize*, Freiburg 2010, s. 72-75.

110 O. Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek 1998, s. 140-144.

111 U. Hübner, *Schweine*, art. cyt., s. 227.

112 Th. Staubli, *Tiere als Teil menschlichen Nahrung in der Bible und im Alten Orient*, w: Th. Staubli, O. Keel (red.), *„Im Schatten deiner Flügel“*. *Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, Freiburg 2001, s. 47-48, 53-55.

113 E. Firmage, *Zoology*, dz. cyt., s. 1133.

114 Por. m. in. I. Price, *Swine in Old Testament Taboo*, „Journal of Biblical Literature“ 44 (1925), s. 154-157; R. de Vaux, *Les Sacrifices de pores en Palestine et dans l'ancien Orient*, w: J. Hempel; L. Rost (red.), *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, Fs. O. Eissfeldt, Berlin 1958, s. 250-265, zvl. s. 262 (późniejsze angielskie tłumaczenie *The Sacrifice of Pigs in Palestine and in the Ancient East*, w: *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City 1971, s. 252-269) i wielu egzegetów (M. Noth, K. Elliger w swoich komentarzach do Księgi Kapłańskiej).

115 J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, dz. cyt., s. 649-650.

116 W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, s. 154-155 (ostatni reprint Winona Lake 2001).

117 M.in. W.F. Albright; por. krytyczne oceny innych autorów wskazanych przez E. Firmage, *Zoology*, dz. cyt. s. 1133.

118 H. Harris, *Cannibals and Kings*, New York 1977, s. 195-198; R.D. Nelson, *Deuteronomy*, dz. cyt., s. 180; S. Paganini, *Deuteronomio*, Milano 2011, s. 261. Ten pogląd również krytycznie oceniany jest przez E. Firmage, *Zoology*, dz. cyt., s. 1133-1134 ze wskazaniem na P. Diener, E. Robkin, *Ecology, Evolution and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition*, „Current Anthropology“ 19 (1978), s. 483-540.

cyjnych do zbyt suchego lub zbyt wilgotnego klimatu¹¹⁹ i z tego względu były trudne oraz drogie w utrzymaniu na starożytnym Bliskim Wschodzie. Zdaniem zwolenników takiej teorii, nie dają też one innych użytecznych produktów (np. mleko) oraz nie można wykorzystać ich w transporcie. Być może przyczyny wprowadzenia takiego zakazu miały również podłoże polityczne.¹²⁰ Coraz większa liczba badaczy wskazuje na to, że o jego wprowadzeniu decydowały jednak przede wszystkim przyczyny kulturowo-historyczne. Świnia nie jest zwierzęciem nadającym się do hodowli w warunkach pół-nomadycznego, pasterskiego trybu życia, i to właśnie ten fakt wskazuje się ostatnio jako podstawowy powód późniejszej niechęci wobec wieprzowiny.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o przyczyny wprowadzenia samego zakazu wiele wnoszą dziś również tzw. zooarcheologia. Archeolodzy od dawna usiłują stworzyć listę charakterystycznych elementów, które wyróżniałyby „etnicznie” praprzodków biblijnego Izraela. Każda z takich list zawierających materiał kulturowy, określane jako charakterystyczny i ekskluzywny wyłącznie dla nich (np. czteroizbowe domy; specyficzna ceramika, abstynencja względem wieprzowiny),¹²¹ budzi jednak coraz częściej uzasadnione wątpliwości.¹²² Wiele miejsc łączonych z domniemanymi przodkami Izraelitów zawiera nie tylko typowe elementy kultury kananejskiej, ale i ślady wpływów egipskich czy fenickich. Archeolodzy nie mają więc pewności, kto tak naprawdę w nich żył. Dane na temat konsumpcji wieprzowiny wskazują ponadto, że wyraźnie spadła ona dopiero w okresie żelaza I-II. Zachodzi to jednak głównie w centralnym, górskim pasie Kanaanu. Zupełnie inaczej było natomiast na nizinym wybrzeżu, gdzie stanowiła ona nieprzerwanie podstawowy element diety. Nie da się jednak na tej podstawie stwierdzić, że brak takiej kon-

119 Brak im systemu chłodzenia w postaci pocenia i nie mają też warstwy ochronnej jak kozy czy owce, dlatego taplanie w błocie czy innych nieczystościach wynika u nich nie tyle z upodobania do brudu, ile z potrzeby schłodzenia ciała; por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsca w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 83-84.

