

Ks. Paweł STĘPIEŃ

## PRAWO LEWIRATU W ŚWIETLE CHIASTYCZNEJ STRUKTURY PWT 25,4-12\*

Treść: Wprowadzenie; 1. Krytyka tekstu Pwt 25,4-12; 2. Chiastyczna struktura Pwt 25,4-12; 3. Etymologia słowa „by”; 4. Sformułowanie prawa przez duteronomistę; 5. Cele i obligatoryjność prawa lewiratu; 6. Symbolika zdjęcia sandała ze stopy i oplucia; 7. Symbolika młócki w Księdze Rut; 8. Prawo lewiratu a instytucja *goela* לִקְחָהּ - wykupu w Rt. 9. Prawa analogiczne do lewiratu na starożytnym Bliskim Wschodzie; 10. Zarys historii prawa lewiratu: A. Przed narodzeniem Chrystusa; B. Traktat Miszny *Jebamot*; C. Orzekanie *chality* חַיִלָּהּ przez rabinaty; 11. Komentarz Talmudu do opowiadań o Tamar i Rut; Podsumowanie.

### Wprowadzenie

W Starym Testamencie spotykamy trzy miejsca, które są związane z instytucją lewiratu. Jest to tekst prawa (Pwt 25,5-10) oraz dwa przypadki jego zastosowania (Rdz 38 i Księga Rut). Prawo lewiratu nakazuje, aby wobec bezpotomnej śmierci męża, jego brat wziął wdowę za żonę i spłodził z nią syna, który prawnie stawał się synem zmarłego. Pomiędzy prawem a przypadkami z Rdz i Rt widać podobieństwa, ale i pewne, czy nawet zasadnicze rozbieżności. Dodatkowo zaskakujący jest fakt ostatecznego odejścia od stosowania prawa lewiratu i dojścia do praktyki nakłaniania przez rabinaty do *chality*, czyli uroczystej ceremonii odmowy wejścia w związek lewiracki.

Właściwe zrozumienie zadań instytucji lewiratu może wypłynąć jedynie z dotarcia do prawdy o celach, jakie przyświecały deuteronomiście, który był redaktorem tego prawa. Powinniśmy odkryć na czym polegała jego praca redakcyjna, w jaki sposób tworzył prawo? Dlatego najpierw musimy przyjrzeć się strukturze tekstu samego prawa oraz innym prawom, pomiędzy które lewirat umieszczono. Ważne będzie też przyjrzenie się analogicznym prawom, występującym u innych narodów starożytnego Bliskiego Wschodu.

Osobą, która położyła fundamentalne podstawy do prac nad prawem lewiratu był Millar Burrows. Wysunięte przez niego tezy stały się klasyką. W latach 1938-1940 Burrows napisał kilka artykułów, w których przedstawił hipotezę powstania prawa lewiratu. Ogromnego przełomu w spojrzeniu na redakcję prawa lewiratu i określone w ten sposób cele tej instytucji dokonał Calum M. Carmichael. W latach 1974-1980 w trzech artykułach przedstawił sposób pracy redakcyjnej deuteronomisty. Deuteronomista miał formu-

---

\* Artykuł jest zmodyfikowanym fragmentem rozprawy doktorskiej pod tym samym tytułem, napisanej w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, pod kierunkiem ks. dra hab. Ryszarda Rumianka.

lować prawa w oparciu o wydarzenia z życia patriarchów. Carmichael wysunął przypuszczenie, że prawo lewiratu zostało zredagowane w bardzo ścisłym nawiązaniu do historii o Judzie i Tamar z Rdz 38. Zachowania wdowy, przewidywane przez prawo, wobec odmawiającego wypełnienia obowiązku szwagra, miałyby nieść w sobie haniebne przyrównanie do zachowania Onana, unikającego poczęcia syna dla zmarłego brata. Carmichael bardzo klarownie przedstawił symboliczne, seksualne znaczenie gestów wdowy. Przedstawił też w kontekście troski o prokreację, seksualną symbolikę wydarzeń z Księgi Rut. Wsparcie dla wysuniętych przez Carmichaela propozycji przyszło ze strony struktury literackiej materii tekstu. Eslinger Lyle wykazał, że fragment Pwt 25,4-12 to chiasm. Deuteronomista, który podjął się pracy redakcyjnej nad prawem lewiratu ujął je w specyficzną strukturę chiastyczną. Prawa sąsiadujące z prawem lewiratu (Pwt 25,4 i 25,11-12), przy uwzględnieniu paralelności poszczególnych wersów, nadają instytucji małżeństwa lewirackiego wymowy i celów całkowicie pokrywających się z tezami wysuniętymi przez Carmichaela.

Dzięki odkryciu chiazmu, otworzyła się możliwość podjęcia w nowym świetle badań nad instytucją lewiratu, w oparciu o pierwotną wykładnię tego prawa, którą zostawił nam deuteronomista. Przecież nieprzypadkowo zamknął on prawo lewiratu w chiastycznej strukturze Pwt 25,4-12. Przedstawimy też ewolucję tego prawa, jaką przeszło w świecie myśli żydowskiej, aż ostatecznie mamy dzisiaj sytuację nakazywania *chality*. Sięgniemy więc do tekstów z Talmudu, komentujących opowiadania o Tamar i Rut, a w sposób szczególnie do traktatu Miszny *Jebamot*, który w całości poświęcony jest prawu lewiratu.

## 1. Krytyka tekstu Pwt 25,4-12

Tekst Pwt 25,4-12 jest czysty. W niektórych kodeksach występują różnice dotyczące sześciu słów. Są one jednak bez większego znaczenia. W tekście występują następujące różnice pomiędzy poszczególnymi kodeksami:

### 1. W Pwt 25,5 w BHS występuje: *hlyi - na niej, nad nią*

natomiast *hlyā - do niej, w nią* - jest w:

- *Pentateuchi textus Hebraeo-Samaritanus (...)*

Różnica ta jest nieistotna. Przyimek *lā* używany jest w określeniu współżycia seksualnego. Mężczyzna *wchodzi w nią (do niej)*.<sup>1</sup> Znaczenie *zbliżył się do niej, współżył* pozostaje bez zmiany. Różnica jest w użyciu przyimka *li*<sup>2</sup> bądź *lā*.

### 2. W Pwt 25,6 w BHS występuje: *rvkbh - pierworodny*<sup>3</sup>

natomiast *l̄bh - syn*<sup>4</sup> poprzedza słowo *pierworodny* w:

<sup>1</sup> Por. *lā*, w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 48: *enter towards a women = lie with a.w.*

<sup>2</sup> Por. *li*, *tamże*, 703.

<sup>3</sup> Por. *rkb*, *tamże*, 127.

<sup>4</sup> Por. *l̄b*, *tamże*, 133.

- *Pentateuchi textus Hebraeo-Samaritanus (...)*

greckie τὸ παιδ...ον - *dziecko*<sup>5</sup> występuje w:

- wszystkie lub najważniejsze kodeksy *versio LXX interpretum Graeca (...)*

do słowa *dziecko* dodane jest τὸ πρωτότοκον - *pierworodne*<sup>6</sup> w:

- *textus Graecus ex recensione Luciani*

Różnica odnośnie określenia narodzonego ze związku lewirackiego: *pierworodnego, syna pierworodnego, dziecka, dziecka pierworodnego* nie ma znaczenia. W świetle prawa do dziedziczenia, jakie miał u Izraelitów pierworodny zawsze będzie oznaczać pierwsze urodzone dziecko płci męskiej, niezależnie od użytego słowa.

### 3. W Pwt 25,7 W BHS występuje: יאם co jest *scriptio plena*

forma ta występuje również w

- *codex Leningradensis B 19*<sup>4</sup>

Natomiast forma poprawna יאם - *odmówić małżeństwa*<sup>7</sup> jest w:

- liczne, więcej niż 20 (1/2 S: 16-60) kodeksów manuskryptów *editiones textus Hebraici (...)*

Różnice te w żaden sposób nie wpływają na znaczenie tekstu.

### 4. W Pwt 25,7 w BHS występuje: אל

natomiast אלv jest w:

niektóre 11-20 (1/2 S: 7-15) kodeksów manuskryptów:

- *codex manuscriptus secundum apparatus criticum Galli*
- *Pentateuchi textus Hebraeo-Samaritanus (...)*
- *codex Basiliano-Vaticanus jugendus cum codicibus Veneto*
- *versio Syriaca (...)*
- *versio Latina Vulgata (...)*

Różnica w dodaniu spójnika v - i - jest zupełnie nieistotna.

### 5. W Pwt 25,11 w BHS występuje: vywbmb - *za jego genitalia*<sup>8</sup>

natomiast vrsbb - *za jego ciało*<sup>9</sup> jest w:

- *Pentateuchi textus Hebraeo-Samaritanus (...)*

<sup>5</sup> Por. τὸ παιδ...ον w: Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, t. 3, 364.

<sup>6</sup> Por. τὸ πρωτότοκον, *tamże* t.3, 756.

<sup>7</sup> Por. יאם w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 490.

<sup>8</sup> Por. ,ywbm *tamże*, 491.

<sup>9</sup> Por. rsb *tamże*, 157.

Różnica nie zmienia znaczenia tekstu. Mamy do czynienia z łagodniejszym określeniem części ciała zaatakowanych przez kobietę. De facto chodzi o męskie genitalia.

### 6. W Pwt 25,12 w BHS występuje: !nyī - oko twoje<sup>10</sup>

forma !nyī - *oczy twoje* występuje w:

- *varia lectio codicis manuscripti Hebraici 1.9 secundum B. Kennicott*
- niektóre 11-20 (1/2 S: 7-15) kodeksów manuskryptów

*fragmentum codicis Hebraici in geniza Cairensi repertum*

- wszystkie lub najważniejsze kodeksy *versio LXX interpretum Graeca (...)*

z kolei ,kynyi - *oczy wasze* jest w:

- *Targum Pseudo-Jonathe (...)*

W targumie tym pisanym w języku aramejskim dla 2 osoby, liczby mnogiej, rodzaju męskiego użyta jest forma !vkynyi tożsama z ,kynyi.

natomiast dodane jest םׁאׁי = hylī - *nad nią* w:

- wszystkie lub najważniejsze kodeksy *versio LXX interpretum Graeca (...)*
- *versio Syriaca (...)*
- *versio Latina Vulgata(...)*

Różnice bez większego znaczenia. Za opisany czyn *oko twoje*, bądź *oczy twoje* bądź *oczy wasze* to znaczy mężczyzny, czy mężczyzn wykonawców wyroku mają nie mieć litości *nad nią* czyli winowajczynią.

## 2. Chiastyczna struktura Pwt 25,4-12

Autorzy biblijni lubili stosować paralelizmy. Ta paralelność myśli z poszczególnych wersów, czy elementów zdań ułożona jest w różnego rodzaju symetrie. Chiazmy jest układem elementów (wersów, wyrazów) w zdaniu, perykopie czy nawet w całej księdze według schematu greckiej litery c. Stąd jego nazwa.

Przykładem układu chiastycznej symetrii jest właśnie interesujący nas fragment Pwt 25,4-12. W pierwszej chwili trudno tę symetrię dostrzec. Myli nas pozorna treściowa odrębność następujących po sobie praw. Najpierw mamy zakaz zawiązywania pyska młóćcemu wołowi (Pwt 25,4), który poprzedza prawo lewiratu (Pwt 25,5-10), a po którym z kolei następują wersy nakładające karę odcięcia ręki kobiecie, która schwyciła za genitalia mężczyznę walczącego z jej mężem (Pwt 25,11-12). Chiastycznej struktury tego tekstu dopatrył się Eslinger.<sup>11</sup> Uczynił to opierając się na pracy Wenhama i McConville'a.<sup>12</sup> Czystość tekstu, którą poznaliśmy w poprzednim paragrafie, daje nam podstawę do traktowania chiastycznej struktury Pwt 25,4-12, jako zamierzonej przez deuteronomistę.

<sup>10</sup> Por. !yi, *tamże*, 699.

<sup>11</sup> Por. L. ESLINGER, "More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws", *VT* 34(1984) 221-226.

<sup>12</sup> Por. G.J. WENHAM - J.G. MCCONVILLE, "Drafting Techniques in some deuteronomic Laws", *VT* 30(1980) 248-252.

Przyjrzyjmy się uważnie fragmentowi Pwt 25,4-12. Kolejne wersy będziemy nazywali literami alfabetu: A, B, C, D. Wersy do nich paralelne odpowiednio A1, B1, C1, D1. Można dostrzec następującą strukturę chiastyczną wersów:

A	B	C	D
4	5	6	7/8
		C	
9	10	11	12
D1	C1	B1	A1

W centrum chiastycznej struktury stoją wersy 7/8(D) i 9(D1). Opisują one procedurę prawną, podjętą przeciw szwagrowi odmawiającemu wypełnienia obowiązku lewiratu. Podstawowy problem to ten, co uczynić z Izraelitą, który odmawia prokreacyjnego obowiązku? Ceremonialne, upokarzające działania szwagierki i jej podwójna deklaracja wobec starszych korespondują z publiczną odmową wzięcia jej za żonę przez szwagra. Co było złe w oczach wspólnoty 7/8(D) prawo karze upokorzeniem i hańbą 9(D1).

Drugą parę tworzą wersy 6(C) i 10(C1). Są one związane ze znaczeniem "imienia" w Izraelu. Lewirat miał zachować imię zmarłego w Izraelu 6(C), dlatego imię uchylającego się od powinności niesie hańbę. "I będzie nazwane imię jego w Izraelu: «Dom tego, któremu zżuto sandały»"10(C1).

Następną parą są wersy 5(B) i 11(B1). Spotykamy tu braci mieszkających razem, z których jeden umiera bezdzietnie, a drugi ma wziąć za żonę wdowę po zmarłym bracie 5(B) i braci walczących ze sobą 11(B1). Żona zmarłego nie może wyjść za mąż za kogoś obcego, a żona walczącego nie może włączyć się do bójki braci.

Kolejną parę tworzą wersy 4(A) i 12(A1). Troszczą się one o dobro prokreacji. Wers 4(A), zakazujący zawiązywania pyska młóćącemu wołowi, nie powinien być rozumiany dosłownie. Jego znaczenie symboliczne, w tym kontekście, dotyka sfery seksualnej i oznacza zakaz odbywania stosunku przerywanego. Symbolika ta zostanie wyjaśniona w innym miejscu. Wers 12(A1) surowo karze narażenie na niebezpieczeństwo uszkodzenia narządów płciowych mężczyzny. Obydwa wersy chronią siły rozrodczej i zakazują działań w nią uderzających.

### 3. Etymologia słowa ,by

Nie mamy przekonujących dowodów, co do pochodzenia słowa ,by. Trudno zdecydowanie orzec o jego pierwotnym hebrajskim pochodzeniu, trudno też wskazać na inne nie hebrajskie źródło.

#### A. Częstotliwość występowania w Starym Testamencie

W Starym Testamencie ,by użyte jest dziesięć razy.<sup>13</sup> Oznacza osoby wchodzące w małżeństwo lewirackie, jak i samo podejmowanie tego związku.

<sup>13</sup> Por. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum te Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 29; ,by, w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 359-360; S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Con-*

Używane jest na określenie:

1'- szwagra ,by

2'- bratowej, (szwagierki) hmby

3'- wypełnienia obowiązku lewiratu ,by (wtedy jest czasownikiem odrzeczownikowym - denominatywem).

Jako *szwagier* występuje dwa razy ( z suff.):

w Pwt 25,5 hmby - jeden raz,

w Pwt 25,7 ymby - jeden raz;

jako *bratowa* (hmby lub tmby , suff.vtmby , ;tmby) pięć razy:

w Rt 1,15 - *szwagierka* tmby - dwa razy,

w Pwt 25,7 vtmby - dwa razy,

w Pwt 25,9 vtmby - jeden raz;

czasownikowo trzy razy:

w Pwt 25,5 hmbyv - jeden raz,

w Pwt 25,7 ymby - jeden raz,

w Rdz 38,8 ,byv - jeden raz.

## B. Znaczenie

Rdeń ,by oddaje więzi, jakie powstają w wyniku wypełnienia prawa lewiratu. Określa szwagra zmarłego brata (,by), który zobowiązany jest do wzięcia za żonę wdowy po zmarłym bracie; określa samą bratową (hmby lub tmby) - wdowę po zmarłym; oznacza również czynność wypełniania obowiązku szwagra. W ostatnim znaczeniu n.p.: w Rdz 38,8 Juda prosi swojego syna Onana, aby ten dopełnił obowiązku szwagra z Tamar - wdową po zmarłym bracie (ht' ,byv) i wzbudził potomstwo dla brata. Rdeń ,by ma więc też znaczenie czasownikowe, określające wypełnienie obowiązku szwagra (,by) co do poślubienia bratowej (hmby).

## C. Występowanie w innych językach semickich

Obydwa rzeczowniki ,by i hmby można znaleźć także w średniohebrajskim<sup>14</sup>, aramejskim i starosyryjskim, podobnie i czasownik (w piel lub pael). W średniohebrajskim ma dwa dodatkowe rzeczowniki określające małżeństwo lewirackie ,vby i jego skonsuowanie tmby. Jest używany także czasownik ,by w hitpael i nitpael z hmby - *szwagierka* raczej niż z ,by - *szwagier* jako podmiotem, co znaczy *być wziętym do małżeństwa lewirackiego*. Starosyryjski ma też *yabmuta*-lewirat. W arabskim, według Kutscha występuje słowo *wabama* - *zrodzić*,<sup>15</sup> ale słowo takiego nie można odnaleźć w arabskich słownikach, o czym Kutsch sam nadmienia. W języku ugaryckim zachowały się nieliczne tek-

---

*cordantiae Hebraice atque Chaldaice*, Tel-Aviv 1977, 449; G. LISOWSKY, *Concordantiae Veteris Testamenti Hebraicae atque Aramaice*, Stuttgart 1958, 557.

<sup>14</sup> Język średniohebrajski (po niewoli babilońskiej) to język z dużymi wpływami aramejskiego.

<sup>15</sup> Por. E. KUTSCH, ,by, *Theological Dictionary of the Old Testament (=TDOT)*, red. G. BOTTERWECK – H. RINGGREN, Michigan 1974-, t. 5, 369.

sty zawierające to słowo, ale tłumaczy się je przez analogię do hebrajskiego. Nie ma żadnego dowodu na etymologiczny związek hebr. ,by z określeniami ugaryckimi, czy też z arabskim *wabama-zrodzić*. Zrodzenie potomstwa jest celem każdego małżeństwa - nie tylko lewirackiego.<sup>16</sup>

#### D. Tłumaczenia LXX i Vlg

LXX w Pwt 25,5.7 tłumaczy ,by dosłownie jako  $\text{B } \epsilon\delta\epsilon\lambda\tau\omicron\text{j to}\acute{\alpha} \epsilon\text{ndr}\omicron\text{j}$  - *brat męża*, nawet tam gdzie błędnie odczytuje czasownik  $\text{ymby(w.7)}$ . Formę żeńską  $\text{tmby}$  w Pwt 25,5.7 tłumaczy  $\text{g}\acute{\alpha}\text{n}\rangle \text{to}\acute{\alpha} \epsilon\delta\epsilon\lambda\tau\omicron\text{a}$  - *żona brata* lub przez samo  $\text{g}\acute{\alpha}\text{n}\rangle$  - *żona*. Natomiast  $\text{tmby}$  w Rt 1,15 jako  $\text{\textsuperscript{3/4} s\acute{u}\text{nnu}\text{m}\acute{o}\text{j}}$ .<sup>17</sup> Dla formy czasownikowej używane jest w Pwt 25,7  $\text{sunoik}\acute{s}\text{w}$ ,<sup>18</sup> a w Rdz 38,8  $\text{gambre}\acute{u}\text{w}$ .<sup>19</sup>

Vlg dla ,by nie używa *levir-szwagier*, ale *frater eius* - *brat jego* (Pwt 25,5) lub *frater viri-brat męża* (Pwt 25,7). Forma żeńska  $\text{tmby}$  tłumaczona jest jako *uxor fratris* - *żona brata* (Pwt 25,7) lub po prostu *mulier* (Pwt 25,7.9). W Rt 1,15 *cognata* - *krewna* oraz *ea*. Dla czasownika używa w Rdz 38,8 *sociare* - *połączyć* lub *in coniugium sumere* - *w związek wstąpić* (Pwt 25,7). Natomiast w Pwt 25,5 parafrazuje przez *et suscitabit semen fratris sui* - *wzbudzi nasienie bratu swojemu*.

