

Wojciech Kosior

BRIT MILA. UWAGI O APOTROPAICZNYM ZNACZENIU OBRZEZANIA W MIDRASZACH AGGADYCZNYCH

Obrzezanie na znak przymierza z Bogiem jest jednym z podstawowych wyznaczników żydowskiej tożsamości zarówno w jej etnicznym, jak i kulturowym i religijnym wymiarze¹. O szczególnej pozycji tej micwy w judaizmie decyduje kilka czynników: według tradycji to pierwsze przykazanie, które zostało dane żydom, najwcześniejsze, z którym styka się nowo narodzony, i jedyne, które wiąże się z modyfikacją ciała². Oprócz tego na przestrzeni wieków myśliciele żydowscy generowali dodatkowe uzasadnienia zarówno medycznej, jak i religijnej natury, dążąc w ten sposób do pokazania, że *brit mila*³ przyczynia się do wieloaspektowego rozwoju duchowego i mistycznego⁴. Równocześnie jednak w klasycznej literaturze żydowskiej można odna-

¹ I. Chewroni, *Brit mila ke-mered*, „Tchelet” (28) 2007, s. 61. J. Chijon, *Mesirut nefesz le-kijum micwat mila*, [online], <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=11819> [dostęp: 5 IX 2012]; S. J. D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, Ewing 2005, s. 7; L. A. Hoffman, *Circumcision*, [w:] *The Encyclopedia of Judaism*, eds. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. I, Leiden–Boston 2005, s. 412; J. Libbi-Aharonow, *Brit mila be-Kabbala u-be-midrashim*, niepublikowana praca magisterska, Tel Awiw 2000, s. 1.

² J. Chijon, op. cit.; I. Chewroni, op. cit., s. 61; J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 1; E. Melamed, *Hilchot brit mila*, [online], <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=1942> [dostęp: 5 IX 2012].

³ Zastosowano uproszczoną transkrypcję fonetyczną słów obcojęzycznych, zarówno nazw pospolitych, jak i własnych. Wyjątkiem były nazwy biblijne, które zostały podane w tradycyjnym zapisie. W szczególnych przypadkach przytoczono oryginalny tekst w zapisie spółgłoskowym.

⁴ D. Boyarin, *This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel*, „Critical Inquiry”, Vol. 18, (3) 1992, s. 480; S. R. Hirsz, *Ha-Micwot ke-*

leżć zaskakujące niekiedy rozwinięcia „prymitywnego” antydemonicznego znaczenia obrzezania. Jakkolwiek więc ten wymiar *brit mila* pozostaje niejako na marginesie zainteresowania rabinów, to jednak materiał źródłowy dostarcza cennych wskazówek umożliwiających potraktowanie go jako bazy dla pozostałych znaczeń. Podstawowym celem niniejszego studium jest więc prześledzenie apotropaicznego wątku znaczeniowego tego rytuału w midraszach aggadycznych, rozwijających i uzupełniających wybrane perykopy Biblii hebrajskiej (BH)⁵.

Według tradycyjnej chronologii biblijnej rytuał obrzezania został przeprowadzony po raz pierwszy przez Abrahama na znak przymierza z Bogiem. Opis tego wydarzenia znajduje się w Rdz 17, będącym najprawdopodobniej późniejszym opracowaniem Rdz 15⁶. Zasadnicza różnica między tymi rozdziałami dotyczy sposobu przypieczętowania przymierza: w miejsce ofiary z rozciętych zwierząt pojawia się przecięcie napletka⁷. Na Rdz 17 można więc spojrzeć jako na zabieg reinterpretacji tego rytuału i przedstawienia go jako mającego pierwotnie afiliacyjny charakter. Jednakże sam tekst źródłowy dostarcza wskazówek dla alternatywnej interpretacji *brit mila*. Przede wszystkim obrzezanie pojawia się jako warunek uzyskania licznego potomstwa, a obietnicę składa El Szaddaj. To imię wykazuje pokrewieństwo z se-

smalim, Jeruzalajm 1997, s. 49; J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 2; E. R. Wolfson, *Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine*, „The Jewish Quarterly Review” (1/2) 1987, s. 84.