120 M.A. Zeder, *The Role of Pigs*, dz. cyt. s. 297-312; tenże, *Pigs and Emergent Complexity in the Ancient Near East*, w: S.M. Nelson (red.), *Ancestors For the Pigs. Pigs in Prehistory*, MASCA Research Papers in Science and Archaeology 15, Philadelphia 1998, s. 109-122.

121 K.A. Kamp; N. Yoffee, *Ethnicity in Ancient Western Asia During the Early Second Millennium B.C. Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Perspective*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 237(1980), s. 85-104; E. Bloch-Smith, *Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves What is Remembered and What Is Forgotten In Israel's History*, „Journal of Biblical Literature” 122 (2003), s. 401-425.

122 B. Hesse, P. Wapnish, *Can Pig Remains Be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?* w: N.A. Silberman, D.B. Small (red.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, JSOT.S 239, Sheffield 1997, s. 238-270; R. Kletter, *Can a Proto-Israelite Please Stand Up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah*, w: A.M. Maeir, P. de Miroschedji (red.), *“I Will Speak the Riddles of Ancient Times”*, Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar, Winona Lake 2006, s. 573-586, zvl. s. 579; L.L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* New York-London 2007, s. 20-21, 68-69.

sumpcji był cechą charakterystyczną jakiejś jednej, konkretnej grupy etnicznej.¹²³ Można natomiast dostrzec wyraźną granicę. Zdaniem części badaczy,¹²⁴ początków budowania tożsamości etnicznej przodków Izraela należy szukać nie tyle w centralnym, wyżynnym pasie Kanaanu, ile na nizinie Szefela (kazuś Bet Szemesz), na granicy z Filistęą. Tam właśnie w epoce żelaza I zaobserwować można całkowity brak świńskich kości, odwrotnie niż ma to miejsce w miejscach jednoznacznie identyfikowanych jako filistyńskie. Z czasem znacząco spadać zaczęła również ich liczba w centralnym pasie. Można więc zinterpretować to jako swoisty „sejsmograf” zmian społecznych i etniczno-kulturowego różnicowania się regionów.

Archeolodzy od dawna wskazywali na dość interesujące rozłożenie miejsc, w których znajdowano resztki świńskich kości. Posiadane przez nich dane były jednak szczątkowe i trudno było na ich podstawie wyciągnąć jakieś daleko idące wnioski. W ostatnim czasie sytuacja ta uległa jednak zdecydowanej poprawie. Izraelscy badacze¹²⁵ proponują więc nowe spojrzenie na dostępny obecnie materiał archeologiczny. Opierają się oni na opublikowanych i nieopublikowanych jeszcze wynikach badań archeologicznych¹²⁶ z 78 „zoologicznych” stanowisk archeologicznych, znajdujących się w 35 miejscach współczesnego Izraela.¹²⁷ Zwracają uwagę na fakt, że w okresie żelaza obecność lub nieobecność świńskich kości pozwala wyznaczyć ciekawy układ geograficzny.¹²⁸ Z prezentowanego przez nich zestawienia wynika, że spożywanie mięsa wieprzowego w okresie żelaza I trwało nieprzerwanie na terenach filistyńskich, zarówno w głównych centrach urbanistycznych, jak i w wiejskich osiedlach. W tym samym okresie takie spożycie drastycznie zanikło

123 Jak piszą B. Hesse i P. Wapnish (*Can Pig*, 261): „Lots of people, for lots of reasons, were not eating pork”.

124 Z. Ledeman, S. Bunimovitz, *Israelite Ethnogenesis at the Philistine Border: A View from Beth-Shemesh*, w: L.L. Grabbe (red.), *Israel in Transition: From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 BCE): The Archaeology*, ESHM 7, t. 1, London-New York 2008, s. 21-31.

125 L. Sapir-Hen, G. Bar-Oz, Y. Gadot, I. Finkelstein, *Pig Husbandry in Iron Age Israel and Judah. New Insights Regarding the Origin of the “Taboo”*, „Zeitschrift des Deutsche Palästina-Verein” 129/1(2013), s. 1-22. Artykuł w formie PDF znajduje się na stronie http://www.academia.edu/4062281/Pig_Husbandry_in_Iron_Age_Israel_and_Judah (dostęp: 22 XI 2014).

126 Ich zestawienie (tablica nr 1 I 2 + rozłożenie na mapie i szacunek procentowy świńskich kości) por. *tamże*, s. 7-8.

127 *Tamże*, s. 3.