Ciekawe, że w Wulgacie nie użyto terminu łacińskiego *levir-szwagier*, a określenie to przyjęto stosować powszechnie.<sup>20</sup>

#### 4. Sformułowanie prawa przez duteronomistę

Albrecht Alt w swojej pracy *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*<sup>21</sup> wyróżnił dwie formy prawa izraelskiego. Pierwsza forma to prawo kazuistyczne. Miałyby ono dotyczyć konkretnych przypadków. Według Alta prawo takie Izraelici przejęli z tradycji kananejskich i starożytnego Bliskiego Wschodu, po dokonaniu podboju Kanaanu. Drugą formę nazwał apodyktyczną. Są to bezwarunkowe polecenia, najczęściej sformułowane w trybie rozkazującym. Te z kolei miałyby być oryginalnie izraelskie, sięgające okresu sprzed podboju Kanaanu - życia plemiennego na pustyni. Prawa kazuistyczne określone są w Wj 21,1 jako  $\text{\textsuperscript{3/4} y\text{pwm}}$  *miszpatim*. Alt wysunął tezę, że *miszpatim* reprezentuje wspólną prawną tradycję całego starożytnego Bliskiego Wschodu w drugim tysiącleciu przed Chrystusem.

<sup>16</sup> *Tamże*, 369-370.

<sup>17</sup> Por.  $\text{\textsuperscript{3/4} s\acute{u}\text{nnu}\text{m}\acute{o}\text{j}}$  w: Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik...*, dz. cyt., t. 4, 226. W słowniku przetłumaczone jest jako - *żona brata męża, bratowa*. I wskazane jest LXX RUTH 1,15.

<sup>18</sup> Por.  $\text{sunoik}\acute{s}\text{w}$  *tamże*, t.4, 227: *żyć w małżeństwie*.

<sup>19</sup> Por.  $\text{gambre}\acute{u}\text{w}$ , *tamże*, t.1, 451: *spowinowacić się*.

<sup>20</sup> Por. A. VAN BORN, *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, New York-Toronto-London 1963, 331.

<sup>21</sup> Por. A. ALT, "Die Ursprünge des israelitischenisraelitischen Rechts", *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig* 86(1934) 26-28.

W oparciu o tę teorię, Millar Burrows podejmuje próbę dojścia do źródeł izraelskiego prawa lewiratu.<sup>22</sup> Według niego prawo lewiratu pasuje do kategorii prawa kazuistycznego *miszpatim*. Burrows dopatruje się tu okresu osiadłego trybu życia. Rzecz dzieje się w bramie miasta, a starsi miasta są administratorami prawa. Ponadto nie ma odniesień religijnych. Wszystko to miałyby wskazywać, że małżeństwo lewirackie jest jedną z praktyk, zaadoptowanych przez Izraelitów, po zajęciu Palestyny, lub przynajmniej jest podobnym izraelskim zwyczajem, zmodyfikowanym i skodyfikowanym pod wpływem Kananejczyków.<sup>23</sup> Burrows mówi o przypadkach powiązania małżeństwa i praw własności na starożytnym Bliskim Wschodzie, które ma miejsce w prawie do dziedziczenia wdowy przez mężczyznę, jako części majątku.<sup>24</sup> Małżeństwo mogło być traktowane prawnie jako własność, mogło być przedmiotem dziedziczenia między ówczesnymi ludźmi. Pewne powiązania między prawem lewiratu i dziedziczenia własności wydają się być czymś naturalnym. W Izraelu do instytucji lewiratu dochodzi wyraźnie określony cel - zachowanie imienia zmarłego. Burrows rozważa, która z tych koncepcji: dziedziczenie czy zachowanie imienia przyszła pierwsza. Według niego prawo z Pwt 25,5-10 nie nakazuje ponownej ceremonii zaślubin i to miałyby świadczyć, że pierwotnym był fakt dziedziczenia. Izraelici w odróżnieniu od Kananejczyków nadaliby nowy cel małżeństwu lewirackiemu. Kananejczycy, jak i inne narody starożytnego Bliskiego Wschodu, traktowali poślubienie wdowy jako formę dziedziczenia. Motyw zachowania imienia zmarłego brata byłby charakterystycznym elementem izraelskiego zwyczaju. W oparciu o taką konkluzję Burrows dokonuje próby oczyszczenia prawa lewiratu z izraelskiego dodatku. Prawo pierwotnie miałyby następujące brzmienie:

*"Jeśli bracia mieszkają razem i jeden z nich umiera, i nie pozostawia syna, to żona zmarłego nie będzie wydana za mąż na zewnątrz, za obcego. Jej szwagier zbliży się do niej i weźmie ją sobie za żonę. Lecz jeśli nie zechce mężczyzna wziąć swej bratowej za żonę, powinien pójść do bramy, do starszych i powiedzieć: «Nie chcę jej wziąć» i powinien zdjąć sandał ze swojej nogi".<sup>25</sup>*

Akt zdjęcia sandała nie jest tu aktem kobiety, ale samego mężczyzny, oznaczającym dobrowolność zrezygnowania ze swojego prawa. Według Burrows'a taki gest występuje w historii Rut. Booz w obecności starszych, w bramie miasta wzywa najbliższego krewnego, aby zajął stanowisko wobec swoich praw. Booz deklaruje swoją intencję poślubienia Rut. Krewny zrzeka się swoich praw przez zdjęcie swojego sandała.<sup>26</sup>

W porównaniu do prawa kananejskiego, Izraelczycy wprowadziliby następujące zmiany:

<sup>22</sup> Por. M. BURROWS, "Levirate marriage in Israel", *JBL* 59(1940) 23-33.

<sup>23</sup> *Tamże*, 25.

<sup>24</sup> Por. M. BURROWS, "The basis of Israelite marriage", *AOS* 15(1938).

<sup>25</sup> M. BURROWS, "Levirate marriage...", *dz. cyt.*, 30: "If brothers live together and one of them dies leaving no son, the dead man's wife shall not be married outside to a stranger. Her brother-in-law shall come into her and take her to himself to wife. But if it does not please the man to take his sister-in-law, he shall go up to the gate to the elders and say, «It does not please me to take her;» and he shall take his sandal from his foot. "

<sup>26</sup> Por. M. BURROWS, "The ancient oriental background of hebrew levirate marriage", *BASOR* 77(1940) 15-18.



- lewirackie małżeństwo zostałyby wyjęte z kategorii dziedziczenia i nabrałyby znaczenia troski o życie i imię zmarłego,
- prawo otrzymałoby obowiązkowy charakter, pod sankcją publicznej hańby. Samego aktu zdjecia sandała dokonywałaby wdowa, pogłębiając upokorzenie przez splunięcie w twarz szwagra.

W ten sposób Izraelczycy wagę wzbudzenia potomka postawiliby nad prawem do dziedziczenia. Posiadanie syna uważane było za przedłużenie życia. Burrows dopuszcza też związek tego prawa z troską o kult zmarłych przodków. Tak jak w sąsiednich dla Izraela kulturach, życie po śmierci przedłużano zmarłemu przez kult zmarłych, tak Izraelici troszczyli się o przedłużanie życia przez potomka, który troszczył się o kult.<sup>27</sup>

W oparciu o teorię Alta, Burrows wysuwa własną teorię rozwoju prawa lewirackiego. Najwcześniejszym etapem byłoby prawo kananejskie, późniejszym Pwt 25,5-10. Podejmuje też próbę umiejscowienia w czasie zwyczaju z księgi Rut.<sup>28</sup> Ponieważ w Rt nie ma obowiązku lewiratu, w przeciwieństwie do Pwt, Burrows uznaje ten przypadek za przykład środkowego etapu rozwoju tego prawa. Zwyczaj z księgi Rut reprezentowałby pośredni okres pomiędzy małżeństwem wykupieńczym, jako sprawą klanu a małżeństwem lewirackim, jako sprawą rodziny.<sup>29</sup> W Rt mamy do czynienia z kombinacją prawa lewiratu i wykupu (Kpł 25). W wielkiej patriarchalnej rodzinie, troskę o dziedziczenie reprezentowałyby małżeństwo wykupieńcze. Z tej patriarchalnej rodziny miałyby wyłonić się mała rodzina, z jej systemem dziedziczenia z ojca na syna.<sup>30</sup> To zakładałoby, że gdy nie było syna do dziedziczenia własności i zatroszczenia się o egzystencję rodziny, to lewirat powstałby jako instytucja do zapewnienia tych celów.

Burrows uznał prawo kazuistyczne za oryginalnie kananejskie, a apodyktyczne za oryginalnie izraelskie. Jednak przyjrzenie się kodeksom prawnym starożytnego Bliskiego Wschodu ukazuje, że tak nie jest. Możemy tam znaleźć prawa apodyktyczne w Prawach Eshnunna,<sup>31</sup> Kodeksie Hammurabiego<sup>32</sup> i prawach środkowoasyryjskich.<sup>33</sup> Rzeczową krytykę teorii Burrows'a przeprowadzają Thomas i Dorothy Thompsonowie. Wskazują na to, że izraelskie prawo apodyktyczne, jako wychodzące z nakazu samego Boga Jahwe, powinno być sformułowane w drugiej osobie, w trybie rozkazującym; zaś prawa starożytnego Bliskiego Wschodu, jako nadane przez prawodawcę ludzkiego - w trzeciej osobie. Natomiast Pwt 25,5-10 ujęte jest w trzeciej osobie i z tego powodu nie spełnia warunków Alta co do specyficznej formy dla Izraela.<sup>34</sup> Ponadto umieszczenie genezy prawa lewiratu w Kanaanie nie jest potwierdzone przez żadne, porównywalne prawo kananej-

<sup>27</sup> Por. M. BURROWS, "Levirate marriage...", *dz. cyt.*, 30-33.

<sup>28</sup> Por. M. BURROWS, "The marriage of Boaz and Ruth", *JBL* 59(1940) 445-454.

<sup>29</sup> Por. *tamże*, 451.

<sup>30</sup> Burrows opiera się tu o KOSCHAKER'a, *Die Eheformen bei den Indogermanen. Deutsche Landsreferate zu Internationalen Kongress für Rechtsvergleichung im Haag* 1937, 101-103, 114n.

<sup>31</sup> *ANET* 161n., § 1-4,7,8,10-13,15,16,19,51,52.

<sup>32</sup> Por. *Kodeks Hammurabiego*, tł. M. Stępień, Warszawa 1996, § 36,38-40.

<sup>33</sup> *ANET* 180 nn., § 40,57-59.

<sup>34</sup> Por. T. i D. THOMPSON, "Some legal problems in the book of Ruth", *VT* 18(1968) 82.

skie. Koschaker twierdzi, że byłoby prymitywnym wyobrażeniem, że prawa importuje się jak zagraniczne towary.<sup>35</sup> Można dopatrywać się podobieństw praw na starożytnym Bliskim Wschodzie, ale to nie znaczy, że musiały one zostać zapożyczone.<sup>36</sup> Opowiadania z Rdz 38 i Rt nie powinny być więc interpretowane w oparciu o prawny tekst Pwt 25,5-10. Są one przykładami aktualnych zwyczajów.

Przekonywującą hipotezę sposobu pracy redakcyjnej nad prawami deuteronomicznymi, a do tych należy prawo lewiratu daje Carmichael.<sup>37</sup> Ukazuje on metodę pracy deuteronomisty. Praca ta, to spojrzenie w przeszłość na opowiadania z życia patriarchów znane deuteronomiście z przekazu tradycji (żył on w VII w. przed Chr.), następnie uporządkowanie, oczyszczenie z błędów i prezentacja idealnego prawa. Przykłady takiej redakcyjnej pracy deuteronomisty:

Znana tradycja o Rubenie, pierworodnym synu Jakuba z niekochanej Lei i Józefie synu z ukochanej Racheli staje się podstawą dla prawa z Pwt 21,15-17:

*"Jeśli jaki mąż będzie miał dwie żony, jedną kochaną, a drugą niekochaną, i one urodzą mu synów - kochana i niekochana - a pierworodnym będzie syn niekochanej - to w dniu przekazywania dziedzictwa nie może za pierworodnego uznać syna kochanej, gdy pierworodnym jest syn niekochanej. Jeśli pierworodnym jest syn niekochanej, musi mu przyznać podwójną część wszystkiego, co posiada, gdyż on jest pierwociną jego siły. On ma prawo do pierworództwa".*

Rdz 35,22 ukazuje Rubena współżyjącego z drugorzędną żoną swojego ojca. Deuteronomista zainspirowany tym opowiadaniem ułożył prawo:

*Przeklęty, kto obcuje cielesnie z żoną swego ojca, gdyż odkrywa brzeg płaszcza swego ojca (Pwt 27,20).*

Historia sprzedania Józefa (Rdz 37) stoi u początku prawa:

*"Jeśli znajdą człowieka, porywającego kogoś ze swych braci, z Izraelitów - czy sam będzie go używał jako niewolnika, czy go sprzeda - taki złodziej musi umrzeć. Usuniesz zło spośród siebie" (Pwt 24,7).*

Jest to zawężenie prawa w porównaniu z Wj 21,16: *"Kto by porwał człowieka i sprzedał go, albo znaleziono by go jeszcze w jego ręku, winien być ukarany śmiercią"*, gdzie mamy mowę nie o bracie, ale o człowieku. Skoncentrowanie się deuteronomisty na tradycji o Józefie i jego braciach wyjaśnia to zawężenie.

Tradycja pokojowego przyjęcia przez Ezawa uciekającego z niewoli Jakuba, co wyraziło się zgodą Ezawa by Jakub zamieszkał gdzie chce (Rdz 32 i 33), wpłynęło na powstanie prawa o traktowaniu zbiegłego niewolnika.

*"Nie wydasz panu niewolnika, który się schroni u ciebie przed swoim właścicielem. Z tobą będzie przebywał, w twym kraju, w miejscu, które sobie wybierze, w jednym z twoich miast, gdzie będzie się czuł dobrze; nie będziesz go dręczył" (Pwt 23,16n).*

<sup>35</sup> Por. P. KOSCHAKER, "Keilschriftrecht", ZDMG 89(1935) 32.

<sup>36</sup> Por. T. i D. THOMPSON, "Some legal problems...", dz. cyt., 83.

<sup>37</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, *The laws of Deuteronomy*, Ithaca Cornell University 1974.

Historia Miriam, która ukarana trądem odzyskała zdrowie, po zwróceniu się do Mojżesza i jego orędownictwie u Boga, ma swój wydźwięk w prawie, które nakazuje zwrócić się do autorytetu kapłanów, tak jak Miriam zaufała autorytetowi Mojżesza. Prawo to wprost odwołuje się do tradycji o Miriam.

*"Bardzo pilnie uważaj na plagę trądu, aby uczynić wszystko, o czym was pouczą kapłani- lewici. Co im zleciłem, tego pilnie będziecie przestrzegali. Przypomnij sobie, co Pan, Bóg twój, uczynił Miriam w drodze, gdyście wychodzili z Egiptu"* (Pwt 24,8n).

Carmichael przeprowadza analogicznie genezę prawa lewiratu.<sup>38</sup> Prawo to zostało skonstruowane przez deuteronomistę w oparciu o historię Judy i Tamar (Rdz 38). Prawo dotyczy sytuacji brata, który odmawia wypełnienia obowiązku lewiratu. Juda, autorytetem ojca, zmusza swego syna Onana do wypełnienia obowiązku szwagra. Deuteronomista podejmuje tę kwestię w sytuacji braku autorytetu. Co zrobić, gdy nie ma ojca, który skłoniłby syna do małżeństwa lewirackiego? Bierze pod uwagę przypadek gdy głowa rodziny (*paterfamilias*) nie żyje. W tym celu dobiera odpowiednią karę, która mogłaby mieć odstrasżający wpływ na uciekającego od obowiązku mężczyzny. Kara jaką zapisuje, symbolicznie nawiązuje do tego, co uczynił Onan. Kara przynosi publiczną hańbę odmawiającemu. Wszystko przebiega w sposób urzędowy wobec starszych miasta. Wdowa zdejmuje szwagrowi sandał ze stopy i pluje mu w twarz. Sandał symbolizuje żeńskie narzędzia płciowe, a stopa - męskiego członka. Onan przez stosunek przerywany i spuszczenie nasienia na ziemię, unikał poczęcia potomka. Zdjęcie sandała ze stopy nawiązuje do stosunku przerywanego Onana, a zarazem wskazuje na szwagra, który odmawia poczęcia potomka swemu zmarłemu bratu. Splunięcie nawiązuje do wytrysku nasienia i zmarnowania go przez Onana, a symbolicznie przez szwagra. Dlatego rola mężczyzny w ceremonii jest pasywna. To kobieta zdejmuje sandał i pluje mu w twarz, wzmacniając jego upokorzenie. Odmowa zawarcia małżeństwa lewirackiego koresponduje z biernością szwagra.

Zdecydowanie opowiadamy się za koncepcją Carmichaela. Prawo zredagował deuteronomista w ścisłym nawiązaniu do tradycji o Judzie i Tamar. Dlatego prawo mówi o braciach, a ceremonia upokorzenia przez podjęte gesty nawiązuje do godnego potępienia występku Onana. Odrzucamy teorię Burrows'a o pochodzeniu kananejskim tego prawa i jego adaptacji przez Izraelitów. Nie znajdujemy żadnego porównywalnego prawa w Kanaanie. Koronnym dowodem wysokiego prawdopodobieństwa takiej interpretacji jest chiastyczna struktura Pwt 25,4-12 w jaką zostało zamknięte małżeństwo lewirackie.

## 5. Cele i obligatoryjność prawa lewiratu

Z opisanej wcześniej pracy redakcyjnej nad prawem lewiratu, wynika że deuteronomista nie zamierzał ograniczać osób wezwanych do podjęcia obowiązku szwagra jedynie do grona braci mieszkających razem. Prawo mówi o braciach, ponieważ deuteronomista wyszedł przy tworzeniu prawa od przypadku braci z Rdz 38. Koncepcja ta ma potwierdzenie w Księdze Rut, gdzie rzecz dotyczy nie braci, ale odległych krewnych. Prawodawca formułował prawo do sytuacji braku autorytetu głowy rodu - ojca. W Rdz 38 Juda nakazywał synom wzięcie wdowy za żonę. Na wypadek braku takiego autorytetu, deuto-

<sup>38</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, "A Ceremonial Cruix: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt", *JBL* 96(1977) nr 3, 321-336.

ronomista wyznaczył karę, która polegała na hańbiącym zrównaniu odmawiającego z Onanem. W ten sposób szwagier miał być nakłoniony do zawarcia małżeństwa lewirackiego.

Prawo jako swój cel podaje troskę o to, by nie zaginęło imię zmarłego w Izraelu.

*"Szwagier zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu. A najstarszemu synowi, którego ona urodzi, nadadzą imię zmarłego brata, by nie zaginęło jego imię w Izraelu"* (Pwt 25,5n).

Sprawa zachowania imienia zmarłego, jest według Thompsonów centralna w prawie. Dopatrują się oni nawet etymologicznego związku "imienia" ze "szwagrem".<sup>39</sup> W tekstach z Ras Szamra standardowym określeniem bogini Anat jest *y-b-m-t limm*. Łączą oni to określenie z akkadyjskim *bamatu* - biodra. Wyjaśniają, że rdzeń wiąże się z prokreacją, i że słowo *y-b-m-t* oznacza przodkinię ludzi (*progenitress*). Pierwotnie i męska i żeńska forma, by miałyby znaczenie - przodek, przodkini. Słowa te nabrałyby z czasem znaczenia - szwagier, szwagierka. W związku z tym samo określenie lewirat winniśmy rozumieć nie tylko w kontekście pokrewieństwa, ale w związku z prokreacją (*progenitor marriage*).

Chociaż zadaniem lewiratu, sformułowanym wprost w prawie, jest zachowanie imienia zmarłego w Izraelu, i chociaż prawo wzywa do nadania pierwotnemu imieniu niezującego, to widzimy, że narodzeni synowie zarówno z Judy i Tamar, jak i z Booza i Rut nie noszą imion zmarłych (zmarły Er, a synowie - Peres i Zerach, zmarły Machlon, a syn - Obed). Nie chodzi więc tu zasadniczo o nadanie imienia. Możemy zauważyć, że w idei zachowania imienia występuje jednocześnie troska o zachowanie rodu, przez zrodzenie potomka i sprawa zachowania dziedzictwa - własności w możliwie najbliższym kręgu rodziny.<sup>40</sup> W tym świetle możemy łatwiej zrozumieć inne miejsca z Pisma Świętego. Wdowa z Tekoa wnosi skargę do króla Dawida. Rodzina chce zgładzić dziedzica i przez to nie pozostawić po jej mężu ani imienia, ani potomstwa na powierzchni ziemi (2Sm 14, 1-20). W 1 Krn 2, 34n., w genealogii - troszczącej się szczególnie o zachowanie imienia, czytamy o Szeszanie, który miał tylko dwie córki, więc oddał jedną z nich swojemu słudze Egipcjaninowi. Sługa przynależał do domu swojego pana. W ten sposób Szeszan otrzymał dziedzica. W Lb 27,1-11 widać najwyraźniej związek zachowania imienia z dziedzictwem. Do Mojżesza przychodzi pięć córek Solefchada, który zmarł. Córki nie chcą aby imię ojca zaginęło, bo nie miał on żadnych synów. *"Czemuż więc imię naszego ojca, który nie miał syna, ma zniknąć z jego rodu?"* (Lb 27,4). Proszą więc Mojżesza aby otrzymały posiadłość pośród braci swojego ojca. Córki otrzymują prawo do posiadłości swego ojca. Powstaje następujące prawo:

*"Gdy umrze mąż nie zostawiając syna, wtedy jego dziedzictwo przeniesiecie na jego córkę. Jeśliby nie miał nawet córki, wtedy oddacie dziedzictwo braciom jego ojca. Jeżeli jego ojciec nie ma braci, wtedy jego dziedzictwo oddacie najbliższemu krewnemu w jego rodzie, i on je weźmie w posiadanie"* (Lb 27,8-11).