⁵ Materiał źródłowy zaczerpnięto z: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, [wyd. 4], (CD-ROM); *The Soncino Talmud*, ed. D. Kantrowitz, New York 1990, (CD-ROM); *The Soncino Midrash Rabbah*, ed. D. Kantrowitz, New York 1983, (CD-ROM); *Mishnayoth*, ed. P. Blackman, Vol. I–VI, London 1951–1955; *Midrasz Tanchuma*, ed. Z. Gerlic, Jeruzalajm 2005. Wszystkie cytaty przytoczone są w tłumaczeniu własnym, którego priorytetem było oddanie inherentnej wieloznaczności tekstu. W nawiasach kwadratowych umieszczono słowa nieobecne w tekście źródłowym, w nawiasach klamrowych – słowa i frazy w wolnym tłumaczeniu, a w nawiasach okrągłych – sigla biblijne i uwagi translatorskie. Kursywą zapisano cytaty z BH oraz słowa obcego pochodzenia, które zdecydowano się pozostawić nieprzetłumaczone.

⁶ H.-S. Choi, *The Galatians' Agitators Theological Rationale for Circumcision*, [online], http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20123-157.pdf [dostęp: 5 IX 2012], s. 9–11; S. J. D. Cohen, op. cit., s. 9; L. B. Glick, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, New York 2005, s. 15; C. B. Hays, *Lest Ye Perish in the Way: Ritual and Kinship in Exodus 4:24-26*, „Hebrew Studies” (48) 2007, s. 45; G. A. Larue, *Religious Traditions and Circumcision*, referat wygłoszony podczas The Second International Symposium on Circumcision, San Francisco, California, April 30–May 3, 1991, [online], <http://www.nocirc.org/symposia/second/larue.html> [dostęp: 14 VIII 2012].

⁷ W BH najczęstszym określeniem technicznym na zawarcie przymierza jest jego „przecięcie” – *likrot brit*. J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 4; Hasło: ברית [w:] F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962 [dalej: BDB], s. 137; Por. S. J. D. Cohen, op. cit., s. 11; E. Isaac, [za:] L. B. Glick, op. cit., s. 16–19; L. A. Hoffman, op. cit., s. 413.

mickim rdzeniem *sz-d-i*, który znajduje realizację między innymi w klasycznym języku arabskim w przmiotniku *szadii*, oznaczającym „silny”, „mający potencję”. Po tej linii idzie Septuaginta (LXX), w której tłumaczy się ów przydomek jako *pantokrator*, czyli „wszechmocny”⁸. Bóg, z którym spotyka się Abraham, pasuje więc do bliskowschodniego kompleksu wojowniczego bóstwa burzowego, odpowiedzialnego zarówno za płodność, jak i bojową witalność⁹. Z tej perspektywy zrozumiałe jest więc, że to właśnie narząd rozrodczy musi stać się miejscem dla umieszczenia znaku przymierza¹⁰. Równocześnie można podejrzewać, że przychyłność takiego bóstwa wymaga poważnych ofiar¹¹. Bóg domaga się od Abrahama, by ten był *tamim* – „prostoduszny”, „uczciwy”, „naiwny”, ale i „nieskazitelny”. Patriarcha musi się więc stać pełnoprawną ofiarą w swojej ziemskiej misji¹². Na rzecz takiej interpretacji przemawia Bereszit rabba 46,1¹³:

Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat (Rdz 17,1). [Napisano]: jak winogrona na pustyni odnalazłem Izrael, jak pierwociny figi w jej początku, [ujrzałem waszych ojców] (Oz 9,10). Rabbi Judan powiedział: figi na początku zbiera się po jednej, później po dwie, a potem po trzy, aż wreszcie zbiera się je koszami i łopatami. Tak samo na początku jednym był Abraham i odziedziczył ziemię (Ez 33,24). A później było ich dwóch: Abraham i Izaak, a później – trzech: Abraham, Izaak i Jakub. Aż wreszcie synowie Izraela rozrodzili się, rozprzestrzenili, rozmnożyli i ogromnie wzrosli w siłę [a ziemia wypełniła się nimi] (Wj 7,1). Rabbi Judan powiedział: czym jest ta figa? Nie ma w niej nic niewłaściwego¹⁴ oprócz tej szypułki. Usuń ją i zlikwiduj skazę. Tak samo Święty niech będzie błogosławiony, powiedział Abrahamowi: nie ma w tobie nic niewłaściwego oprócz napletka. Usuń go i zlikwiduj skazę, chodź przede mną i bądź nieskazitelny (Rdz 17,1).

⁸ G. J. Wenham, *The Covenant of Circumcision (Gen 17,1-27)*, [w:] idem, *Word Biblical Commentary*, Vol. 2 (Genesis 16-50), Dallas 1994 (CD-ROM).

⁹ L. B. Glick, op. cit., s. 17–18.

¹⁰ W kwestii rabinicznego uzasadnienia co do członka jako miejsca oznaczenia przymierza zobacz między innymi Bereszit rabba 46,4.