128 Okres między 1130-600 r. przed Chr. dzielony jest przez nich na kilka etapów (żelazo I, wczesne i późne żelazo IIA, żelazo IIB i IIC; III) por. I. Finkelstein, E. Piasezky, *Radiocarbon Dating the Iron Age in the Levant. A Bayesian Model for Six Ceramic Phases and Six Transitions*, „Antiquity” 84(2010), s. 374-385 wskazane jako źródło w: L. Sapir-Hen, G. Bar-Oz, Y. Gadot, I. Finkelstein, *Pig Husbandry*, dz. cyt., s. 2 + literatura.

natomiast na terenach centralnego Kanaanu, a zwłaszcza Judy.¹²⁹ Konsumpcja tego mięsa może zatem, ich zdaniem, służyć za element pozwalający odróżnić kulturowo i etnicznie mieszkańców Kanaanu od Filistynów. Proces ten mógł zacząć się już w epoce brązu. Badacze – jak zauważyliśmy – wskazywali na różne tego przyczyny (środowiskowe, ekonomiczne i społeczne).¹³⁰ Jedną z nich musiał być jednak również także czynnik kulturowy: świnie – jak wspomniano – nie nadawały się do hodowli w warunkach pół-nomadycznego trybu życia.¹³¹

Zestawienie danych, pozostających dziś w dyspozycji archeologów, pozwala na kilka ciekawych spostrzeżeń. Stanowiska z okresu żelaza IIB na terenach dawnego Królestwa Izraela (Hazor,¹³² Megiddo, Bet Shean) wykazują obecność świńskich kości w proporcji 3,2-7,8 %. Miejsca te zostały zniszczone przez Tiglat-Pilezera III w 732 r. przed Chr. Znalezione kości pochodzą więc z okresu ostatniej prosperity tego państwa w czasach Jeroboama II (połowa VIII w. przed Chr.). Inne miejsca położone na granicy, jak Horbat Rosz, Zajit/Hirbet Ras ez-Zetur (granica z kulturą fenicką) i Tell Rechov/Tell es-Sarem (granica z kulturą aramejską) również nie wykazują zainteresowania ich mieszkańców hodowlą świń. Widoczna jest potem także drastyczna różnica między Izraelem i Judą. W okresie żelaza IIB świnie są praktycznie nieobecne na terenach tej ostatniej (Lakisz, Tell Halif/Tell El-Huwelife na nizinie Szefera i Tell es-Seb' w dolinie Beer Szeba). Takie samo zjawisko zaobserwować można w również Mosa', stanowisku archeologicznym położonym na zachód od Jerozolimy oraz Aroer, stanowisku położonym na południowy wschód od Tell es-Seb'. W obu tych miejscach proporcjonalna obecność świńskich kości nie przekracza 3%. To ostatnie miejsce leżało jednak na szlaku handlowym wiodącym z Arabii nad Morze Śródziemne, więc znalezione tu kości mogły pozostawić różne grupy etniczne.

Decyzja o hodowaniu lub nie hodowaniu świń w okresie żelaza II/III miała charakter lokalny. Zwierzęta te były obecne w niektórych centrach jak Megiddo, Lakisz, Ekron, nieobecne zaś w centralnej części kraju, jak Szilo czy Tell Dotan.

129 A. Faust, *Israel's Ethnogenesis. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, Approaches to Anthropological Archaeology, London 2006, s. 37-38; por. też I. Finkelstein, *Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan. Can the Real Israel Stand Up?* „Biblical Archaeologist” 59(1996), s. 198-212.

130 C. Grigson, *Culture, Ecology and Pigs From the 5th to 3th Millennium BC Around the Fertile Crescent*, w: U. Arborella i in. (red.), *Pigs and Humans 10 000 Year of Interaction*, Oxford 2007, s. 83-108.

131 R.W. Redding, *The Role of the Pig in the Subsistence System of Ancient Egypt. A Parable on the Potential of Fauna Data*, w: P.J. Crabtree, K. Ryan (red.), *Animal Use and Culture Change*, MASCA. Supplement 8, Philadelphia 1991, s. 20-30.

132 Enigmatyczny jest kontekst związany z okryciem tu kompletnego szkieletu świni por. S. Angres, *The Pig Skeleton from Area B*, w: Y. Yadin (red.), *Hazor II*, Jerusalem 1960, s. 166-174.