W tym przypadku, zachowanie imienia wypełnione zostanie przez pozostanie dziedzictwa w rodzie. Widzimy tu bardzo konkretne znaczenie sformułowania: *"by nie zaginęło jego*

<sup>39</sup> Por. T. i D. THOMPSON, "Some Legal Problems...", *dz. cyt.*, 84n.

<sup>40</sup> Por. D.A. LEGGET, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, Cherry Hill, New Jersey 1979, 48-54.

imię w *Izraelu*". Warto przypomnieć, że u ówczesnych Żydów imię oznaczało powołanie, sens życia. W Rdz 11,4 budowniczo wieży Babel zachęcają siebie słowami:

*"Do dzieła! Zbudujemy sobie miasto z wieżą, której szczyt dosięgnie nieba! Tak zdo-  
będziemy sobie rozgłos- (,w - imię)"*<sup>41</sup> (tł. BP).

O wadze imienia przekonani są także ludzie z innych narodów. Imię ma tu znaczenie poszukiwania rozgłosu. Król Asyrii z XVIII w przed Chr. w zachowanej inskrypcji zrównuje imię ze sławą i rozgłosem.<sup>42</sup> Król Szulgi z Ur napisał sam dla siebie hymn pochwalny, aby imię jego nie zostało zapomniane.<sup>43</sup> Tukult Ninurt w XIII w. umieścił inskrypcję upamiętniającą jego czyny. Na jej końcu umieszcza klątwy, które spotkają osobę, niszczącą jego wypisane imię. Władca wyraźnie widzi wagę i moc swego imienia.<sup>44</sup> Podobnie Hammurabi, zlekceważenie praw, które nadał, utożsamia ze zniszczeniem jego własnego imienia na steli i wpisaniem imienia winowajcy.<sup>45</sup> Byłoby to przywłaszczeniem sobie imienia i chwały wielkiego władcy i prawodawcy. W Biblii spotykamy też często związek imienia z mocą osoby, z jej istotą, osobowością, statusem.<sup>46</sup>

Prawo lewiratu zachowuje więc imię zmarłego nie w sensie dosłownym, ale przez danie mu potomka i zachowanie własności w obrębie rodziny.<sup>47</sup> Wyraźny związek zachowania imienia z ocaleniem dziedzictwa, w prawie lewiratu, spotykamy też u Flawiusza:

*"Jeśli mąż umierając zostawi kobietę bez potomstwa, winien ją poślubić brat męża, spłodzonemu przez siebie dziecku nadać imię zmarłego i wychować go na spadkobiercę dziedzictwa; będzie to bowiem pożyteczne dla dobrobytu całego ludu, jeśli rody nie będą wymierać i majątek utrzyma się w rękach krewnych, a zarazem kobiecie przyniesie to ulgę w niedoli, jeśli żyć będzie z najbliższym krewnym zmarłego męża."*<sup>48</sup>

Na uwagę zasługuje tu podkreślenie przez Flawiusza sprawy dobra kobiety, ulgi w jej niedoli. Z troską o byt wdowy, spotykamy się u ówczesnych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. W *Kodeksie Hammurabiego* występuje prawo wdowy do dziedziczenia własności po zmarłym mężu i do użytkowania ziemi. Jeśli mąż zapisał jej spadek, to

<sup>41</sup> Por. ,w w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 983.

<sup>42</sup> Por. DOSSIN, "Iamhad et Qatanum", *RA* 36(1939) 53 n.: "*La maison de Mari a du nom et la maison de Qatanum a aussi du nom*".

<sup>43</sup> Por. D. KRAUS, "Altnesopotamisches Lebensgefühl", *JNES* 19(1960) 218.: "*Damit mein Name bis in ferne Zukunft gesetzt werde*".

<sup>44</sup> Por. WEIDNER, "Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I und seiner Nachfolger", *Archiv für Orientforschung* 12(1959) 1.

<sup>45</sup> Por. *Kodeks Hammurabiego*, dz. cyt., 139n, R.XXVI, w. 18nn. "*Jeśli człowiek ten na słowa moje, które na steli mej napisałem, nie będzie zważał(...) zamiarom moim przeciwstawi się, imię moje napisane zatrze, imię swoje napisze...*".

<sup>46</sup> Por. R. FULLER, "Imiona i nadawanie imienia", w: *Słownik wiedzy biblijnej (=SWB)*, red. B.M. METZGER, M.D. COOGAN, Warszawa 1996, 243.

<sup>47</sup> Ten związek zachowania imienia z zachowaniem dziedzictwa podkreśla Noth.

Por. M. NOTH, *Das Vierte Buch Mose. Numeri*, Göttingen 1966, 184 : "*presupposes that the 'name' of a man could be preserved only in association with the inheritance of land by his descendants*".

<sup>48</sup> *Antiq.*, Księga czwarta, VIII. 23.

dzieci nie mogą jej tego odebrać. Matka może oddać dziedzictwo synowi, któremu chce. Prawo troszczy się jednak by majątek nie wyszedł z rodu i nie pozwala wdowie oddać go komuś spoza rodziny.<sup>49</sup> Prawo takie znane jest też u Hetytów<sup>50</sup> i w dokumentach z Nuzi.<sup>51</sup> Podobnie do *Kodeksu Hammurabiego*, w prawie z Ugarit mąż mógł zapisać spadek wdowie, mógł nawet uczynić klauzulę, że może ona dobrowolnie przekazać majątek synowi, który ją szanuje. W ten sposób wdowa była chroniona przed chciwością syna.<sup>52</sup> W Asyrii synowie byli prawnie zobowiązani do zaopatrywania jej w żywność i odzienie, nawet jeśli jej mąż nic by nie zapisał jej w testamencie. Mieli ją traktować tak jak pannę młodą, którą kochają.<sup>53</sup> W dwóch akkadyjskich tekstach z Emar nad Eufratem,<sup>54</sup> z epoki późnego brązu, występuje interesująca paralela do poślubienia obcego, spoza rodu.<sup>55</sup> W tekstach tych zapisano, że wolą męża jest, aby żona po jego śmierci była ojcem i matką jego własności.<sup>56</sup> Dalej testator przewiduje:

*"Jeśli moja żona pójdzie za OBCYM mężczyzną, niech utraci moją majątność i moje dzieci, pozwólcie złożyć jej szaty na taborecie i odejść dokąd chce".*<sup>57</sup>

Akkadyjska forma *zayyaru* wydaje się, że jest podobna do hebrajskiego *rz* (*obcy*)<sup>58</sup> i oznacza w tym tekście raczej kogoś spoza kręgu rodziny. Wdowa może poślubić kogoś obcego, jeśli opuści dom męża naga, aby w żaden sposób nie uszczuplić majątności rodziny.

W Izraelu nie spotykamy zapisów prawnych, umożliwiających wdowie dziedziczenie po zmarłym mężu. W kolonii żydowskiej w Elefantynie dopuszczana była okoliczność, że wdowa mogła dysponować dobrami swego męża. Ten przywilej opierał się na tytule prawnej własności. Jednakże chodziło tu o sytuację wyjątkową, mogącą wyłącznie zaistnieć na podstawie spisanej umowy.<sup>59</sup> W trybie zwyczajnym, wdowa mogła jedynie użytkować dobra swego małżonka, których prawo własności posiadał ród zmarłego (Lb 27,8-11). W

<sup>49</sup> Por. *Kodeks Hammurabiego*, dz. cyt., § 150, 111. *"Jeśli obywatel małżonce swej pole, ogród, dom lub dobytek podarował «jej» (i) opieczętowany dokument (na to) sporządził dla niej, po (śmierci) męża «jej», dzieci jej nie będą mieć roszczeń wobec niej; matka spadek swój dziecku, które (najbardziej) kocha, da, obcemu (zaś nic) nie odda".*

<sup>50</sup> Por. E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London 1944, 120.

<sup>51</sup> Por. A. SPEISER, "New Kirkuk Documents Relating to Family Laws", *AASOR* 10(1928-29) 49-53.

<sup>52</sup> Por. F. THUREAU-DANGIN, "Trois Contrats de Ras Shamra", *Syria* 18(1937) 249-51.

<sup>53</sup> ANET, *The Middle Assyrian Laws*, § 46: *"If a woman whose husband died does not wish to leave her house on her husband's death, if her husband assigned her nothing in writing, she shall live in a house of her house where she chooses; her husband's sons shall support her; they shall make a contract with her for her food and drink as for a bride whom they love."*

<sup>54</sup> Por. J. HUEHNERGARD, "Biblical Notes on Some New Akkadian Texts from Emar (Syria)", *CBQ* 47(1985) 428-434.

<sup>55</sup> Por. określenie *rz* wyją znane z prawa lewiratu.

<sup>56</sup> *Tamże*, Tekst 2,6-8: *"Now then PN my wife is father and mother of my estate"*, Tekst 3,3-5: *"I have established PN my wife as father and mother of my estate"*.

<sup>57</sup> *Tamże*, Tekst 3,14-17: *"And if my wife would follow a strange man, let her forfeit my estate (and) my children; let her place her garment on a stool, (and) go off where she will"*.

<sup>58</sup> Por. *rz*, w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 265.

<sup>59</sup> Por. P. GRELOT, *Documents Arameens d'Egypte*, Paris 1972, nr 45, 221.

omawianym już prawie z Księgi Liczb widzimy, że gdy wdowa miała dzieci, spadek po mężu nie należał się jej, lecz dzieciom. Jeśli nie miała dzieci przypadał najbliższemu krewnemu. Sytuacja wdowy w Izraelu nie była więc godna pozazdroszczenia. Żyła jakby poza społecznością, w której każda kobieta podlegała władzy konkretnego mężczyzny: przed małżeństwem - władzy ojca, po ślubie - męża. Kiedy mąż umierał jej pozycja była zależna od dobrych relacji z pozostałymi członkami rodziny. Jej niezależność od władzy mężczyzny, już jako wdowy, była zarazem przyczyną niepewnego bytowania.<sup>60</sup> Wdowa była narażona na różnego rodzaju zagrożenia, na które prawo nie dawało pozytywnego rozwiązania. Krzywdzicieli stawiało jedynie przed autorytetem samego Jahwe.

*"On wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom" (Pwt 10,18).*

*"Jeśli będziesz żął we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój we wszystkim co czynić będą twe ręce" (Pwt 24,19).*

*"Gdy w trzecim roku - roku dziesięciny - zakończysz oddawanie wszystkich dziesięcin ze zbiorów, gdy oddasz je lewicie, obcemu, sierocie i wdowie, aby jedli do syta w twoich murach" (Pwt 26,12).*

W tym kontekście, prawo lewiratu pośrednio pomaga wdowie. W osobie nowego męża i dzięki zrodzonemu synowi, wdowa otrzymywałaby oparcie. Choć samo prawo skupia się wprost na trosce o zachowanie "imienia" zmarłego, to przy okazji, mogło być dobrodziejstwem dla osamotnionej kobiety. Brak potomka, a zarazem dziedzica, uważany był za wielkie nieszczęście. Było to tożsame z jego osobistym unicestwieniem.<sup>61</sup> Wydaje się, że prawo lewiratu mogło być próbą rozwiązania problemu. Rowley uważa, że spłodzenie potomka było pierwszym i pierwotnym celem lewiratu.<sup>62</sup> Niektórzy egzegeci zajmują nawet takie stanowisko, że po spłodzeniu potomka, związek nie musiałby dalej trwać. Urodzenie syna dla zmarłego byłoby wystarczające dla wypełnienia prawa. Coats wskazuje tu na przykład poczęcia dziecka przez Tamar z Judą, bez zawierania małżeństwa.<sup>63</sup> Przypomnijmy jednak, w tym miejscu, że była to sytuacja wyjątkowa. Związek ojca z synową był zakazany przez prawo (Kpł 18,15; 20,12). Poza tym, o czym pisaliśmy już wcześniej, sprawa zachowania "imienia", równie mocno obok potomstwa, zawiera zachowanie dziedzictwa w rodzinie. Celem małżeństwa lewirackiego nie jest więc jedynie reprodukcja potomstwa, lecz także ochrona dziedziczonego majątku.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Por. P.S. HIEBERT, "Wdowy", w: *SWB*, 791-794.

<sup>61</sup> O problemie bezdzietności i rozwiązaniu go przez adopcję zob.: S. KARDIMON, "Adoption as Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs", *JSS* 3(1958); S. FEIGIN, "Some cases of adoption in Israel", *JBL* 50(1931); J. VAN SETERS, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and Patriarchs of Israel", *JBL* 87(1968).

<sup>62</sup> Por. H.H. ROWLEY, "The Marriage of Ruth", *HTR* 1947, wydany też w: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London 1952, 177.

<sup>63</sup> Por. G.W. COATS, "Widow's Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38", *CBQ* 34(1972) 461-466.

<sup>64</sup> Tego nie ma w prawach Hetytów i Asyryjczyków. Por. I. PRICE, *The so called Levirate Marriage in Hittite and Assyrian Laws. Oriental Studies Dedicated to Paul Haupt*, Baltimore 1926.

Prawo lewiratu przynosi osobie odmawiającego szwagra moralną hańbę. W ten sposób prawo próbuje wpłynąć na decyzję wzięcia wdowy za małżonkę. Powstaje pytanie, czy od tego, jak wydaje się szlachetnego obowiązku, można było się uchylić i jakie mogły być motywy odmowy?

W Rdz 38 spotykamy się z pozornym wypełnieniem prawa przez Onana. Onan unika poczęcia potomka. Nie chce spłodzić z Tamar dziedzica. Gdy mężczyzna umierał bezdzietnie, dziedzictwo mogło przypaść bratu zmarłego. Przypomnijmy sobie, że umożliwiało to już wspomniane prawo z Lb 27,8-11. Nie możemy wykluczyć, że z takich egoistycznych pobudek wypłynęło postępowanie Onana. Chciał on by jemu samemu przypadło dziedzictwo po zmarłym bracie. Szwagier przez wypełnienie prawa lewiratu i zapewnienie wdowie syna, działałby z punktu widzenia posiadania majątku, na swoją niekorzyść. Ten, który podejmował obowiązek, nie mógł czynić tego pod kątem korzyści materialnych. Wagę sprawy potwierdza Belkin. Wskazuje on, że niektórzy rabini widzieli jako dziedzica szwagra, który wypełnił prawo a nie syna zrodzonego z małżeństwa lewirackiego.<sup>65</sup> O podobne motywy odmowy możemy podejrzewać najbliższego krewnego z księgi Rut. Gdy bezzienny krewny usłyszał, że obok ziemi w dziedzictwie otrzyma za żonę Rut, wycofał się. Szwagier, gdy decydował się na wypełnienie obowiązku lewiratu, otrzymywał w czasowe administrowanie ziemię - do czasu narodzin potomka. Było to więc związane z dodatkową pracą. Szwagier miał przecież własną ziemię. Na dodatkowej ziemi pracowałby na rzecz przyszłego dziedzica. Choć nie jest to potwierdzone w starotestamentalnych tekstach, ale wydaje się, że syn zrodzony z małżeństwa lewirackiego obok prawa do dziedzictwa po zmarłym mężu matki, mógł mieć prawo do majątku po drugim mężu matki, a zarazem swoim fizycznym ojcu. Taką hipotezę wysuwa Davies.<sup>66</sup> W ten sposób dziedzictwo własnych dzieci krewnego mogłoby zostać pomniejszone i podzielone. Jeśli powyższe przypuszczenia byłyby prawdą, to podjęcie się wypełnienia obowiązku lewiratu na takich zasadach, oznaczałoby nie tylko zadanie utrzymania drugiej żony, ale też niebezpieczeństwo zmniejszenia osobistego majątku. Dla wielu mógłby być to ciężar nie do uniesienia.

Jako ciekawostkę możemy w tym miejscu przytoczyć fragment z jerozolimskiej Gemary - komentarza do Miszny (*Jeb IV, 6-40*). Opowiadanie przedstawia trzynastu braci, którzy kolejno umierają bezdzietnie. Kiedy dwunasty brat zmarł bezdzietnie, zażądano od trzynastego, aby wypełnił obowiązek małżeństwa lewirackiego wobec dwunastu wdów. Do zgody na taki związek doszło dopiero po dokładnym ustaleniu, kto będzie łożył na utrzymanie tak licznej rodziny. Kandydat na męża długo się opierał twierdząc, że nie ma materialnych środków do podjęcia tego obowiązku. Wtedy wdowy zobowiązały się, że każda z nich będzie dostarczała środków do życia całej rodzinie przez miesiąc. Zapobiegliwy kandydat na męża miał jeszcze wątpliwość, skąd weźmie utrzymanie, gdy nadejdzie miesiąc przestępny. Sprawę uratował miejscowy rabin, który uroczyście obiecał, że da całej rodzinie utrzymanie na miesiąc przestępny. Po trzech latach, gdy nadszedł miesiąc przestępny - *drugi adar*,<sup>67</sup> przyszła do rabina rodzina z trzydziestoma sześcioma

<sup>65</sup> Por. S. BELKIN, "Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature", *JQR* N.S. 60(1970) 288-94.

<sup>66</sup> Por. E. DAVIES, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage", *VT* 31(1981) 258 n.

<sup>67</sup> Według ortodoksyjnego kalendarza żydowskiego rok składa się z 12 miesięcy księżycowych, rozpoczynających się od nowiu księżyca. W okresie 19 lat siedmiokrotnie dodaje się trzynasty miesiąc *drugi adar*. Por. J. LILLEY, "Rachuba czasu i pory roku", w: *Przewodnik po Biblii*, Warszawa 1996, 112.



dziećmi i stanęła u progu jego domu. Mąż wszedł do rabina i powiedział mu, że wioska dzieci pragnie go pozdrowić. Rabbi wyjrzał przez okno i zapytał się jakie jest życzenie zebranych matek. Wtedy kobiety przypomniały mu, że zobowiązał się dać im utrzymanie na miesiąc przestępny. I rabin dał im środki do życia na rozpoczynający się miesiąc. Wydaje się, że w przypadku powyższego opowiadania mamy raczej do czynienia z gloryfikacją rabina, ze względu na rolę jaką przyszło mu odegrać, niż z rzeczywistym wydarzeniem.

Przyjrzyjmy się teraz opowiadaniu z Księgi Rut. W przypadku Booza można przypuszczać, że jest on mężczyzną nieżonatym i bezdzietnym. W takiej sytuacji, syn urodzony z małżeństwa lewirackiego Booza z Rut, byłby w pełni dziedzicem zarówno Booza jak i zmarłego Elimeleka. Burrows twierdzi, że Booz miałby powód do chwały, tylko wtedy gdyby miał już własne dzieci, których dziedzictwo wchodziłoby w grę.<sup>68</sup>

Przedstawione przyczyny natury materialnej, mogły wpływać na odmowę wypełnienia obowiązku szwagra z obawy przed działaniem wbrew swoim interesom, gdyż mężczyzna, płodząc syna dla zmarłego krewnego, sam nie dziedziczyłby majątku po zmarłym. Dziedzicem było przecież narodzone dziecko. Ponadto narodzony w małżeństwie lewirackim pierwotny mógł uszczuplić dziedzictwo własnych dzieci mężczyzny. Można próbować znaleźć też i korzyści wypływające z wypełnienia lewiratu. Przez czas administrowania ziemi szwagier czerpałby z pracy na niej profity. Kobieta mogła być też nieplodna, skoro z bratem nie miała dzieci. Wtedy jedyne koszty, jakie szwagier ponosił, to byłyby koszty utrzymania drugiej żony.

Zatrzymajmy się jeszcze na sankcji za niewypełnienie prawa. Dotyka ona odmawiającego jedynie na płaszczyźnie moralnej. Zabiera mu dobre imię, a daje hańbiące. Zrównuje symbolicznie z Onanem. Wydaje się, że ucieczka od obowiązku nie była czymś rzadkim. Już w Księdze Rodzaju w historii Tamar mamy tego świadectwo. Musi ona udawać nierządnicę, aby doprowadzić do poczęcia dziedzica. To, że samo prawo taką sytuację przewiduje jest też wymowne. Szwagier, do pozytywnego podjęcia obowiązku, namawiany był oficjalnie przez starszych, w bramie miasta. Mógł jednak pozostać przy negatywnej decyzji i odejść. Zgoda świadczyła o tym, że szwagier nie patrzył na swoje korzyści materialne, lecz podejmował zobowiązanie wielkodusznie. Nie dziwnym się więc temu, że sam Jahwe brał wdowy izraelskie w obronę.

## 6. Symbolika zdjęcia sandała ze stopy i oplucia

Wobec odmowy wypełnienia prawa lewiratu, szwagier podlegał publicznemu upokorzeniu. W bramie miasta, wobec starszych miasta, wdowa zdejmowała mu sandał ze stopy, pluła mu w twarz, jako temu, który nie chciał odbudować domu swego brata, a imię jego w Izraelu miało być: *Dom, tego któremu zzuto sandał*. Fakt umieszczenia w imieniu ukaranego czynności zdjęcia sandała jest zastanawiający. Wydaje się, że skoro imię takie jest hańbiące, to i sama ceremonia zdjęcia sandała niesie też ze sobą upokorzenie. Większość egzegetów usiłuje wyjaśnić symbolikę zdjęcia sandała w Pwt przez odniesienie się do podobnych gestów w Rt. W Księdze Rut krewny rezygnując z prawa wykupu, sam zdjął swój sandał i wręczył go Boozowi.

---

<sup>68</sup> Por. M. BURROWS, "The Marriage...", *dz. cyt.*, 451n.

"A taki był dawniej zwyczaj w Izraelu co do prawa wykupu i co do zmiany: aby za-  
twierdzić całą sprawę, zdejmował człowiek swój sandał i dawał drugiej stronie. Taki  
był sposób zaświadczenia w Izraelu" (Rt 4,7).

W tej czynności nie widać upokorzenia, hańby czy kary. Próba łączenia gestów z Pwt z gestami z Rt doprowadza wielu egzegetów do wniosku, że nie było upokorzenia w zdjęciu sandała w prawie lewiratu. Morgenstern dziwi się, że ta czynność zawarta jest w imieniu, które nadawano odmawiającemu szwagrowi. Uważa, że nie ma w tym żadnego powodu do hańby i postuluje rewizję tekstu prawa. Sugeruje, że hańbiące imię powinno mówić o człowieku a nie o domu i oczywiście o splunięciu w twarz.<sup>69</sup> Rowley uważa, że ceremonia zżucia sandała ma podobne znaczenie w Rt i Pwt, a hańbiące jest tylko oplucie.<sup>70</sup> Podobnie za upokarzające uznaje jedynie oplucie Gray.<sup>71</sup>

Różnorodność znaczeń sandała wskazuje Gaster.<sup>72</sup> W apokryfie Starego Testamentu Zabulon opowiada o sprzedaniu Józefa.

*"W zapłacie otrzymanej za Józefa nie miałem udziału. Ale Symeon, Gad i inni bracia spośród nas wzięwszy pieniądze za Józefa zakupili sandały dla siebie, dla swoich żon i dzieci mówiąc: «Nie przeznaczymy ich na żywność, ponieważ są zapłatą za krew naszego brata, ale zdepczemy je dając w ten sposób odpowiedź na jego słowa, że królować będzie nad nami. Zobaczymy, co pozostanie z jego snów.» Tak też napisane jest w Księdze Prawa Henocha, że każdemu, kto nie chce wzbudzić bratu swemu potomstwa, należy zdjąć sandały i plunąć w twarz. Bracia Józefa nie chcieli pozostawić przy życiu brata swego, dlatego Pan rozwiązał ich sandały, te pochodzące z zapłaty za Józefa. Kiedy bowiem przybyli do Egiptu, sandały ich zostały rozwiązane przez sługi Józefa u wejścia do bramy i w taki właśnie sposób oddali pokłon Józefowi jak faraonowi. I nie tylko oddali pokłon, ale opluci zostali padając przed nim na twarz. I w ten sposób zostali upokorzeni przez Egipcjan. Egipcjanie bowiem dowiedzieli się o całym zhu, jakie wyrządziliśmy Józefowi."*<sup>73</sup>

Widzimy tu odwołanie się do prawa lewiratu. Temu, kto odmówi wzbudzenia potomstwa swojemu bratu, mają zostać zdjęte sandały i naplują mu w twarz. Bracia swoim postępowaniem sprawili, że mogło zaginąć imię Józefa w Izraelu. Egipcjanie rozwiązali im sandały i opluli ich. Według Gastera, bracia poznali w ten sposób autorytet Józefa. Sandał byłby tu symbolem upokorzenia, a jego zdjęcie oznaczałoby podporządkowanie się obcemu autorytetowi. Gaster wskazuje też na tradycję zdjęcia sandałów jako oznaki żałoby. W Ez 24,17 prorok po śmierci żony ma zakazaną żałobę, ma nie lamentować i włożyć sandały na nogi. Zdjęcie ich może być więc znakiem żałoby.<sup>74</sup> Gaster odnalazł symbolikę sandała w gestach wykonywanych podczas rozvodu u Arabów. Mężczyzna zdejmował

<sup>69</sup> Por. J. MORGENSTERN, "The Book of Covenant". Part II, *HUCA* 7(1930) 168-170.

<sup>70</sup> Por. H.H. ROWLEY, "The Marriage...", *dz. cyt.*, 86n.

<sup>71</sup> Por. J. GRAY, "Joshua, Judges, and Ruth", w: *The Century Bible*, London 1967, 399.

<sup>72</sup> Por. T.H. GASTER, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969, 449n.

<sup>73</sup> Por. "Testamenty Dwunastu Patriarchów. Testament Zabulona: O współczuciu i miłosierdziu", nr 3, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 2000, 63.

<sup>74</sup> Por. J. NACHT, "The Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish Sources", *JQR* 6(1915-16) 13.

swoje sandały i szaty. Ciekawe, że żona w języku arabskim, często jest określana jako sandał.<sup>75</sup> Kobieta zdejmując sandał męża wskazywałaby, że jest wolna od jego autorytetu. W prawach z Nuzi podniesienie stopy jest gestem przejęcia majątku.<sup>76</sup> Sandały mogą też przedstawiać wzięcie zapłaty. Mężczyzna cedujący prawo na drugiego, zdejmując sandał i wręcza tamtemu. Symbolizowałoby to przejęcie prawa do ziemi, prawa do stąpania po niej. Innym znakiem przejęcia własności byłoby samo stąpanie po ziemi.<sup>77</sup> Daube wskazuje na taki zwyczaj w prawie rzymskim.<sup>78</sup> Wspólne znaczenie symboliki sandała w Księgach Rut i Powtórzonego Prawa widzi też Phillips.<sup>79</sup> Sandał miał być używany symbolicznie jako znak zrzeczenia się prawa własności. Stąd zachowanie wdowy wskazywałoby na to, że szwagier zrzekł się swego prawa do poślubienia jej i odmówił zachowania imienia swego zmarłego brata, ponieważ nie począł dla tamtego syna. Krewny symbolicznie potwierdziłby nabycie prawa własności i prawa poślubienia wdowy przez otrzymanie zdjętego mu sandała.

Musimy jednak mocno podkreślić różnice pomiędzy znaczeniem zdejmowania sandała w Księdze Powtórzonego Prawa i Księdze Rut. W Księdze Rut możemy się dopatrywać zalegalizowania transferu własności. Krewny przekazuje Boozowi prawo wykupu. Jako przypieczętowanie tej transakcji zdejmując swój sandał i wręcza go Boozowi.

*"A taki był dawniej zwyczaj w Izraelu co do prawa wykupu i co do zmiany: aby zatwierdzić całą sprawę, zdejmował człowiek swój sandał i dawał drugiej stronie" (Rt 4,7).*

Mamy tu do czynienia z handlowym znaczeniem przekazania sandała - jako potwierdzenia wykupu. Zwróćmy uwagę na to, że Booz połączył w rozmowie z krewnym, sprawę wykupu pola Elimeleka z małżeństwem z Rut.

*"W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi, weźmiesz również i Rut Moabitkę, żonę zmarłego, aby utrwalić jego imię na jego dziedzictwie" (Rt 4,5).*

Tak więc sandał w tej scenie ma znaczenie potwierdzenia handlowej transakcji. Booz zakładając ten sandał, symbolicznie nabywa prawa do stąpania po ziemi. Podobnie Abraham na znak otrzymania ziemi obiecanej od Boga ma po niej stąpać.

*"Wstań i przejdź ten kraj wzdłuż i wszierz: tobie go oddaję" (Rdz 13,17).*

Ziemia jest też określana jako podnózek stóp Boga.<sup>80</sup> Kto wypełnia prawo lewiratu będzie właścicielem ziemi, ale tylko do czasu pojawienia się dziedzica, który utrwali imię zmarłego w Izraelu. Dopiero wtedy całkowicie zostanie wypełnione i prawo wykupu, i prawo lewiratu. Stąd, gdy najbliższy krewny zdejmując sandał, symbolizuje to nie tylko przekazanie prawa własności ziemi, ale także - prawa poślubienia Rut. Warto zaznaczyć, że w Księdze Rut nie ma podanego imienia najbliższego krewnego. Jego postawa nie zasługuje na zachowanie imienia. Przywodzi to na myśl fakt, że w samym prawie lewira-

<sup>75</sup> Por. W.S. ROBERTSON, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1903, 105.

<sup>76</sup> Por. E.A. SPEISER, "Of Shoes and Shekels", *BASOR* 77(1940) 17n.

<sup>77</sup> Por. E.R. LACHEMAN, "Note on Ruth 4: 7, 8", *JBL* 56(1937) 53-56.

<sup>78</sup> Por. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, London 1947, 38.

<sup>79</sup> Por. A. PHILLIPS, "Deuteronomy", w: *The Cambridge Bible Commentary*, London 1973, 169.

<sup>80</sup> Por. "Stopa", w: M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.

tu, imię odmawiającego było zamieniane na hańbiące, bezimienne określenie: *Dom tego, któremu zzuto sandał*.

Mocno podkreśliśmy, że w Pwt 25,9 to kobieta zdejmuje sandał szwagrowi. Działania jej są jednoznacznie połączone z upokorzeniem mężczyzny. Fakt, że imię odmawiającego będzie brzmiało: *Dom, tego któremu zzuto sandał*, wskazuje na to, że nie jedynie oplucie, ale przede wszystkim zdjęcie sandała podkreśla hańbę odmawiającego podjęcia prawa lewiratu. Zwróćmy uwagę na to, że kobieta po zdjęciu sandała z nogi szwagra i splunięciu mu w twarz wypowiada słowa:

*"Tak się postępuje z człowiekiem, który nie chce odbudować domu swego brata"* (Pwt 25,9b).

Budować dom, w mentalności semitów, znaczy stworzyć rodzinę, zrodzić potomstwo. Ten, kto nie chce odbudować domu swego brata, to ten który nie chce aby bratu narodził się potomek. Jeśli imię, ma wyrażać krytykę takiej postawy, to znaczenie zdjęcia sandała musi być inne niż handlowe, musi nieść ze sobą potępienie.

O tym, że w Pwt sandał nie dotyczy, tak jak w Rt spraw nabycia własności wydają się potwierdzać odrębne czasowniki określające czynność zdejmowania sandała. Gdy krewny ma zdjąć sandał i dać go Boozowi użyty jest czasownik  $llw$  - *zdejnować*<sup>81</sup> (Rt 4,7n). W Pwt natomiast - synonim tego czasownika  $/lx$ .<sup>82</sup> Forma  $/lx$  jest użyta w Rdz 35,11; 1Krl 8,19; 2Krn 6,9 w kontekście męskości. W Rdz 35,11 wyraża przepowiednię *zrodzenia* królów przez Izraela, w 1Krl 8,19 i w 2Krn 6,9 odnosi się do *rodzonego* syna Dawida. W Oz 5,6 oznacza odwrócenie się Boga od Izraela. Rabini formę  $hlylx$  używają na określenie instytucji *chality* - uroczystego zerwania obowiązku szwagra. Czasownik  $/lx$  może sugerować seksualny kontekst. Relacje między Bogiem a Izraelem często wyrażane są w seksualnych terminach. Izrael postępował zdradziecko wobec Boga, co jest nazywane cudzołóstwem.<sup>83</sup> W Oz 5,7 mowa jest o tym, że byli niewierni i zrodzili dzieci "obce"  $vdly$   $yrz$ .<sup>84</sup> Podobnie prawo lewirackie chroni kobietę, by nie wyszła za męża za kogoś obcego  $rz$  spoza rodziny. Kobieta ma nie być poślubiona w obcej rodzinie, innym domu. U Ozeasza dzieci obce to dzieci z nieprawych związków, nie należące do domu Boga. Odwrócenie się Boga od Izraela, Ozeasz przedstawia symbolicznie, w określeniach przypominających wycofanie się z intymnych relacji. W Pwt kobieta zdejmuje mężczyźnie sandał. Czynność ta wyrażona jest czasownikiem  $/lx$ , dlatego kieruje uwagę na miejsce jego męskości. Carmichael wysuwa przypuszczenie, że  $/lx$  mogło być używane w kontekście mocy rozrodczych.<sup>85</sup> W Iz 20,2 prorok zdejmuje sandały ze stopy, co mogłoby symbolizować obnażenie genitaliów.

Seksualne znaczenie symboliki sandała i stopy u Beduinów badał Ludwig Levy.<sup>86</sup> Levy widzi znaczenie stopy jako symbolu członka mężczyzny, a sandała jako kobiecego

<sup>81</sup> Por.  $llw$ , w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 981.

<sup>82</sup> Por.  $/lx$ , *tamże*, 305.

<sup>83</sup> Szerzej o symbolicznym znaczeniu miłości i cudzołóstwa, używanym przez proroków na określenie relacji Jahwe i Izraela, pisze R. RUMIANEK, *Motywy miłości cudzołóżnej w Ez 16 i 23*, Warszawa 1995.

<sup>84</sup> Por.  $dly$ , w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 381;  $rz$ , *tamże*, 265.

<sup>85</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, "A ceremonial crux...", dz. cyt., 330 n.

<sup>86</sup> Por. L. LEVY, "Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus", *MGWJ* 62(1918) 182 n.

symbolu. W ceremonii rozwodu, kobieta symbolicznie wycofuje się od męża przez zdjęcie jego sandała. On oznajmia: *Zrzuciłem mój sandał*, a ona: *Zdjęłam mu sandał*<sup>87</sup>. W ten sposób on nie ma już nad nią praw, a ona może od tej chwili poślubić innego. Warto odnotować, że na południe od Mekki, w plemienu Bahymya występował następujący zwyczaj. Jeżeli mężczyzna chciał ożenić się, prosił ojca kobiety, aby pozwolił mu spędzić z nią noc. Jeśli rano zostawiał swój sandał oznaczało to, że chce ją poślubić, że wróci, aby "sandał" założyć. Jeśli sandała nie zostawił - nie chciał jej poślubić.<sup>88</sup>

Ciekawe, że Flawiusz opisując scenę przekazywania sandała, oddaje ją zgodnie z prawem lewiratu, czyli zmienia treść Księgi Rut. U Flawiusza, to Rut Moabitka rozwiązuje sandał i upokarza krewnego plując mu w twarz.<sup>89</sup>

Na seksualne znaczenie stopy i sandała w prawie lewiratu wskazuje Carmichael.<sup>90</sup> Wysuwa on teorię rozwoju prawa lewiratu,<sup>91</sup> wskazując na to, że deuteronomista tworzył prawa uwzględniając wydarzenia z opowiadań o życiu patriarchów. Według Carmichaela, gesty, które wykonuje wdowa wobec szwagra odmawiającego wypełnienia prawa lewiratu, nawiązują do zachowania Onana wobec Tamar w Rdz 38. Kara, jaką prawodawca konstruuje, wyraża i potępia to, co Onan czynił z Tamar.<sup>92</sup> Szwagier, odmawiając zbudowania domu swemu zmarłemu bratu, godzien jest potępienia, tak samo jak Onan, który nie chciał począć potomka. Onan czynił to przez stosunek przerywany. Szwagier jest więc upokarzany przez zrównanie go z Onanem. Kobieta sama zdejmuje mu sandał ze stopy. To wzmacnia dodatkowo upokorzenie. Gestem tym symbolicznie przypomina wycofanie się Onana przy współżyciu z Tamar. Wdowa pluje szwagrowi w twarz, co z kolei nawiązuje do ejakulacji i marnowania nasienia, które Onan spuszczał na ziemię. Oplucie wzmacnia więc pogardę. Imię, które szwagier otrzymuje: *Dom, tego któremu zżuto sandał* niesie ze sobą hańbiące przesłanie: to ten, który odmówił wzbudzenia bratu potomka. Widać tu też paralelizm wersów 6 i 10 w strukturze chiastycznej Pwt 25,4-12. Troska, by nie zaginęło imię zmarłego w Izraelu (w.6) i hańbiące imię dla tego który odmówił wypełnienia prawa (w.10). Czynności upokarzające szwagra są czymś wyjątkowym, na co zezwala prawo. Kobieta, w żadnym innym przypadku, nie ma takiej wolności. Paralelizm wersów 4 i 12 ukazuje, że dzieje się to dla ochrony siły prokreacji, aby był potomek, który zachowa imię zmarłego. Dlatego w. 6: *Nie zawiążesz pyska wołowi mlócaćemu* w eufemistyczny sposób zakazuje stosunku przerywanego, a w. 12 karze kobietę za atak na genitalia mężczyzny, będący zagrożeniem dla jego płodności.

Można dopatrywać się też w historii Rut i Booz analogii z historią Judy i Tamar co do bierności mężczyzn i aktywności kobiet. Dla Tamar, tym który zobowiązany jest dopełnić prawa lewiratu jest Szela a nie Juda. Rut ma bliższego krewnego niż Booz. Wobec

<sup>87</sup> Tamże: "I have cast off my slipper. I have drawn the sandal of him."

<sup>88</sup> Por. A. SPRENGER, *Die Post- und Reiserouten des Orients*, Amsterdam 1962, 132.

<sup>89</sup> Tamże: "Boaz zaś, powoławszy się na starszych świadków, polecił kobiecie, by rozwiązała sandał owego męża, podszedłszy doń według nakazu prawa, i plunęła mu w twarz. Gdy dokonano tego, poślubił Boaz Rutę, a po upływie roku urodził się im syn".

<sup>90</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, "A ceremonial crux...", dz. cyt.

<sup>91</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, *The laws of Deuteronomy*, dz. cyt.

<sup>92</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, "A ceremonial crux...", dz. cyt., 329 nn.

obydwu kobiet działania powinni podjąć mężczyźni, gdy tymczasem inicjatywę przejmują kobiety. Tamar udaje prostytutkę i tym sposobem doprowadza do wypełnienia prawa. Rut, swoim zachowaniem w nocy, na klepisku u Booza, czyni mu śmiałą propozycję, mimo że ma bliższego krewnego.

W świetle powyższych rozważań, wydaje się uzasadnione przyjęcie symbolicznego znaczenia zdjęcia przez wdowę sandała ze stopy szwagra, odmawiającego wypełnienia prawa lewiratu i splunięcia mu w twarz. Symbolika tych działań nawiązuje do postępowania Onana z Tamar. Interpretacja ta znajduje swoje uzasadnienie w samej strukturze tekstu. Wersy Pwt 25,4-12 tworzą chiazm, który prawo lewiratu spina w kłamek zakazującą stosunku przerywanego (w.4) i broniącą siły prokreacji w prawie karzącym kobietę chwytającą mężczyznę za przyrodzenie (w.11 i 12). Stopa to symbol męski, a sandał - żeński. Splunięcie w twarz szwagrowi przypomina o Onanie spuszcającym nasienie na ziemię.

### 7. Symbolika młócki w Księdze Rut

Zakaz, aby nie zawiązywać pyska wołowi młóćącemu, eufemistycznie dotyka sfery seksualnej. Potwierdzenie tego znajdujemy też w księdze Rut. Zasadniczą część opowiadania toczy się w czasie żniw i młócki. Kluczową dla problemu jest w tej księdze scena, w której Rut przychodzi w nocy do Booza na klepisko. Klepisko jest miejscem młócki. Booz śpi na klepisku. Rut kładzie się u jego stóp, które odkrywa śpiącemu. Owocem młócenia na klepisku jest ziarno. Kontekst całej sytuacji, wydaje się uzasadniać, dopatrywanie się tu seksualnego znaczenia.<sup>93</sup> Jak owocem młócki jest ziarno, tak owocem współżycia mężczyzny i kobiety - potomek. W kręgu kultury semickiej, dla której oznaką błogosławieństwa Bożego jest obfitość potomstwa i plonów, takie skojarzenie wydaje się uzasadnione. Scena ta nie tylko przypomina młócenie zboża, ale wyraźnie wskazuje na nadzieję "młócenia", którego owocem będzie dziedzic, który zachowa imię zmarłego w Izraelu.

Znajdujemy tu potwierdzenie, że w zakazie zawiązywania pyska wołowi młóćącemu, nie chodzi jedynie o litość dla zwierzęcia. Obraz ten dotyka dwóch dziedzin życia: młócki zboża - co daje ziarno i "młócenia" żony - co daje potomstwo. Gdy mężczyzna działa w obu sferach jest szczęśliwy - błogosławiony. Prawo lewiratu troszczy się o kontynuację "młócki". Jeśli mąż umiera bezdzietnie, to obowiązkiem brata zmarłego staje się "młócenie" w jego imieniu. Unikanie poczęcia potomka, tak jak Onan czynił to przez stosunek przerywany, jest zawiązaniem pyska wołowi młóćącemu. Los zmarłego jest jak los wołu, któremu przez zawiązanie pyska odbiera się radość z owoców swej pracy. "Zawiązanie pyska" doprowadza do zaginięcia imienia zmarłego, bo nie ma on syna, który by kontynuował jego imię i dziedzictwo w Izraelu. Nic więc dziwnego, że prawo lewiratu (Pwt 25,5-10) poprzedzone jest zakazem zawiązywania pyska wołowi podczas młócki (Pwt 25,4).