Obecność kości tych zwierząt archeologia potwierdza w centrach znajdujących się pod wpływami Egiptu.¹³³ Afek (2,4%) i Bet Szean (11,75%). W okresie żelaza I odnotować można duży wzrost spożycia świń także w miejskich ośrodkach zamieszkałych przez ludność filistyńską.¹³⁴ Podobnie było w przypadku Królestwa Izraela w okresie żelaza IIB. Przyczyn spadku spożycia w innych ośrodkach mogło być bardzo wiele. Niektórzy badacze¹³⁵ wskazują na tzw. pig rules związane z warunkami środowiskowymi, funkcją konkretnych miejsc oraz politycznym i społecznym statusem ich mieszkańców. Znane obecnie wyniki badań pozwalających odtworzyć warunki izotermiczne z tego czasu wskazują, że był to okres względnej stabilizacji temperatury w północnym Lewancie.¹³⁶ Możemy wykluczyć zatem jako przyczynę fakt, że świnie miały problem ze zmianami temperatury i regulacją temperatury własnego ciała. Zatem to nie warunki klimatyczne zadecydowały o zaniknięciu hodowli świń.

Przytaczane już ustalenia krytyczno-literackie odnośnie do biblijnego zakazu spożywania wieprzowiny (Kpł 11,7; Pwt 14,8), sugerują wprowadzenie go w końcowych latach monarchii lub nawet w okresie (po)wyznaniowym. Na pewno nie jest on w każdym razie „prastary”, jak sugerowało wcześniej wielu badaczy (m.in. U. Hübner). W praktyce przestrzeganie takiego zakazu, dzięki archeologii, uznać można za stały element kulturowy w Judzie (żelazo IIB), ale już nie w Izraelu. Zdaniem wspomnianych izraelskich badaczy, tabu dotyczące spożywania wieprzowiny mogło więc pojawić się i obowiązywać w centralnym, wyżynnym pasie. Jest prawdopodobne, że miało ono w tle pasterski tryb życia wielu mieszkańców tych terenów w epoce żelaza I.¹³⁷ We wczesnym okresie zwyczaj ten pozwalał wytworzyć na południu wyraźną granicę między „my” i „oni” (tj. Filistyni). Promocja samego, prawnie sformułowanego zakazu, mogła wiązać się z upadkiem Królestwa Izraela i napływem sporej części jego mieszkańców na tereny Judy. To w polemice ze zwyczajami tej napływowej ludności,¹³⁸ elity polityczno-religijne Judy mogły ująć dotychczasowy, regionalny zwyczaj, w formę surowego zakazu ze strony Jhwh.¹³⁹

133 Y. Gadot, *The Late Bronze Egyptian Estate at Apeh*, „Tel Aviv” 37(2010), s. 48-66.

134 A. Faust, J. Lev-Tov, *The Constitution of Philistine Identity. Ethnic Dynamics in Twelfth to Tenth Century*, „Oxford Journal of Archaeology” 30(2011), s. 13-31.

135 B. Hesse, P. Wapnish, *Can Pig Remains*, dz. cyt., s. 238-270.

136 L. Sapir-Hen, G. Bar-Oz, Y. Gadot, I. Finkelstein, *Pig Husbandry*, dz. cyt., s. 12 ze wskazaną literaturą na ten temat.

137 Tak już I. Finkelstein, *Ethnicity*, art. cyt. s. 198-212.

138 Por. D.E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*, Cambridge 2012.

139 L. Sapir-Hen, G. Bar-Oz, Y. Gadot, I. Finkelstein, *Pig Husbandry*, dz. cyt. s. 13.

THE PROHIBITION ON EATING PORK

(LEV 11,7; DEUT 14,8):
TIME AND REASONS OF ITS FORMULATION

SUMMARY

Pigs did not have a good reputation in cultures surrounding Canaan. They were however sacrificed in various different rituals and their meat was eaten. Biblical texts also depict pigs in a negative manner. It has been thought that the formal prohibition on eating pork was relatively late. The earliest possible date could be just before the exile. Archeological research shows some restraint in eating pork at the turn of the 13th and 12th centuries before Christ. It was based on the cultural customs: the ancestors were seminomads and grew other animals. Later on pigs were associated with not orthodox religious rituals. The custom of not eating pork was first introduced at the boundary of Philistia and Canaan and gradually spread to the centre of Canaan. In the Iron Age II it was practiced in the region of Judea. Its legal formulation probably depended on the emigration from the Kingdom of Israel. Finally in Hellenic times it definitively became a cultural and religious indicator of Jewish identity.