Wydaje się, że w historii Rut występuje właśnie podwójne znaczenie młócki. Przypomnijmy sobie przebieg opowiadania. Z powodu głodu w ziemi judzkiej Elimelek z rodziną opuszcza Betlejem i udaje się do krainy Moabu. Gdy na początku żyli w Betlejem, nie było zboża, nie mogło być młócki. Dlatego wyemigrowali z ziemi rodzinnej.

<sup>93</sup> Por. C.M. CARMICHAEL, "Treading in the Book of Ruth", *ZAW* 92(1980) 248-266.

Dotarli do Moabu. Ale to miejsce jest ziemią, w której nie ma mężczyzn, nie ma też seksualnego młócenia. Przypomnijmy sobie występki córek Lota. Gdy Lot zatrzymał się w Moabie, jego córki nie mogąc dostać mężów, poczęły dzieci ze swoim ojcem (Rdz 19,30-38). Nasuwa się tu związek braku mężów i potomstwa z Moabem. W Moabie umierają Elimelek i jego synowie.<sup>94</sup> Kobiety pozostają bez mężów i dzieci. "Młócenie" w rodzie Elimeleka przerwano. Noemi na wieść, że głód w Betlejem się skończył powraca z Rut. Jest nadzieja, że tak jak po żniwach będzie młócka, tak znajdzie się kandydat do "młócki", która da upragnionego potomka. Noemi ufa, że w Betlejem owocem młócenia będzie i ziarno na pożywienie, i potomstwo na kontynuację rodu. W opowiadaniu, choć nie jest to wprost powiedziane, widać wyraźnie przeplatanie się płodności ziemi (żniwa i młócka) z płodnością człowieka (troska o poczęcie dziedzica). Rut powraca więc razem z Noemi do Betlejem - t.j. ziemi chleba. Idą tam nieprzypadkowo na początku żniw jęczmienia (Rt 1,22). Jest nadzieja, że dojdzie nie tylko do obfitości plonów, ale i do obfitości potomstwa. Młócka zboża da ziarno, inna "młócka" da z łona Rut dziedzica. Rut udaje się na pole krewnego Elimeleka - Booza, aby tam zbierać pokłosie. Opuściła bezpłodne pola Moabu i udaje się na jego pole. Booz jest życzliwy Rut. Okazuje jej wiele uprzejmości. Dostarcza Rut obficie pożywienia, tak, że Rut odkłada część dla Noemi. W odniesieniu do wcześniejszego niedostatku i braku potomstwa, dar ten może zwiastować przyszłą płodność Rut, a pośrednio także Noemi. Tak też później zinterpretują to kobiety:

*"«Niech będzie błogosławiony Pan, który nie pozwolił, aby dzisiaj zabrakło ci powinowatego z prawem wykupu. Imię jego będzie wspominane w Izraelu. On będzie dla ciebie pociechą, będzie cię utrzymywał w twojej starości. Zrodziła go dla ciebie twoja synowa, która cię kocha (...).» Wzięła Noemi dziecko i położyła na swym łonie (Rt 4,14-16).*

Elimelek w Moabie nie miał pola, nie miał żniw i młócki, a po jego śmierci ustała też "młócka" dająca potomstwo. Z młócki ziarna z zebranego pokłosia Rut otrzymała echę jęczmienia. Noemi, widząc życzliwość Booza, wydaje Rut dokładne polecenia, jak ma się zachować:

*"Umyj się i namaść, nałóż na siebie swój płaszcz i zejdź na klepisko, ale nie daj się jemu poznać, dopóki nie skończy jeść i pić. A kiedy się położysz, ty zauważysz miejsce jego spoczynku, wyjdziesz, odkryjesz miejsce przy jego nogach i położysz się, a on sam wskaże ci co masz czynić" (Rt 3,3-4).*

Booz udaje się na spoczynek na klepisko, kładzie się na brzegu stosu ziarna jęczmienia, a więc w pobliżu owocu młócki. Scena ta wydaje się jeszcze mocniej sugerować, że tak jak młócka zboża dała jęczmienne ziarno, tak nadszedł czas na "młóckę", która da upragnionego potomka. Rut odkrywa nogi Booza. Kładzie się u jego stóp. Sama księga Rut wprost nie używa znaku sandała i stopy jako symbolu seksualnych relacji damsko-męskich. W kontekście seksualnej symboliki sandała i stopy, jaśniej możemy zrozumieć w tej scenie, znaczenie położenia się przez Rut u odkrytych stóp Booza. Rut, odkrywając stopy Booza, składa propozycję: to ona chce być "sandałem" dla jego "stopy". To jej łono ma być nowym klepi-

<sup>94</sup> Por. W. RUDOLPH, *Kommentar zum Alten Testament. Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, b.m.w., 1962, 67. Rudolph przedstawia możliwość, interpretacji umierania mężów w wyniku związku z kobietą śmierci (*die Frau des Toten*). Krewny który w Rt 4,5-6 odmawia wzięcia Rut za żonę miałby usłyszeć od Booza słowa: *"W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi, weźmiesz również i Rut Moabitkę, kobietę śmierci..."* (W BT - żonę zmarłego). Nic dziwnego, że krewny, który początkowo wyraził zgodę na wykupienie pola Elimeleka słysząc, że ma wziąć za żonę kobietę niosącą śmierć - odmówiłby związku.

skiem do "młócki", która da owoc - dziecko. Rut oczekuje od Boozza odpowiedzi. Na jej symboliczne gesty odpowiada gestami niosącymi podobną treść. Rut prosi go: "*Rozciągnij brzeg swego płaszcza nade mną, albowiem jesteś powinowatym*" (Rt 3,9).

U Beduinów występuje zwyczaj, w którym krewny pana młodego rzuca przed panną młodą swój płaszcz i mówi: *Nikt jej nie nakryje, tylko ten ...* i wymienia imię młodego.<sup>95</sup>

Symboliczne znaczenie odkrywania brzegu płaszcza znajdujemy w Pwt:

*"Nikt nie poślubi żony swego ojca i nie odkryje brzegu płaszcza swego ojca"* (Pwt 23,1).

*"Przeklęty kto cielesnie obcuje, gdyż odkrywa brzeg płaszcza swojego ojca"* (Pwt 27,20).

Odkrycie brzegu płaszcza swego ojca, symbolizuje tu cielesne obcowanie syna z żoną ojca. Natomiast gest rozciągnięcia płaszcza nad kobietą oznacza poślubienie jej. Tak jest w przypadku Rt 3,9. Taką symbolikę znajdujemy też u Ezechiela, gdzie sam Bóg na znak poślubienia narodu wybranego, rozciąga nad oblubienicą poję swego płaszcza.

*"Oto przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. Rozciągnąłem płaszcza mego nad tobą i zakryłem twoją nagość. Związałem się z tobą w przymierze - wyrocznia Pana Boga - stałaś się moją"* (Ez 16,8).

Powróćmy do sceny na klepisku po obudzeniu się Boozza. Booz przyjmuje propozycję Rut i zobowiązuje się do jej poślubienia, jeśli bliższy krewny zrzeknie się prawa wykupu ziemi Elimeleka i obowiązku lewiratu wobec Rut. Booz ofiarowuje Rut sześć miar jęczmienia z pobliskiego stosu ziarna. Pierwsza miara, którą Rut uzyskała z pokłosa była zapowiedzią, że i ona wyda owoc. Teraz Rut ma już siedem miar. Zapowiedź zaczyna się spełniać. Tak, jak jest owoc młócenia na klepisku Boozza - ziarno, tak będzie i owoc "młócki" małżonków Boozza i Rut - syn. Booz wsypuje sześć miar jęczmienia w szatę Rut.

*"«Podaj okrycie które masz na sobie, i trzymaj je mocno». Gdy trzymała je, odmierzył jej sześć miar jęczmienia i podał jej"* (Rt 3,15).

Gdy Rut niesie ziarno w płaszczu przed sobą, możemy oczyma wyobraźni zobaczyć pełen brzuch pokarmu, ale i brzuch brzemiennej. W Pieśni nad Pieśniami mamy obraz brzucha oblubienicy:

*"Brzuch twój jak stos pszenicznego ziarna"* (Pnp 7,3).

Booz już wkrótce wejdzie "stopą" w "sandał" dopełniając prawa lewiratu. Na marginesie możemy dodać, że w Rt 4,13 stosunek płciowy Rut z Boozem oddany jest słowami: *wszedł do niej* hylā abyv.<sup>96</sup>

*"Wziął tedy Booz do siebie Rut, która stała się jego żoną. A gdy wszedł do niej, Jahwe użyczył jej łaski, poczęła i zrodziła syna"* (tł. BP).

## 8. Prawo lewiratu a instytucja *goela* |X<sub>g</sub> - wykupu w Rt

Księga Rut ukazuje nam sytuację, w której mamy do czynienia ze spleceniem się dwóch zwyczajów: lewiratu i prawa wykupu. Instytucja *goela* |X<sub>g</sub> zakładała istnienie

<sup>95</sup> "None shall cover thee but such a one." J.L. BURCKHARDT, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, I 1831, 263-264. Cytat za: CARMICHAEL, "Treading..", dz. cyt., 258.

<sup>96</sup> Por. lą, w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 48: *enter towards a woman=lie with a.w.*



odkupiciela, strażnika, obrońcy interesów indywidualnych i grupowych. Jeśli Izraelita sprzedał się w niewolę za długi, to obowiązkiem jego najbliższego krewnego, który stawał się  $\text{לִקְיָה}$ ,<sup>97</sup> było wykupić go z niewoli. Podobną troską otoczona była własność, szczególnie własność ziemi.<sup>98</sup> Na określenie wykupującego używa się słowa o rdzeniu  $\text{לִקְיָה}$ . Rdzeń  $\text{לִקְיָה}$  *goel* według egzegetów jest pochodzenia czysto hebrajskiego.<sup>99</sup> Termin używany jest w znaczeniu *wykupić, odkupić*. Koehler wychodzi od znaczenia *rościć sobie prawo do kogoś, czegoś*.<sup>100</sup> Termin używany jest także w sensie religijnym oraz do Bożych dzieł odkupienia. W przypadku Księgi Rut mamy do czynienia ze znaczeniem świeckim terminu  $\text{לִקְיָה}$ . Booz jest spokrewniony z Machlonem, który był mężem Rut. Booz pochodzi z rodu Elimeleka, ojca Machlona (Rt 2,1). Nie jest jednak jego bratem. Rut mówi o nim jako o krewnym, któremu przysługuje prawo wykupu. *"Człowiek ten jest naszym krewnym, jest jednym z mających wobec nas prawo wykupu"* (Rt 2,20). Żyje jednak inny  $\text{לִקְיָה}$  odkupiciel, który jest bliższym krewnym. Booz poczuwa się do obowiązku wykupu i jeśli bliższy krewny nie podejmie tego obowiązku, to sam Booz go wypełni.

*"Jeśli on będzie chciał wobec ciebie swój obowiązek jako krewny twego męża, dobrze będzie, jeśli go wypełni, lecz jeśli nie będzie chciał go wypełnić, to na życie Pana, ja go wypełnię"* (Rt 3,13).

Booz postanawia więc podjąć się wykupienia. Udaje się do bramy miasta, do starszych miasta i razem z krewnym zasiada, aby rozstrzygnąć sprawę.<sup>101</sup> Krewny chciał wykupić pole, ale nie chciał wziąć za żonę Rut, dlatego zrzekł się prawa wykupu. Booz przedstawiając warunki, połączył sprawę wykupu z obowiązkiem lewiratu wobec Rut.

*"W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi - dodał Booz - weźmiesz również i Rut Moabitkę, żonę zmarłego, aby utrwalić jego imię na dziedzictwie"* (Rt 4,1).

To ostatnie sformułowanie wyraźnie łączy utrwalenie imienia (lewirat) z dziedzictwem (wykup). Lattey w Księdze Rut zdecydowanie widzi instytucję  $\text{לִקְיָה}$  wykupu, a nie lewiratu.<sup>102</sup> Podobnie interpretuje historię Judy i Tamar. Według niego, odkupiciel zobowiązany jest wobec krewnego wykupić go z niewoli, pomścić jego krew i wzbudzić mu potomka. Rabin Simon Philip de Vries, w swoich opisach żydowskich obrzędów, komentuje splatanie się instytucji lewiratu i wykupu w Księdze Rut jako odosobniony przypadek.

*"Nie znamy innych jeszcze przykładów tego rodzaju praktyki i tak rozumianego rozszerzenia tej instytucji. Brak ich w dziejach, a także w praktyce czasów tak dawnych, jak i współczesnych. Nie znamy innego jibum jak tylko to, które dotyczy braci wspomnianych w Torze. Nie znamy też innego zastosowania pojęcia chaliza jak tylko do*

<sup>97</sup> Por.  $\text{לִקְיָה}$ , tamże, 162.

<sup>98</sup> Por. R. DE VAUX, *Israel. It's Live and Institutions*, London 1976, 21.

<sup>99</sup> Por. H. RINGGREN,  $\text{לִקְיָה}$ , w: *TDOT*, 350; J.J. STAMM,  $\text{לִקְיָה}$ , w: *THAT*, 383.

<sup>100</sup>  $\text{לִקְיָה}$ , w: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon...*, dz. cyt., 162.

<sup>101</sup> W latach 1967-1971 grupy amerykańskich archeologów z Hebrew Union College Biblical an Archaeological School badała strukturę bram w Gezer i Dan. Odkryli oni w bramach specjalne wnęki i miejsca, w których mogły odbywać się transakcje i zasiadali starsi miasta (Por. E.F. CAMPBELL, *The Anchor Bible. Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, New York 1975, 154-155).

<sup>102</sup> Por. C. LATTEY, "Vicarious solidarity in the Old Testament", *VT* 1(1951) 271.

*zwyczaju rozzuwania stopy szwagra, w ten sposób bratowa uwalnia od wszelkich więzi z domem jej zmarłego bezdziejnie małżonka*".<sup>103</sup>

Zdjęcie sandała przez krewnego w Księdze Rut nie jest więc odmową lewiratu. Ceremonia *chality* przebiega zupełnie inaczej.

Ciekawą tezę, odnośnie znaczenia instytucji lewiratu i wykupu, stawia Nielsen. Według autorki, prawo lewiratu i wykupu są na marginesie orędzia księgi. Działania bohaterów bieżą pod prąd prawom, a nie zgodnie z nimi, jak tradycyjnie rozważają egzegeci.<sup>104</sup> Rut nie ma męża. Noemi nie ma już synów, aby zgodnie z prawem lewiratu zapewnić synowym kandydatów na mężów. W tym duchu zwraca się do synowych:

*"Wróćcie, córki moje, czemu idziecie ze mną? Czyż mam jeszcze w swym łonie synów, którzy mogliby zostać waszymi mężami? Wróćcie, córki moje, odejdźcie, jestem bowiem zbyt stara, aby wyjść za mąż..."* (Rt 1,11n).

Rut, według Nielsen, nie może na mocy prawa osiągnąć tego, czego pragnie.<sup>105</sup> Noemi wybiera więc działanie niezgodne z ustalonymi regułami postępowania. Zrywa z ogólnie przyjętymi zwyczajami. Nakazuje Rut narzucić się Boozowi. Dzieje się to w czasie młócki, w ukryciu nocy. Na marginesie można tu przypomnieć postawę Tamar, która aby zapewnić sobie potomstwo, udaje nierządnicę i poczyła dziecko ze swoim teściem. Rut przychodzi w nocy na klepisko, gdy Booz po jedzeniu i picciu położył się spać. Odślania Booza, co miało być jednoznaczna propozycją wobec przyszłego męża. Nielsen wskazuje dalej, że podobnie kontra prawu postępuje Booz. Booz przyjmuje propozycję Rut. Postanawia wziąć ją za żonę. Jest jednak bliższy krewny, który ma pierwszeństwo do prawa wykupu. Booz sprowadza tego człowieka do bramy, przed starszych miasta. Przedstawia sprawę w następujący sposób: Noemi sprzedaje pole Elimeleka, a bliższy krewny powinien je nabyć. Kupujący ziemię nabyłby jednocześnie obowiązek poślubienia Rut i zapewnienia potomka zmarłemu, który z kolei przejąłby ziemię. Według Nielsen, Booz oznajmia, że on sam ma zamiar poślubienia Rut. Słowa z Rt 4,5:

*"W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi - dodał Booz - weźmiesz również i Rut Mobaitekę"* Nielsen chce tłumaczyć: *"W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi - dodał Booz - JA wezmę Rut..."*

Dla kupującego taka informacja zmieniała diametralnie warunki układu. Korzyści finansowe z wykupionego pola byłyby tylko do pewnego czasu. Krewny uprawiałby ziemię dla potomka Rut i Booza. Ich syn byłby prawowitym dziedzicem wykupionej własności. Dlatego krewny odmówił. Nie skorzystał z prawa wykupu, ponieważ poniósłby szkodę na swoim majątku. Oddał więc swoje prawo w ręce Booza. Za tłumaczeniem słów Booza w pierwszej osobie, a nie drugiej, opowiadają się też inni egzegeci.<sup>106</sup> Booz jest bardzo zdecydowany poślubić Rut. Na pewno nie stanęłaby mu na drodze literalna wy-

<sup>103</sup> S.PH. DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, 328.

<sup>104</sup> Por. K. NIELSEN, "Le choix contre le droit dans le livre de Ruth", *VT* 35(1985) 201-212.

<sup>105</sup> Taka interpretacja ma jednak w swoich założeniach, że obowiązek lewiratu spoczywa wyłącznie na braciach i nie przechodzi na dalszych krewnych.

<sup>106</sup> Por. TH.C. VRIEZEN, "Two Old Cruces", *Oudtestamentische Studien* 5(1948) 80nn; D.R.G. BEATTIE, "The Book of Ruth as evidence for Israelite legal practice", *VT* 18(1968) 251-267; J.M. SASSON, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary*, Baltimore and London 1979, 135n.

kładnia prawa. Jego postawa pełna jest troski i miłosierdzia.<sup>107</sup> Fakt, że krewny, mimo pierwotnej zgody co do wykupu ziemi, na wieść o konieczności poślubienia Rut, odmawia wypełnienia obowiązku lewiratu jest zupełnie inaczej komentowany przez Davies'a.<sup>108</sup> Wychodzi on od tezy, że małżeństwo lewirackie nie zamykało się w swoich celach tylko do zrodzenia potomka. Łączyło się ono z troską o zachowanie własności w rodzie. Krewny chcąc wykupić ziemię, musiałby jednocześnie poślubić wdowę. Imię zmarłego powinno być wskrzeszone jednocześnie we własności i w osobie. Opowiadanie z Księgi Rut przedstawia bezdzietną wdowę Noemi, która była związana z posiadłością męża. Jeśli miało dojść do małżeństwa lewirackiego, a własność była sprzedana, wtedy imię zmarłego nie mogłoby w pełni zostać zachowane, gdyż posiadłość byłaby utracona. Dlatego bliższy krewny w Rt 4,5 otrzymuje podwójny obowiązek wykupienia własności zmarłego i poślubienia wdowy. Jeśli krewny poślubiłby wdowę bez wykupienia własności, wtedy jego zadanie, aby zachować imię zmarłego na jego dziedzictwie byłoby niemożliwe do wypełnienia. Nie byłoby ziemi dla synów zrodzonych z lewirackiego małżeństwa. To połączenie lewiratu i prawa wykupu, które Booz wypowiedział wobec krewnego, zgodne było z duchem prawa lewirackiego. Według Flawiusza, krewny miał już małżonkę i dzieci i jeśli pojąłby młodą Rut za żonę, to pola, które wzięłyby po Elimeleku stałyby się w przyszłości własnością syna Rut.<sup>109</sup> Davies wysuwa tezę, że krewny wiedział o tym, że obok wykupienia pola będzie miał obowiązek podjęcia małżeństwa lewirackiego. Mógł jednak spodziewać się, że będzie to małżeństwo ze starą wdową Noemi, a nie z młodą Rut. Noemi sama wcześniej mówiła, że nie jest już fizycznie zdolna do poczęcia. Krewny mógł oczekiwać, że faktycznie przejmie ziemię, a skoro nie będzie potomka z Noemi, to ziemia będzie jego wyłączną własnością. Natomiast z młodą Rut rzeczy potoczyłyby się zupełnie inaczej. Teza Davies'a nie wydaje się niemożliwa. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że krewny w Księdze Rut ani razu nie zostaje wymieniony z imienia. W świetle biblijnego znaczenia imienia osoby jest to bardzo negatywne przedstawienie postaci najbliższego krewnego. Tak jak według prawa lewiratu, ten który odmawia obowiązku małżeństwa z wdową po bracie nosi bezimiennie określenie *dom tego, któremu zzuto sandał*, tak krewny z Rt jest tym, który utracił imię na wieki. Wobec wyrachowania krewnego, z jakim mielibyśmy do czynienia według Davies'a, sytuacja utraty imienia wydaje się uzasadniona.

Na pewien problem natury prawnej w Księdze Rut wskazuje Lipiński.<sup>110</sup> Syn Rut i Booza, aby zostać legalnym spadkobiercą powinien być legalnym synem Noemi. Dziecko narodzone z Rut i Booza, według Lipińskiego, nie było prawnie synem Noemi. Mielibyśmy tu do czynienia z adopcją przez bezpłodną małżonkę, dziecka urodzonego jej przez zastęp-

<sup>107</sup> Por. D.A. LEGGET, *The Levirate and Goel Institutions...*, dz. cyt., 290-291: "Boaz in concern and compassion goes beyond the literal demands of the law".

<sup>108</sup> Por. E.W. DAVIES, "Short Notes, Ruth 4,5 and the Duties of Goel", *VT* 33(1983) 231-234.

<sup>109</sup> *Antiq.* Księga piąta, IX,4: "W porze południowej poszedł Boaz do miasta, zgrupował radę starszych i posłał po Rutę, a także przyzwał owego krewnego. Gdy ten się zjawiał, Boaz rzekł: Czy jesteś właścicielem dziedzictwa Abimelecha i jego synów? Tak - odpowiedział - przynajmniej mi te prawa z powodu bliskiego pokrewieństwa. Powinieneś tedy - rzekł znowu Boaz - pamiętać nie tylko o połowie nakazów praw, ale wypełnić wszystko czego one żądają. Oto przybyła tu żona Malaona. Jeśli chcesz zatrzymać owe pola, musisz poślubić ją, zgodnie z prawami. Wtedy on wyrzekł się zarówno dziedzictwa jak i owej kobiety na rzecz Booza; również będącego krewnym zmarłego; usprawiedliwił się tym, że ma już żonę i dzieci".

<sup>110</sup> Por. E. LIPIŃSKI, "Le mariage de Ruth", *VT* 26 (1976) 124-127.

czynię. Tak było w przypadku Saraj (Rdz 16,1-3), Racheli (Rdz 30,1-6) i Lei (Rdz 30,9-13). Według Lipińskiego, tak jest w przypadku Noemi. Noemi czyni to, dając swemu krewnemu Boozowi Rut za małżonkę i czyniąc znak uznania dziecka za własne, przez wzięcie go na swe łono. *"Wzięła Noemi dziecko i położyła je na swym łonie. Ona też je wychowała. Sąsiadki nadały mu imię. Mówiły: «Narodził się syn dla Noemi»"* (Rt 4,16).<sup>111</sup>

## 9. Prawa analogiczne do lewiratu na starożytnym Bliskim Wschodzie

Na starożytnym Bliskim Wschodzie zwyczaje porównywalne do lewiratu znajdujemy w prawach hetyckich, środkowoasyryjskich, w tekstach z Nuzi i Ugarit. Przyjrzyjmy się tym prawom.

### A. Prawa środkowoasyryjskie:

*"Jeśli ojciec przyniósł ślubny prezent do domu przyszłego teścia swojego syna, dla kobiety jeszcze synowi nie zaślubionej, a drugi jego syn, którego żona mieszka w domu swego ojca umiera; to ojciec powinien wtedy żonę zmarłego syna dać za małżonkę synowi, do którego przyszłego teścia zaniósł prezent. Jeśli pan dziewczyny, który przyjął prezent, nie chce by porzucono jego córkę, to jeśli sobie tak życzy, to ojciec który przyniósł prezent może wziąć przyszłą synową i dać ją synowi za żonę. Jakkolwiek, jeśli chce to może całkowicie odebrać tyle ile przyniósł: ołowiu, srebra, złota i wszystkiego co nie jest jadalne, nie żądając artykułów jadalnych".*<sup>112</sup>

*"Jeśli pan zaniósł ślubny prezent do domu swego przyszłego teścia, a jego przyszła żona zmarła, a teść miał inne córki; jeśli tak zechce, to może poślubić jedną z tych córek w miejsce zmarłej, lub jeśli chce, to może odebrać pieniądze, które dał, lecz nie muszą mu oddawać zboża czy owiec czy czegokolwiek jadalnego; powinien otrzymać tylko pieniądze".*<sup>113</sup>

*"Jeśli kobieta nadal mieszka w domu swego ojca, jej mąż umiera, a ona ma synów, to może mieszkać, jeśli tak wybierze w ich domu. Jeśli nie ma syna, jej teść wyda ją za swego syna, z jego wyboru... lub jeśli chce to sam ją poślubi. Jeśli mąż i jej teść obydwoj umrą, a ona nie ma syna, zostanie wdową. Może udać się dokąd sama zechce".*<sup>114</sup>

*"Jeśli pan namaścił jej głowę lub przyniósł ślubne prezenty, a syn dla którego przygotował zaślubiny zmarł bądź uciekł, to może dać ją jednemu ze swoich synów od najstar-*

<sup>111</sup> Te trudności natury prawnej, kogo powinno dotyczyć prawo lewiratu: Rut czy Noemi oraz fakt swoistej konkurencji o to, która z nich jest główną bohaterką księgi, doprowadziły do twierdzenia o istnieniu pierwotnie dwóch, odrębnych ludowych opowiadań, czy też nowel. Jedno dotyczyłoby osoby Rut, drugie osoby Noemi. Taką tezę stawia Athalya Brenner. Uważa ona że pierwotnie istniały dwa opowiadania o podobnej tematyce. Ukazywały one kobiety, z których miał narodzić się ważny dla dziejów Izraela bohater. Opowiadania te połączono by w Księdze Rut. Tak mocno zrośnięcie się obydwu postaci, mogłoby nawet, według Brenner, nawiązywać do mitu greckiego o Demeter i jej córce. Hipotezę tę przedstawiamy jako pewną ciekawostkę, interpretacji opowiadań biblijnych w świetle psychologicznych archetypów Junga. Brenner widzi w osobach Rut i Noemi uosobienie archetypów kobiecości. (Por. A. BRENNER, "Naomi and Ruth", *VT* 33 (1983) 385-397).

<sup>112</sup> *ANET* § 30, 182.

<sup>113</sup> *ANET* § 31, 182.

<sup>114</sup> *ANET* § 33, 182.

*szego do najmłodszego, który ma co najmniej dziesięć lat. Jeśli ojciec zmarł i syn, któremu miał dać żonę także zmarł, lecz zmarły syn miał syna, co najmniej dziesięcioletniego, to ten powinien ją poślubić; lecz jeśli wnuki są młodsze niż dziesięć lat, to ojciec dziewczyny, jeśli chce może dać swoją córkę jednemu z nich, lub jeśli tak chce, to może zwrócić prezenty. Jeśli nie ma syna, powinien odebrać całkowicie to co otrzyma, kamienie szlachetne i to co niejadalne, nie otrzyma tego co jadalne".<sup>115</sup>*

#### B. Prawo hetyckie:

*"Jeśli mężczyzna ma żonę i umrze, jego brat winien wziąć wdowę za żonę, potem jego ojciec. Jeśli z kolei i ojciec umrze, jeden z jego bratanków winien się z nią ożenić. Nie jest to karane".<sup>116</sup>*

#### C. Prawo z Nuzi:

*"Człowiek, który nabył żonę dla swojego syna może ją dać innemu synowi, jeśli ten zmarł".<sup>117</sup>*

#### D. Prawo z Ugarit.

Prawo to dotyczyło królowej. Wdowa po królu, nie mająca syna, miała być poślubiona przez jego brata.<sup>118</sup>

Charakterystyczna dla praw starożytnego Bliskiego Wschodu, analogicznych do lewiratu, jest troska o klarowną sytuację materialną. Widać tu tendencję do tego, żeby o ile to możliwe, własność pozostała w obrębie rodziny męża. Warto przypomnieć omówione wcześniej prawo akkadyjskie, które odsyłało wdowę nago, jeśli odchodziła do mężczyzny spoza rodu męża. W biblijnym prawie lewiratu Pwt 25,5-10 mamy do czynienia z troską o zachowanie imienia zmarłego. Jest to sformułowanie oryginalnie hebrajskie. W prawach starożytnego Bliskiego Wschodu nie ma takiego określenia. Zachowanie imienia, Izraelici rozumieją, jako przede wszystkim zrodzenie syna, który prawnie jest synem zmarłego. Syn ten jest dziedzicem majątku. Jest też tu zawarta, choć wprost w prawie nie wymieniona, troska o to, aby majątek nie wyszedł poza ród ojca. Staje się to możliwe dzięki narodzinom dziedzica.

## 10. Zarys historii prawa lewiratu

### A. Przed narodzeniem Chrystusa.

Trudno jest przedstawić funkcjonowanie zwyczaju małżeństwa lewirackiego przed sformulowaniem prawa przez deuteronomistę. Biblia przekazuje nam opowiadanie o Judzie i Tamar w Rdz 38. Opowiadanie to posłużyło jako wzorzec do sformułowania prawa

<sup>115</sup> ANET § 43, 184.

<sup>116</sup> ANET § 193, 196.

<sup>117</sup> Por. E. CHERA, "Mixed Text", *Publications of Baghdad School* 5(1934) : "A man who purchased a wife for his son, can give her to another of his sons if the first dies...".

<sup>118</sup> Por. E. KUTSCH, *by, w: TDOT*, t. V, 373: "The widow of a king, presumably sonless, will be married by his brother."

lewiratu. Biblia nie dostarcza nam żadnych innych przykładów zastosowania tego prawa w czasach od patriarchów do czasów deuteronomisty. Opowiadanie o Judzie przedstawia nam sytuację patriarchalnej rodziny z bardzo silnym autorytetem ojca, jako głowy całego rodu. To Juda daje swoim synom Tamar za żonę. To on zwleka z kolejnym małżeństwem z obawy o życie najmłodszego syna. Wyraźne są jednak intencje, aby synowie nie pozostali bezpotomni. Wydaje się więc, że przekazywanie wdowy kolejnemu bratu było zwyczajem znanym i praktykowanym. Juda nie daje kolejnym synom za żonę innej kobiety, tylko wdowę po pierworodnym - Tamar. Opowiadanie wydaje się też przestrzegać przed związkami z pogankami. Juda poślubił Kananejkę. Synowie z niej zrodzeni nie zaznali szczęśliwego życia.

Zwyczaj poślubiania wdowy, przez krewnych zmarłego, nie był czymś nowym w ówczesnym świecie. Żydzi nadali mu jednak, dla ich żywotnych potrzeb, specyficzną wykładnię. Aby naród rozwijał się, wzrastał liczebnie, wysunęli na pierwsze miejsce w lewirackim zwyczaju spłodzenie potomka. Prawa innych narodów zupełnie nie troszczą się o zapewnienie syna dla zmarłego. Prawo lewiratu nie ogranicza obowiązku szwagra tylko do braci. Ono nawiązuje do sytuacji w rodzie Judy. Księga Rut wskazuje na możliwość stosowania tego prawa także wobec dalszych krewnych.

W zarysie historii instytucji lewiratu czasy przed Chrystusem są przesłonięte niewiedzą. To co wydaje się przekonujące to rekonstrukcja pracy deuteronomistycznego redaktora. Fakt milczenia Pisma Świętego na temat innych przypadków lewiratu poza historią Judy i Tamar oraz Booza i Rut, a także brak świadectw pozabiblijnych, nie uprawnia nas do wysuwania zdecydowanych tez na ten temat.

#### B. Traktat Miszny *Jebamot*.<sup>119</sup>

Praca redakcyjna deuteronomisty, który sformułował prawo lewiratu, nie była ostatecznym etapem w historii tej instytucji. Świadectwem dalszego rozwoju są zebrane w Misznie wypowiedzi rabinów. Także i ewangelisci odnotowują dyskusję na temat lewiratu, między Jezusem a saduceuszami. Jezus odpowiada na pytanie zadane przez saduceuszy, o to czyją żoną po zmartwychwstaniu umarłych będzie kobieta, którą zgodnie z prawem lewiratu, poślubiło kolejno siedmiu braci (Mt 22,23-33; Mk 12,13-17; Łk 20,20-26). Pytanie, które saduceusze zadali Jezusowi, wynikało z tego, że nie wierzyli oni w zmartwychwstanie i chcieli tę wiarę ośmieszyć. Opisana więc przez ewangelistów sytuacja nie wydaje się być zapisem konkretnego przypadku lewiratu z czasów Chrystusa, ale jest świadectwem kazuistycznej dyskusji.

Sięgnijmy więc do praw zawartych w Misznie. Jest ona kodeksem praw, dokumentem judaizmu rabinackiego, powstającym do ok. 200 roku po Chr. Jeden z traktatów Miszny *Jebamot* poświęcony jest w całości prawu lewiratu.

Rzecz, która daje dużo do myślenia podczas lektury *Jebamot*, to fakt występowania jako równorzędnych rozwiązań, zarówno obowiązku lewiratu, jak i jego odrzucenia, a nawet pewnego pierwszeństwa odmowy (*chalicy*). Odmowa nie niesie już ze sobą hań-

<sup>119</sup> Opieramy się na oryginalnym tekście hebrajskim, wydanym wraz z niemieckim tłumaczeniem: K.H. RENGSTORF, *Die Mischna. Jebamot*, Gießen 1929. Traktat zawiera szesnaście rozdziałów. Będziemy używali numeracji stosowanej przez Rengstorfa. Rozdziały są zapisane cyframi rzymskimi, paragrafy arabskimi.

by, jak to jest w Pwt 25,9n. Obydwa prawa określone są jako *micwa* - przykazanie Boże. Wypełnianie *micwy* to naśladowanie samego Boga.<sup>120</sup> W piątym sederze Miszny, w traktacie *Bechorot* - pierworodni, możemy znaleźć następujące zdanie:

*"Przykazanie lewiratu ma pierwszeństwo przed przykazaniem odmowy. Tak było wcześniej, kiedy człowiek jeszcze zważał na to, że było to wolą Boga, ale teraz, na to już się nie zważa aby pełnić wolę Bożą. Dlatego mówią, że prawo odmowy ma pierwszeństwo przed prawem lewiratu" (Bech I,7).*

To odwracanie pierwszeństwa widoczne jest w traktacie *Jebamot*.

Zapoznajmy się z treścią traktatu *Jebamot*. Punktem wyjścia jest wykaz stopni pokrewieństwa, które wykluczają możliwość zawarcia małżeństwa lewirackiego, analogicznie do Kpł 18,6nn. Mamy tu także wykluczoną możliwość lewiratu z żoną zmarłego brata, jeśli bracia jednocześnie nie mieszkali razem (*Jeb I,1a*).

Szammaj zezwala na lewirat kapłanom. Hillel uznaje go za ich niegodny (*Jeb I,4b*).

Prawo chroni przed sytuacją dużej rozbieżności wieku. Jeśli młodszy brat urodził się już po śmierci starszego, a więc nie mieszkali jednocześnie razem, to młodszy brat zwolniony jest z obowiązku lewiratu (*Jeb II,1a*).

Podobnie jak w Pwt 7,3 zabroniony jest lewirat z kobietami z zakazanych narodów (*Jeb II,3*), ale jeżeli ktoś już w lewiracie poślubił kobietę z obcego narodu, to nie powinien jej oddalić (*Jeb II,8b*).

Jednym ze sposobów odstąpienia od obowiązku lewiratu jest danie wdowie listu rozwodowego. Traktat przedstawia szczegółowe sytuacje związane z wręczeniem tego listu np.: list przesłany z zagranicy (*Jeb II,9a*), jeśli ktoś poślubił jedną z sióstr, a nie wie którą, to powinien dać list rozwodowy obydwu (*Jeb II,6a*). Jeśli dwaj bracia spośród czterech ożenili się z dwoma siostrami i zmarli, to żyjący bracia podejmą odmowę lewiratu, a jeśli pośpiesznie się ożenili, to dadzą tym kobietom list rozwodowy (*Jeb III,1-7*). Szammaj w ostatnim przypadku nakazuje zachować żony. Hillel pozwala na rozwód (*Jeb III,1b*).

*Jebamot* podnosi też kwestie własności. Wdowa nie ma tu dobrej pozycji. Jeśli podczas oczekiwania na decyzję szwagra, wdowa otrzyma spadek, to nie może go zatrzymać, musi go oddać (*Jeb IV,3a*). Jeśli wdowa umarła, to majątek związany z jej małżeństwem według Szammaja był do podziału między spadkobierców małżonka a spadkobierców jej ojca, według Hillela majątek który ona wniosła do małżeństwa wracał do rodziny jej ojca (*Jeb IV,3b*). Kto wobec wdowy podejmie *chalicę*, ten podlega takim samym prawom wobec spadku jak pozostali bracia, lecz jeśli jej ojciec żyje, to majątek należy się ojcu. Dotyczy to sytuacji, gdy nie żyje ojciec zmarłego męża (*Jeb IV,7a*). Gdy poślubia wdowę nabywa majątek swego brata (*Jeb IV,7b*).

Obowiązek lewiratu spoczywa na najstarszym bracie zmarłego (*Jeb IV,5a*). Jeżeli on nie chce, obowiązek przenosi się na pozostałych braci, jeśli i oni nie chcą, to należy zwrócić się ponownie do najstarszego i powiedzieć mu aby albo podjął lewirat, albo podjął odmowę - *chalicę* (*Jeb IV,5b*). Jeśli on chce rozstrzygnięcie odroczyć, bo ogląda się na swojego małoletniego brata, aż do jego dorostania lub na innego aż z dalekiego kraju

---

<sup>120</sup> Por. A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, 42n.

powróci, lub na głuchoniemego czy niedorozwiniętego brata powiedzą mu, żeby albo podjął *chalicę*, albo zawarł lewirat (*Jeb IV,6*).

Gdy ktoś podjął *chalicę*, to wdowa zabroniona jest jego krewnym, a on jej krewnym (*Jeb IV,7d,e,8a*). Gdy wdowa czeka na decyzję szwagra, a w tym czasie, młodszy brat zamierza poślubić jej siostrę to zgodnie ze słowami rabiego Jehudy ben Betera, nakażą mu czekać, aż starszy brat coś uczyni (*Jeb IV,9a*). Prawo wyznacza czas po śmierci męża, po którym wdowa może być wzięta w lewirackie małżeństwo, albo otrzymać *chalicę*. Są to trzy miesiące. Dotyczy to wszystkich kobiet, które chcą ponownie wyjść za mąż (*Jeb IV,10a*). Jeśli ktoś miał dwie żony i zmarł, to brat może wobec jednej podjąć obowiązek lewiratu, a wobec drugiej *chalicę*. Ze zdatną lewirat, z niezdatną *chalicę* (*Jeb IV,11b*).

Jeżeli szwagier współżyje z wdową po bracie, czy przez pomyłkę, czy z rozpusty, czy pod przymusem, czy dobrowolnie, z jego czy z jej strony, bez żadnej różnicy będzie to uważane za zamieszkanie razem (*Jeb VI,1*).

Z obowiązku rozmnażania nikt nie może się zwolnić. Szammaj mówi, że obowiązek ten wypełnia kto spłodzi dwóch synów. Hillel mówi o synu i o córce (*Jeb VI,6a*). Obowiązek rozmnażania spoczywa na mężczyźnie, nie na kobiecie. Choć rabbi Jochanan ben Beroka twierdzi, że na obojgu (*Jeb VI,6d*). Jeśli nie ma potomstwa, przez dziesięć lat można kobietę trzymać w oddaleniu (*Jeb VI,6b*). Jeżeli wtedy się z nią rozwiedzie, a ona wyjdzie za drugiego, drugi może czekać 10 lat. Jeśli kobieta poroniła, lata liczy się od tego momentu (*Jeb VI,6c*).

Mężczyźni, którym nie wolno żenić się z Izraelitkami to: ze zgniecionymi jądrami, odciętym członkiem, bękarci po wsze czasy, Ammonici i Moabici na zawsze (*Jeb VIII,2b,3a,3c*). Mogą Egipcjanie i Edomici. "Nie będziesz się brzydził Edomitą, bo jest twoim bratem, ani Egipcjaninem, bo przybyszem byleś w jego kraju" (Pwt 23,8) (*Jeb VIII,3b*). Hermafrodyta może się żenić, ale nie powinno się mu pozwalać ożenić (*Jeb VIII,6c*). Kastraci nie powinni ani lewiratu ani *chality* podejmować (*Jeb VIII,5a*). Rabbi Jechoszua stawia pytanie o to, czy kastrat ma dać odmowę - *chalicę*, i czy wobec jego żony powinno się stosować *chalicę* (*Jeb VIII,4a*). Rabbi Akiba twierdzi, że jeżeli był czas, w którym był nieokaleczonym -normalnym, to kastrat może podjąć *chalicę* i wobec jego żony może być zastosowana *chality*. Natomiast jeśli jest takim z natury, nie było więc czasu kiedy był normalny, to nie może on wypełnić *chality*, ani wobec jego żony nie można podjąć *chality* (*Jeb VIII,4c*). Rabbi Eliezer twierdzi przeciwnie, kastrat z natury może podjąć *chalicę*, bo może będzie możliwość wyleczenia, a kastrat nie z natury nie może, bo go się już nie wyleczy (*Jeb VIII,4c*). Za Akibą idzie rabbi Jehoszua ben Betera, który podaje przykład kastrata ben Megusata, który w Jerozolimie podjął się wypełnienia obowiązku lewiratu (*Jeb VIII,4d*).

Gdy małżonek kobiety wyjechał do dalekiego kraju i doniesiono jej: "Twój małżonek zmarł !" i ona wyjdzie ponownie za mąż, i potem jej małżonek powróci, to kobieta ta musi otrzymać rozwód z jednym i drugim. Jeden i drugi wręczą jej list rozwodowy, żaden z nich nie da jej utrzymania. Jeśli coś otrzymała od któregoś z nich, to musi to oddać, a dzieci które miała z jednym i drugim uznane będą za bękartów. Obydwaj nie mogą zaciągnąć od niej rytualnej nieczystości, nie mają do niej żadnych praw (*Jeb X,1a*). Widzimy, że kobieta traktowana jest w tym przypadku okrutnie. Mężczyzna w podobnym przypadku - zupełnie inaczej. Gdy żona wyjedzie do dalekiego kraju i powiedzą mężowi: "Twoja żona zmarła!", a on poślubi jej siostrę, a potem żona powróci, to powinna być do niego



zwrócona (*Jeb X,4a*). Kiedy żona ze swoim małżonkiem wyjadą do dalekiego kraju, w czasie pokoju między nimi i pokoju na świecie, a ona powróci i oświadczy: "Mój małżonk zmarł !" Może ponownie wyjść za mąż, może podjąć lewirat (*Jeb XV,1a*). Jeśli pokój był między nimi, ale wojna na świecie albo spór między nimi a pokój na świecie; a ona wraca i oświadcza: "Mój mąż zmarł !" - to nie będzie uznane to za wiarygodne (*Jeb XV,1b*). Rabbi Jehuda twierdzi, że ona nigdy nie jest wiarygodna, gdy przychodzi płacząc i w podróżnym stroju (*Jeb XV,1c*). Hillel przypomina, że znany jest przypadek, gdy ona przychodzi w czasie żniw. Szammaj uważa, że jest jednakowo ważne czy ona przybędzie w czasie żniw, czy w czasie winobrania, czy w czasie zbioru oliwek, czy z dalekiego kraju. Jeśli mówi się, że w czasie żniw, to dlatego, że tak się wydarzyło<sup>121</sup> (*Jeb XV,2*). Jaka jest różnica między listem rozwodowym a informacją o śmierci ? Przede wszystkim taka, że dokument ma moc dowodową (*Jeb XV,4b*). Kiedy świadek melduje: "On zmarł !" i ona ponownie wyjdzie za mąż, a potem przyjdzie drugi i doniesie, że on nie umarł, to taka kobieta nie powinna otrzymać rozwodu od męża (*Jeb XV,4c*). Kiedy jeden świadek melduje: "On umarł !", a potem dwóch: "On nie umarł !" to musi ona, także wtedy, gdy ponownie wyszła za mąż być rozwiedziona (*Jeb XV,4e*). Gdy dwaj świadkowie meldują, że on umarł, a jeden, że nie, to może ona ponownie wyjść za mąż (*Jeb XV,4e*). Gdy dwie żony tego samego męża - jedna mówi: "On umarł !", a druga: "On nie umarł !" to ta, która mówi: "On umarł !" może ponownie wyjść za mąż, a ta która mówiła że on nie umarł, nie może ponownie wyjść za mąż (*Jeb XV,5a*). Kiedy jedna mówi: "On umarł !", a druga: "On został zabity!", to jak mówi Rabbi Meir: Jeśli jedna i druga zajmują wspólne stanowisko w nieprawym celu, nie mogą ponownie wyjść za mąż. Rabbi Jehuda i rabbi Szymon mówią: Jeśli ze sobą zgadzają się, że on nie żyje to mogą ponownie wyjść za mąż (*Jeb XV,5b*). Kiedy świadek donosi, że on nie żyje, a drugi, że nie umarł to kobiety nie mogą ponownie wyjść za mąż. Rozdział XVI traktatu zajmuje się wiarygodnością świadectw o śmierci.

Przykazanie odmowy - *micwa chalica* - ma być wobec trzech świadków (*Jeb XII,1a*). Traktat określa techniczną stronę przykazania *chality*. Jakie czynności są koszerna, a jakie są niekoszerna. Do *chality* powinno się używać jednego buta, wtedy ceremonia jest koszerna. Jeśli but pilśniowy - niekoszerna, jeśli sandał - koszerna, gdy z zakrytą piętą - koszerna, gdy bez - niekoszerna, gdy sięga poniżej kolana - koszerna, gdy powyżej - niekoszerna (*Jeb XII,1b*). *Chalica* powinna być przy użyciu jednego sandała, który nie należy do niego; sandał z drewna, z lewej na prawą stopę - wtedy koszerna (*Jeb XII,2a*). Sandał ma być za duży, taki, żeby jednak mógł iść, lub za mały, ale żeby zakrył większą część stopy - wtedy *chalica* będzie koszerna (*Jeb XII,2b*). Powinna odbywać się nocą - koszerna (*Jeb XII,2c*). Jeśli na lewej stopie - niekoszerna (*Jeb XII,2d*).

Ceremonia ma przebiegać w następującym porządku: kobieta rozwiąże sandał i splunie, bez słów - koszernie (*Jeb XII,3a*). Jeśli wypowie słowa i opluje bez rozwiązania sandała - niekoszernie (*Jeb XII,3b*). Egzekwowanie obowiązku lewiratu należy do starszych (*Jeb II,8a*). Szwagier pójdzie z wdową po swoim bracie przed sąd i tam otrzyma radę, która dla niego jest najlepsza, jak jest napisane: "mają go starsi miasta pozwać i z nim radzić". Potem ona powie: "Mój szwagier wzbrania się, aby imię swojego brata zachować w Izraelu", a on powie: "Nie chcę jej poślubić !" Wedle pisma muszą to wypowiedzieć

<sup>121</sup> Por. W Księdze Rut taka jest sytuacja tytułowej bohaterki - Rut.

(*Jeb XII,6a*). Wtedy zbliży się wdowa i w obecności starszych zdejmie mu sandał ze stopy i splunie przed nim<sup>122</sup> i zacznie mówić: "Tak się postępuje z tym, który nie chce zbudować domu swojemu bratu (*Jeb XII,6b*). I będzie jego imię w Izraelu: "Dom tego, któremu zzuto sandał". Słowa te ma obowiązek wypowiedzieć sędzia (*Jeb XII,6d*). Rabbi Jehuda uważa, że obowiązek ten należy do wszystkich stojących obok. "Mają oni wołać: Boso, boso, boso !" (*Jeb XII,6e*). Szammaj twierdzi, że wyjaśnienie odmowy powinni składać tylko zaręczeni. Według Hillela - i zaręczeni i poślubieni (*Jeb XIII,1a*). Jeśli szwagierka doniesie, że on w ciągu 30 dni z nią nie "zamieszkał" to zmusi się go by dał jej *chalicę* (*Jeb XIII,12c*).

### C. Orzekanie *chality*- *hjl*x - przez rabinaty

Rabin Simon Philip de Vries, przewodniczący gminy Haarlemu w Holandii, który zginął w 1944 r., daje świadectwo, że na początku XX wieku żydowskie rabinaty praktycznie nie stosują instytucji lewiratu. Zupełne pierwszeństwo ma instytucja *chality* - odmowy małżeństwa lewirackiego. To ona stała się regułą.<sup>123</sup> *Chality* jest prawem broniącym monogamii i odrzucającym poligamię. Wypływa to, z faktu, że małżeństwo monogamiczne wbrew pozorom zawsze było w Izraelu ideałem.<sup>124</sup> Ideał ten wyraźny jest w poemacie o dzielnej niewieście (Prz 31,10-31), chociaż widzimy liczne przykłady poligamii u patriarchów, opisane w Pięcioksięgu. De Vaux twierdzi, że księgi mądrościowe, które ukazują obraz społeczeństwa izraelskiego swojego czasu, podobnie nigdy nie wspominają o poligamii. Księga Tobiasza, będąca opowiadaniem typowo rodzinnym, ani razu nie odnosi się do rodziny innej niż monogamiczna. Ideał małżeństwa monogamicznego ukazywany jest przez proroków (Oz 2,4f; Jer 2,2; Iz 50,1. 54,6-7. 62,4-5).<sup>125</sup> Postępowanie zgodne z prawem lewiratu prowadziłoby do powstawania wielożeństwa. Według Richtera już Księga Rut stawiała *chalicę* jako wyraźną alternatywę wobec prawa lewiratu.<sup>126</sup> Od czasów rabina Gerszoma ben Jehudy (960-1028) *chality* została kategorycznie podniesiona do rangi nakazu na początku XI w. po Chr. Bigamia i poligamia zostały obwarowane sankcjami karnymi.<sup>127</sup> Rabin Gerszom, nazywany przez Żydów *Rabbenu* - nasz rabbi - był głównym nauczycielem szkoły talmudycznej. Gerszom ben Jehuda żył w Niemczech w Moguncji, ale wpływ jego szkoły rozciągał się na całą Europę. Nazywano go "światłem diaspory". Szkoła wydawała prawa, które stawiano na równi z prawami Tory, czy orzeczeniami sanhedrynu. Nazywano je *Takkanah*.<sup>128</sup> Rabin Gerszom wskazywał na to, że choć Tora nie zabrania wielożeństwa, to małżeństwo monogamiczne odpowiada duchowi Tory. Małżeństwo monogamiczne zostało podniesione przez niego do rangi prawa. Z tego powodu ortodoksyjni Żydzi stawiają *chalicę* przed lewiratem, w tych sytuacjach gdy nie ma ani jednego nieżonatego brata zmarłego lub gdy pozostali bracia posiadają żony. Ci ostatni musieliby

<sup>122</sup> Widzimy tu wyraźne złagodzenie oplucia. W Pwt mowa jest o splunięciu w twarz..

<sup>123</sup> Por. S.Ph. DE VRIES, *dz. cyt.*, 329 nn.

<sup>124</sup> Por. P. JOHNSON, *Historia Żydów*, Kraków 1996, 213.

<sup>125</sup> Por. R. DE VAUX, *Israel...*, *dz. cyt.*, 25-26.

<sup>126</sup> Por. H.F. RICHTER, "Zum Levirat im Buch Ruth", *ZAW* 1(1983), 125.

<sup>127</sup> Por. M. WAXMAN, *Judaism: Religion and Ethics*, New York 1958, 113nn.

<sup>128</sup> Por. E. TESTA, *Usi e Riti degli Ebrei Ortodosi*, Jerusalem 1973, 145.

zawierać drugie małżeństwo. Rabinaty traktują *chalicę* za punkt wyjścia przy rozpatrywaniu zobowiązań wypływających z prawa lewiratu. De Vries opisuje przystosowanie obrzędów *chality* do czasów jemu współczesnych.

Wymienia trzy sytuacje, w których *chality* musi mieć miejsce:

- Mężczyzna jest żonaty. Wtedy nie tylko Gerszom ben Jehuda zabrania powtórnego małżeństwa ale także prawo cywilne większości państw wyklucza taką możliwość.

- Duża różnica wieku między potencjalnymi małżonkami.

- Orzeczenie biegłego, że związek będzie niepłodny.

Współczesne rabinaty przejęły rolę, którą pełnili starsi miasta. Rabinaty mają utwierdzić człowieka w przekonaniu, że nie jest on w stanie wypełnić obowiązku lewiratu. Mają go przekonać, że nie powinien zawrzeć małżeństwa, ponieważ nie może. Powszechnie stosuje się więc *chalicę*, uzasadniając konieczność podjęcia tej instytucji w duchu Tory i tradycji.<sup>129</sup> Celem *chality* ma być więc obrona czystości i świętości związku małżeńskiego.<sup>130</sup>

Orzekaniem *chality* zajmuje się kolegium prawne *bet din*.<sup>131</sup> Składa się ono z trzech członków, którzy dobrze znają prawo. Towarzyszy im dwóch asesorów, co do których nie stawia się już wymagania ukończenia studiów z dziedziny prawa. Procedura orzekania *chality* przebiega w sposób następujący.<sup>132</sup>

Sąd spotyka się dzień wcześniej w synagodze, w dzień powszedni, po sprawowaniu liturgii. Wypowiadają formułę: *Chodźmy! Pójdźmy tam!* Udają się do sali, w której następnego dnia będzie miała miejsce ceremonia *chality*. Miejsce to jest uroczyście wybierane, aby rangą nawiązywało do bramy miasta, w której w biblijnych czasach orzekali starsi. Następnie pouczają mężczyznę i kobietę w jaki sposób mają się zachowywać, jakie słowa wypowiadać. Słowa, które będą wypowiadali są w języku hebrajskim. Musi to zostać wypowiedziane uroczyście, tak jak składa się przysięgę przed sądem. Nie mogą powstać żadne formalne zastrzeżenia co do wykonywanych gestów i wypowiedzianych formuł. Następnego dnia odbywa się rozprawa. Ma ona charakter publiczny. Zaczyna się po liturgii synagogalnej. Sędzia przewodniczący zasiada w środku, po jego bokach sędziowie i asesorzy. Sędzia uroczyście otwiera posiedzenie. Zadaje następnie pytania stronom, aby ustalić okoliczności sprawy, aby nikt potem nie mógł zakwestionować orzeczenia. Następnie ceremonia *chality*. Zamiast sandała, o którym mowa w Pwt używa się buta. Jest on własnością mężczyzny. Jeśli nie jest jego własnością, to należy mu go podarować. But wkłada się mężczyźnie na bosą prawą stopę. Mężczyzna stawia obutą stopę na ziemi. Ma to oznaczać, że jest posiadaczem praw. Kobieta wypowiada właściwą formułę z Pwt po hebrajsku.<sup>133</sup> Mężczyzna podobnie. On opiera się o ścianę i wyciąga w jej stronę prawą nogę. Ona prawą ręką rozsznurowuje but i zdejmuje go w ściśle określony sposób. Kobieta splanuwa następnie przed twarzą mężczyzny i wypowiada hebrajską formułę. Przypomnijmy sobie, że w prawie lewiratu w Pwt jest mowa o splunięciu bezpośrednio w

<sup>129</sup> Por. L.I. RABINOWITZ, "Levirate Marriage and Halizah", *EJ* XI, 122-131.

<sup>130</sup> Por. S.PH. DE VRIES, *dz. cyt.*, 330.

<sup>131</sup> Por. E. TESTA, *dz. cyt.*, 146.

<sup>132</sup> Por. S. PH. DE VRIES, *dz. cyt.*, 330-334.

<sup>133</sup> Por. E. TESTA, *dz. cyt.*, 146-147.

twarz. Wszyscy świadkowie trzykrotnie wypowiadają dwa ostatnie słowa biblijnego tekstu: *Dom rozzutego!* - לִינְח /וְלֵךְ. W ten sposób *chalice* staje się faktem. Sąd potwierdza to urzędowym aktem. Kobieta staje się wolna do zawarcia małżeństwa.

De Vries podaje też ciekawą informację, że rabinaty mają duże trudności, a nawet nieprzyjemności, gdy chcą zgodnie z prawem sprowadzić tych, którzy powinni podjąć *chalicę*. Nie zawsze udaje się sprowadzić strony przed sąd w celu orzeczenia *chality*. Rozprawa powinna się odbyć trzy miesiące od śmierci męża.<sup>134</sup>

## 11. Komentarz Talmudu do opowiadań o Tamar i Rut

Przyjrzyjmy się na koniec spuściźnie haggadycznej Talmudu, dotyczącej Tamar i Rut. Jest to bardzo ciekawy materiał, poszerzający nasze spojrzenie na Rdz 38 i Księgę Rut. W Talmudzie, przy rozważaniu opowiadań o Tamar i Rut, podjęty jest problem przyjęcia Mesjasza w genealogicznej linii Judy i Dawida. Potomkiem Judy i Tamar będzie Dawid, którego prababką będzie Rut. Przed rabinami stają do rozwiązania następujące problemy:

- nierząd i cudzołóstwo Tamar i Judy,
- pochodzenie Rut, która była Moabitką.

Pochodzenie Rut Moabitki było szczególnie trudne do przyjęcia dla Żydów, w świetle prawa: *"Nie wejdzie Ammonita i Moabita do społeczności Jahwe, nawet w dziesiątym pokoleniu; nie wejdzie do społeczności Jahwe na wieki"* (Pwt 23,4).

Wsluchajmy się w komentarz Talmudu.<sup>135</sup>

Według *Aggad Bereschit 63§3* Bóg chciał, aby Mesjasz wyszedł z rodu Judy. Juda niestety poślubił kobietę kananejską, wszedł w związek Izraelitom zakazany. Pan uśmiercił więc tę kobietę i jej synów, ze względu na ich kananejskie pochodzenie. Haggada ta usprawiedliwia związek się Judy z Tamar, wskazując jej szlachetne pochodzenie. Tamar miałaby być córką Sema z kapłańskiego rodu. Sem w literaturze rabinistycznej był utożsamiany z Melchizedekiem, kapłanem Boga Najwyższego i miał wg. *Seder Olam RIgE* umrzeć, gdy Jakub miał pięćdziesiąt lat. Widzimy tu jak dowartościowano Tamar przez umieszczenie jej w kapłańskim rodzie. Juda miał za żonę Kananejkę. Było to początkiem jego życiowych tragedii. Problem ten rozpatrywany jest w jednym z apokryfów Starego Testamentu. Zgorszenie zaślubieniem Kananejki przez Judę zostaje złagodzone podstępny upojeniem przez jej ojca. Teść jest przedstawiony jako król. Jeśli Juda poślubił Kananejkę to była ona królewskiego rodu.

*"Duch pożądania i rozwiązłości uderzył we mnie i uległem Bessue Kananejce i Tamar, poślubionej moim synom. I powiedziałem do mego teścia: «Zasięgnę rady ojca i tak wezmę twoją córkę za żonę.» On zaś pokazał mi z myślą o córce bardzo wiele złota. Był bowiem królem. Przyzdobiwszy ją złotem i perłami sprawił, że nalewała nam wino podczas uczy z całym wdziękiem kobiecym. Wino oszukano moje oczy i rozkosz zaciemniła serce. Zapragnąwszy jej, obcowalem, i przekroczyłem przykazanie Pana*

<sup>134</sup> *Tamże.*

<sup>135</sup> Opieramy się o: H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-28.

*oraz przykazanie ojców moich i wziąłem ją za żonę. I ukarał mnie Pan z powodu nierozwagi mego serca, tak że nie miałem radości z jej dzieci.*"<sup>136</sup>

Wszelkie kolejne nieszczęścia wypływały z tego zakazanego związku. Synowie zrodzeni z tej kobiety ulegali grzechowi, jak jest to ukazane w tym apokryfie, za namową swej matki.

*"Er, mój syn, wziął za żonę Tamar, córkę Arama z Mezopotamii. Er jednak był złym człowiekiem, a popadł w niedostatek z powodu Tamar, ponieważ nie pochodziła z Kanaanu. Jego to anioł Pański zgładził trzeciej nocy. I nie poznał jej na skutek podstępu swej matki; nie chciał bowiem mieć z niej dzieci. W dniach zaślubin dałem ją Onanowi, aby wypełnił wobec niej obowiązki brata. Ale i on w swej przewrotności nie poznał jej, chociaż żył z nią jeden rok. Kiedy mu zagroziłem, zbliżył się wprawdzie do niej wyrzucając nasienie na ziemię zgodnie z poleceniem swej matki. Również i on umarł z powodu tego zła. Chciałem ją dać Silomowi, ale żona moja Bessue sprzeciwiła się. Była źle usposobiona wobec Tamar, ponieważ Tamar nie była jak ona Kananejką"*<sup>137</sup>

W *TanchB* bwyv §13(92b) rozważana jest tajemnica, jak okreśną drogą Bóg musiał iść, aby wyprowadzić z Judy króla - Mesjasza, na którym spocznie duch Jahwe (Iz 11,2). Jeden człowiek popełnia cudzołóstwo i zostaje nagrodzony, inny cudzołoży i doznaje klęski. Tak było z Zimrim. Według Lb 25, Mojżesz przebił mieczem Zimriego wraz z Moabitką, którą tamten wziął za żonę. Natomiast cudzołożnikiem, który został wynagrodzony był Juda. Znakiem Bożego błogosławieństwa jest posiadanie potomstwa, a z Judy wyszli Peres, Zerach i Dawid. Z niego wyjdzie też król-Mesjasz, który wyzwoli Izraela. Prawda o przyszłych potomkach Judy, z którymi wiążą się szczególne Boże plany, przeważa więc nad jego grzechem. Szczególną interwencję Boga widać w opisie spotkania Tamar i Judy w bramie miasta, gdy ta udawała nierządnicę. Tamar usiadła przy bramie miasta Enaim (Rdz 38,14). Enaim oznacza oczy. Tamar usiadła więc na oczach wszystkich, biorąc ich na świadków, to tak jakby mówiła do Pana świata, że nie może na próżno odejść z tego miejsca (*pSota 1,4<16d,56>*). Siadając w bramie złożyła Judzie wyraźną propozycję. Juda w rozmowie z nią, pytał się jej czy jest poganką, mężatką, czy nie ma być wydana za męża, czy nie jest nieczysta. Dopiero po takim dialogu (w Księdze Rodzaju go nie ma!), który jakby nadaje wagi wydarzeniom, a zarazem łagodzi wizerunek Judy uciekającego się do zaspokojenia pożądania u nierządnicy, dochodzi między Tamar a Judą do zbliżenia (*Sota 10a*). Rabbi Jochanan (†279) idzie jeszcze dalej w usprawiedliwieniu postępków Judy. Przedstawia go, jakoby chciał minąć siedzącą w bramie Tamar. Bóg musiał wysłać do niego Anioła Pożądania, który sprawił, że Juda poszedł do niej przymuszony rozbudzoną przez anioła namiętnością, a więc nie przyjął dobrowolnie usług prostytutki (*GnR 85<54d>*). Przypomnijmy, że zupełnie inaczej jest w biblijnym tekście (Rdz 38,5), z którego wynika jasno, że nikt Judy nie namawiał do grzechu. W jednym z apokryfów Starego Testamentu Juda przestrzega swoich potomków przed podobnym grzechem. Wskazuje wtedy na swoje upojenie winem, jako przyczynę popełniania grzechu.

*"Tamar, już jako wdowa, usłyszawszy, że przyszedłem do strzyżenia owiec, włożyła strój oblubienicy i usiadła przed miastem przy bramie. Istniało bowiem prawo u Amorejczyków, aby nowo zaślubiona kobieta zasiadała przez pięć dni przy bramie jako nierządnica. Ponieważ u wód Chozeb upiłem się winem, nie rozpoznałem jej z powodu owego wi-*

<sup>136</sup> "Testamenty Dwunastu Patriarchów. Testament Judy: O odwadze, chciwości i rozwiązłości, nr 13", w: *Apokryfy...*, dz. cyt., Warszawa 2000, 57n.

<sup>137</sup> *Tamże*, nr 10, 57.

na. Uwiodła mnie jej piękność podkreślona strojem. Nachyliwszy się do niej rzekłem: «Przyjdę do Ciebie». Odpowiedziała mi: «Co mi dasz?» Dalem jej moją łaskę, pas i diadem królewski. I poszedłem do niej, a ona poczęła. Potem nieświadom własnego czynu, chciałem ją zgładzić. Ona jednak posławszy mi po kryjomu zastaw zawstydzila mnie. Przywoławszy ją, usłyszałem słowa, które nietrzeźwy wypowiedziałem w tajemnicy obcując z nią. I nie mogłem jej zgładzić, stało się to bowiem od Pana. Zapytałem jednak czy nie działa podstępnie innej zabrawszy zastaw. I nie zbliżyłem się do niej aż do śmierci, ponieważ rzecz haniebną uczynilem w Izraelu".<sup>138</sup>

Rabbi Huna (ok. 350) wyjaśnia dlaczego Tamar w zastaw za zapłatę wzięła te, a nie inne przedmioty, należące do Judy. Zabłysła w niej myśl Świętego Ducha. Prosiła Judę o sygnet z pieczęcią, ponieważ wskazuje godność królewską, o czym mówi Pismo: "Połóż mnie jak pieczęć na swym sercu" (Pnp 8,8). Prosiła o sznur, który wskazuje na członków sanhedrynu, noszących go na tallit. Wreszcie - o łaskę wskazującą Mesjasza, króla, o czym mówi Pismo: "Wyrośnie różdżka z pnia Jessego" (Iz 11,1) oraz "Twoje potężne berło rozciągnie Pan ze Syjonu" (Ps 110,2). Nawet fakt skazania jej za nierząd na spalenie (Rdz 38,24) jest okazją dla rabinów do podniesienia jej godności jako córki kapłańskiej i tej, z której wyjdzie Mesjasz, królowie i prorocy. Dlatego Rabbi Jochanan klasyfikuje jej czyn jako grzech córki kapłana: "Jeśli córka kapłana bezczęści siebie nierządem, bezczęści przez to swojego ojca. Będzie spalona w ogniu" (Kpł 21,9). Bardziej podkreśla jej kapłańskie pochodzenie od Sema, niż sam grzech. Rabbi Eleazar (ok. 270) do powstrzymania od wykonania wyroku spalenia Tamar włącza siły pozaziemskie: diabła Samaela i anioła Gabriela. Gdy znaleziony został zastaw dany jej przez Judę, przyszedł Samael i wydalił ją, gdyż niewinność Tamar nie wyjawiała się na czas. Przyszedł Gabriel i przyprowadził ją z powrotem. O tym mówi Pismo: "Kierownikowi chóru o gołębicę (=Tamar) oniemialej z powodu oddalenia" (Ps 56,1). Rabbi Jochanan (†279) ukazuje Tamar niemą jak gołębicę, bo z niej miał wyjść Dawid, który był pokorny i doskonały pod każdym względem (*Sota 10b*).

Według *TanchB* bwyv §13(92b,14) Juda otrzymuje od Boga za uratowanie Tamar i dwóch synów w jej łonie od ognia, obietnicę uratowania z ognia trzech jego potomków Chananasza, Azariasza i Miszaela. Powstały w środowisku qumrańskim w II w. przed Chr. apokryf *Księga Jubileuszów* bardzo wyraziście opisuje żal Judy po grzechu z Tamar. Juda świadom zła, jakim jest współzycie z synową znenawidził swojego złego czynu. Grzech miał stać się przestrożą dla wszystkich pokoleń Izraela.

"Juda zrozumiał, że czyn, którego dokonał, był niegodziwy, gdyż on współżył ze swoją synową. Potępił się przed sobą samym. Przyznał, że zgrzeszył i że pobił, gdyż odkrył płaszcz swego syna. Zaczął żałować i zanosić prośby przed Panem z powodu jego grzechu. (...) «Ty rozkasz synom Izraela, niech nie będzie takiego skażenia pośród nich, a każdy, kto współżyje ze swoją teściową, ten sprowadza profanację. W ogniu należy spalić mężczyznę, który z nią współżył, a także kobietę. Wtedy Pan odsunie gniew i karę od Izraela.» Powiedzieliśmy wtedy Judzie, że jego dwaj synowie nie mieli z nią stosunków, stąd jego nasienie przetrwa następne pokolenie i nie będzie wykorzenione, ponieważ postępował zgodnie z tym co widział, i chciał dokonać wyroku śmierci nad nią; według wyroków Abrahama nakazanych jego synom, Juda chciał ją spalić w ogniu".<sup>139</sup>

<sup>138</sup> *Tamże*, nr 12, 57n.

<sup>139</sup> "Księga Jubileuszów", w: *Apokryfy...*, dz. cyt., nr 41,23nn, 330n.

Rut - bohaterka księgi noszącej jej imię, jest moabickiego pochodzenia. To kolejny problem do rozwiązania przez rabinów. Pismo wyraźnie odmawia Moabitom prawa wejścia do wspólnoty Izraela (Pwt 23,4). Spotykamy się więc z próbą umieszczenia Rut w szlachetnym rodzie. Rabbi Jose ben Chanina (ok.270) mówi o Rut jako o wnuczce Eglona, wnuka Balaka, króla Moabu. Według *TanchB*  $\gamma\chi\gamma\upsilon$  §14(110b) Prorok Ehad przyniósł Eglonowi słowo od Boga. Zasiadł na tronie Eglona i wypowiedział prorocstwo: za to, że Eglon oddał Bogu cześć, to z woli Boga zasiadł na tronie, a nawet więcej Bóg wyprowadzi z niego córkę, z której z kolei wyjdzie syn, co zasiądzie na tronie. Tą właśnie córką jest Rut Moabitka, z której wyszedł Salomon, który zasiadł na tronie Jahwe. Rabbi Abba bar Kahana (ok. 310) (*Midr Ruth 8 Anf. <137a>*) otwiera swój wywód Ps 4,5: "*Zadrżycie, ale nie grzeszcie*". Dawid rozważał przed Bogiem jak długo jego wrogowie mieli go drażnić i wypominać mu skazy jego pochodzenia, tego, że pochodzi od Rut Moabitki. I odpowiedział przeciwnikom, żeby rozważyli w swoich sercach, czy nie pochodzą od dwóch sióstr Lei i Racheli, które Jakub miał jednocześnie za żony wbrew prawu. "*Nie będziesz brał kobiety razem z jej siostrą*" (Kpł 18,18). Wypomniął im też grzech Tamar i Judy, ujmujący szlachetności ich rodowodu. Możemy też znaleźć dialog króla Saula i Abnera o pochodzeniu Dawida. Saul wypytywał się, czy Dawid pochodzi od Peresa - wtedy mógłby być królem, czy od Zeracha - wtedy miałby być jedynie znaczącym człowiekiem. Nie jest jednak ważna jego władza królewska, ale to czy jest odpowiedni, czy wszedł do wspólnoty Izraela, skoro pochodzi od Rut Moabitki. Abner miał odpowiedzieć, że Amonicie, nie Amonitce, Moabicie, nie Moabitce drzwi do wspólnoty Izraela są zamknięte. Podobnie rozsądza *Jeb VIII,3b* zakazując Ammonicie i Moabicie wstępu do wspólnoty Izraela na wieki. Egipcjanie i Edomici nie mają już takiego zakazu. Raba (†352) wyjaśnia Ps 116,16 "*Ty rozzerwałeś moje kajdany*". Dawid mówi, że Pan rozwiązał dwoje jego kajdan: Rut Moabitka i Naama Ammonitka (małżonka Salomona i matka Roboama z 1Krl 14,21). To uwolnienie wyrazić się miało w natychmiastowym przyjęciu ich do Izraela. Kolejny midrasz haggadyczny W *Midr Ruth 1,16f (128a)* ukazane jest przyjęcie Rut do Izraela. Komentowany jest dialog między Rut i Noemi. "*Nie nalegaj na mnie, abym opuściła ciebie i odeszła od ciebie*" (Rt 1,16). "Nie nalegaj na mnie" oznacza: nie zgrzesz z mojego powodu, nie popadnij w kary przeze mnie, gdy przejdę za twoimi plecami z pogaństwa na judaizm. Myśli moje podążają by zostać prozelitką, ale będzie lepiej jeśli zostaną nią dzięki tobie niż komuś innemu. Gdy Noemi to usłyszała zaczęła jej tłumaczyć obowiązki prozelitki, że nie jest w zwyczaju córek Izraela chodzić do cyrków i teatrów pogańskich. Rut odpowiedziała: "*Dokąd ty pójdziesz, tam i ja pójdę*". Noemi dalej wyjaśniała, że nie jest w zwyczaju córek Izraela w domu bez mezuzy mieszkać. Rut odpowiedziała: "*Gdzie ty zamieszkaasz tam i ja zamieszkaam, twój naród będzie moim narodem...*" Noemi pouczyła też Rut o karach i przestrojach. Cztery są kary śmiertelne, podległe sądowi: ukamienowanie, spalenie, ścięcie i uduszenie. Według *Siphre Nu 10,29 § 78(20b)* Bóg ukazuje Rut, że nic nie utraciła a władza królewska należy do niej teraz i w przyszłości. *Targ 1 Chr 4,23* nazywa Rut matką królestwa. *Targ Ruth 2,12* mówi o zysku Rut z przejścia na judaizm, o jej dziele razem z Sarą, Rebeką, Rachelą i Leą. Rabbi Eleazar (ok.270) rozważa co znaczy Rdz 12,3 "*Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi*". Ma być to obietnica Boga, że dwie piękne gałązki wszczepi w niego: Rut Moabitkę i Naami Ammonitkę (małżonkę Salomona). Według Rabbiego Ulla (ok. 280) (*BQ 38b*) Jahwe mówił Mojżeszowi, że spośród Moabitów i Ammonitów wybrał dwie piękne gołąbki Rut i Naami. Rabbi Bar Qappara (ok. 210). Rut po spotkaniu na

klepsku, w nocy z Boozem, otrzymała od niego sześć miar jęczmienia. Autor *Sanh 93a,b* zastanawia się nad znaczeniem tych sześciu miar jęczmienia. Dla kobiety było to zbyt dużo do uniesienia. Ma być tu ukryta zapowiedź, że wyjdzie z niej sześciu którzy będą błogosławieni: Dawid, Daniel, Chananiaś, Azariasz, Miszael i oczekiwany Mesjasz. Rabbi Jochanan (†279). Gdy Rut zbierała pokłosie z pola Booza, ten zaprosił ją na posiłek ze żniwiarzami. (*Midr Ruth 2,14 [132 ab]*) rozważa gesty i słowa, które padły podczas tego posiłku. W Rt 2,14 czytamy: "*Podejź tu i jedź chleb, maczając swój kawałek w kwaśnej polewce. Usiadła więc koło żniwiarzy, a Booz dał jej prażonych ziaren*". "*Podejź tu*" - oznacza uhonorowanie, wezwanie do zajęcia miejsca należnego królowi, Mesjaszowi. Oznacza zapowiedź wejścia do mesjańskiego królestwa. Poczęstowanie chlebem, zachęta: "*Jedź chleb*" - dotyczy chleba królestwa. Zanurzenie kawałka chleba w kwaśnym sosie: "*Umoc w kwaśnej polewce*" - zapowiada cierpienie samego Mesjasza. To, że Rut usiadła koło prostych żniwiarzy - jest prorocstwem o tym, że panowanie Mesjasza przez pewien czas będzie przechodziło załamanie. Ma nadejść jednak czas zwycięstwa. Zapowiada to, podanie Rut prażonych ziaren - Mesjasz odzyska więc władzę w swoim królestwie.

Micha Josef Bin Gorion Berdyczewski w 1913 r. w: *Die Sagen der Juden zur Bibel* wydał podania i mity Żydów, które powstawały w pobliżnym piśmiennictwie żydowskim. Pominął on imiona autorów, często polemicznie do siebie nawiązujących i ułożył te opowiadania tematycznie i chronologicznie od stworzenia świata po niewolę babilońską i czasy Ezdrasza. Opowiadania idą więc równolegle do tekstów Biblii. Jako pierwszego, który wprowadził prawo lewiratu ukazuje Judę. "*Jehuda był pierwszym, który wprowadził przykazanie małżeństwa szwagrów*".<sup>140</sup>

Opowiadanie zebrane przez Berdyczewskiego o Rut jest bardziej rozbudowane niż biblijne.<sup>141</sup> Poznajemy złe motywy które kierowały Elimelekiem, gdy opuszczał Betlejem. Był on jednym z odpowiadających za wyżywienie wspólnoty. Gdy nastąpiła klęska głodu obawiał się, że wszyscy obciążą jego dom, domagając się racji żywnościowych. Nie wypełnił swoich obowiązków i uciekł. Jego synowie nie wyciągnęli nauki z postępowania ojca. Poślubili zakazane kobiety moabickie, które nie wyznawały wiary żydowskiej. Jedną z nich Orpa, karkiem odwróciła się do teściowej, Rut natomiast baczyła na to co robi Noemi. Dziesięć lat mieszkali w Moabie. Pan cały czas nawoływał ich do nawrócenia, pokuty i powrotu kraju Izraela. Gdy ci nie chcieli słuchać wezwania Pana, Pan poraził ich bydło i wielbłądy, a ponieważ i to nie pomogło, sprowadził śmierć na Elimeleka, Machlona i Kiliona. Orpa ucałowała teściową i odeszła od niej, Rut natomiast pozostała z nią. Pan rzekł: *Synowie tej, która ucałowała, padną z ręki tych, która nie odstąpiła teściowej!* Dlatego zginął Goliat, syn Orpy, z ręki Dawida, wnuka Rut. Orpa postąpiła z Noemi czterdzieści kroków. W nagrodę uzyskała dla swojego syna dodatkowe czterdzieści dni życia. Dlatego Goliat pokazywał się synom Izraela przez czterdzieści dni, zanim został zabity przez Dawida. Orpa, gdy odeszła od teściowej, tej samej nocy obcowała z setką pogan. Pośród nich był też pies. Dlatego Goliat pytał przed walką Dawida: *Czyż jestem psem, że przychodzisz do mnie z kijem?* Rut wróciła z Noemi do Betlejem. Było to w dniu śmierci żony Booza. Rut ukazana jest jako kobieta obyczajna, pokorna, wolna i

<sup>140</sup> M.J. GORION BERDYCZEWSKI, *Żydowskie legendy biblijne*, Gdynia 1996, t.1, 277n.

<sup>141</sup> *Tamże*, t.2, 138-140.



czysta. Booz, gdy dowiaduje się tych prawd o Rut, chce ją poślubić. Ciekawe, że w tej haggadzie, nie dano Boozowi długo nacieszyć się nowopoślubioną żoną. Booz w dniu zaślubin miał być trzystuletnim starcem i umrzeć tej samej nocy, kiedy poślubił Rut i spłodził Obedę. Jakby na pociechę dodano, że zanim poślubił Rut miał trzydziestu synów i trzydzieści córek, dla których wyprawił sto dwadzieścia świąt, po jednym dla każdego syna, synowej, córki i zięcia. Wszystkie jego dzieci zmarły jednak za życia ojca.

### Podsumowanie

Za punkt wyjścia do powyższych rozważań przyjęliśmy chiastyczną strukturę Pwt 25,4-12. Jest ona zamierzonym zabiegiem redakcyjnym deuteronomisty. Chiazma ukierunkowuje interpretację treści zawartych w prawie lewiratu. Rozpoczyna się eufemistycznym zakazem stosunku przerywanego: "*Nie zawiążesz pyska wołowi mlócaćemu.*" Prawo podejmuje się zadania zapewnienia potomka. Wszelkie zagrożenie sił rozrodczych będzie bezlitośnie karane. Stąd tak okrutna kara spotka kobietę, która podniesie rękę na męskie przyrodzenie. I takim prawem zamknięta jest chiastyczna struktura tekstu. Mężczyzna, który odmawia dopełnienia obowiązku szwagra jest zrównany z Onanem. Onan unikał poczęcia potomka dla zmarłego brata, przez stosunek przerywany. Bóg za ten grzech ukarał go śmiercią. Kobieta, w podejmowanych gestach z prawa lewiratu, symbolicznie nawiązuje do zachowania Onana. Zdejmuje mężczyźnie sandał ze stopy i pluje mu w twarz. Ma to przypominać wycofywanie się Onana ze stosunku. Sandał i stopa stają się symbolami narządów seksualnych mężczyzny i kobiety. Imię, które otrzymuje odmawiający wskazuje, na czynność zdejmowania sandała: *Dom tego, któremu zzuto sandał.* Jeśli ma być zawarta hańba w znaku zdjęcia sandała, to czynność zzucia buta nie może oznaczać prostego zatwierdzenia cesji praw spadkowych, bo ta jest emocjonalnie obojętna. Odmowa poczęcia - to dopiero jest hańbiące. Szwagier odmawia zbudowania domu, bo wycofał się z małżeństwa, nie dopuścił do "włożenia sandała na stopę" co niosło szansę na upragnione potomstwo. Prawo troszczyło się o zachowanie imienia zmarłego. Troska o imię zawiera zarówno zapewnienie narodzin syna, ale też zachowanie dziedzictwa w rodzie zmarłego. Prawo było również formą troski o wdowę, która w obliczu bezdzietności mogła stracić wszelkie środki do życia.

Wobec ideału małżeństwa monogamicznego, który zawsze był obecny w świadomości narodu wybranego, instytucja małżeństwa lewirackiego straciła z biegiem lat rację bytu. Początkowo posiadanie potomstwa było racją stanu dla narodu żydowskiego. Kiedy naród okrzepł, troska o monogamię stała się pierwszoplanowa. Śledząc nauczanie kolejnych pokoleń rabinów widać wyraźną ewolucję w podejściu do prawa lewiratu. Ostatecznie dochodzi do sytuacji, w której rabinaty wymuszają na zainteresowanych stronach odmowę lewiratu i nakłaniają do podjęcia *micwy chality*.

THE LEVIRATE LAW  
IN LIGHT OF CHIASTIC STRUCTURE IN DEUT. XXV 4-12

*Summary*

The chiasmus in Deut. xxv 4-12 was discovered by Eslinger. The relation between three laws in Deut. xxv 4-12 had already been discussed by Carmichael. This article, based on chiasmic structure, gives the interpretation of widow's gesture in levirate law, as a sexual meaning. The interpretation of Deuteronomist, the author of chiasmus, came from Onan's refusal to raise up seed in behalf of his dead brother. Deuteronomist had devised a punishment for a man, who refused the duty of raising up seed to his brother. The widow symbolically imitated what Onan did to Tamar, by removing the sandal from the man's foot. Nowadays there is now levirate duty. The ceremony of refusing became law, which is called halisa - חַיְלוּסָ.