¹¹ S. J. D. Cohen, op. cit., s. 11; L. B. Glick, op. cit., s. 18; B. D. Haberman, *Foreskin Sacrifice. Zipporah's Ritual and the Bloody Bridegroom*, [w:] *Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, red. E. Wyner-Mark, Waltham 2003, s. 18.

¹² L. B. Glick, op. cit., s. 19–20; U. Siman, *Awraham ha-mikra'i: birkat ha-niggudim*, [w:] *Bakesz szalom we-rodfehu: sze'elot ha-sza'a be-or ha-Mikra – ha-Mikra be-or sze'elot ha-sza'a. Chelek riszon: krij'a be-sippurim mikrajim*, Tel-Awiw 2002, s. 49–55; G. J. Wenham, op. cit.

¹³ Por. z analogiczną metaforą urodziwej rzymskiej kobiety oszpeconej zbyt długim paznokciem w Bereszit rabba 46,4.

¹⁴ Hebr. *psula* (r.m.: *pasul*) występujące w tym miejscu jest stosowane w kontekście halachicznej użyteczności jako antonim *koszer*.

SKAZA

Rekonstrukcja apotropaicznego wążku w kompleksie znaczeniowym obrzeźniania musi się więc odbyć w oparciu o kluczowy tutaj rdzeń ע.ר.ל. Generuje on dwa podstawowe derywaty: rzeczownik „napletek”¹⁵ (*orla*) oraz czasownik, najczęściej w formie substancywizowanego imiesłowu: „nieobrzezany” i „nieobrzezani” (*arel* i *arelim*), stosowany synekdochalnie na określenie gojów¹⁶. Oprócz tego „napletek” funkcjonuje w BH w znaczeniu metaforycznym. Po pierwsze, *orla* pojawia się w Kpł 19,23-25 w unikalnym znaczeniu ofiary z pierwocin owoców. Werset 23 mówi:

a gdy wejdziecie na [nową] ziemię i zasadzicie drzewa {owocowe} wszelkiego rodzaju, macie {uznać za napletek} [ich owoce] – przez trzy lata {będą} [one] dla was napletkiem i nie będziecie ich jeść.

Z dalszego tekstu wynika, iż owoce pochodzące z czwartego roku zostaną poświęcone JHWH i dopiero te z piątego będą mogły zostać uznane za nadające się do spożycia przez ludzi. Równocześnie nazwa nadana owocom pochodzącym z pierwszych lat sprawia, że można je potraktować jako ofiarę na rzecz płodności drzewa. Podobnie więc jak usunięcie *orla* z drzew sprzyja ich późniejszej dorodności, tak samo usunięcie *orla* z prącia jest formą ofiary na poczet przyszłej progenitury¹⁷. To z kolei odsyła do dwóch innych praw zawartych w Księdze Kapłańskiej, dotyczących terminu obrzeźniania potomka płci męskiej (12,3) oraz terminu przydatności ofiarniczej zwierząt (22,27)¹⁸. W obydwu bowiem wypadkach rytuał nie może być przeprowadzony wcześniej niż ósmego dnia¹⁹. Ta zbieżność została dostrzeżona w Wajjikra rabba 27,10²⁰:

¹⁵ Archaicznie brzmiące słowo „nieobrzezka” w Biblii Gdańskiej wydaje się więc trafniejszym tłumaczeniem.

¹⁶ Hasło: ערל, [w:] *Theological Wordbook of the Old Testament*, red. R. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, Chicago 1980 [dalej: TWOT], s. 1695b; J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 6.

¹⁷ L. B. Glick, op. cit., s. 18; L. A. Hoffman, op. cit., s. 413; J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 23; A. Sztajnborg, *Ha'erech „mila” – Encyklopedia refu'it halachtit*, [w:] *Refu'a we-halacha: halacha le-ma'ase*, red. M. Halperin, 2006, s. 253–317.

¹⁸ O obrzeźnianiu mówi się tutaj w kontekście czystości rytualnej matki, która przez siedem dni od porodu jest zbrukana tak, jak gdyby była w trakcie miesiączkowania. Z tej perspektywy możliwe jest więc potraktowanie noworodka jako nieczystego, a rytuału obrzeźniania jako oczyszczenia. S. J. D. Cohen, op. cit., s. 19–20; E. Kline Silverman, *From Abraham to America. A History of Jewish Circumcision*, Maryland 2006, s. 75–77.

¹⁹ W kwestii innych interpretacji obrzeźniania zob. Hasło מילה, [w:] TWOT, s. 1161a; hasło: *circumcision*, [w:] *Jewish Encyclopedia*, [online], <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4391-circumcision>, [dostęp: 14 VII 2012]; G. J. Wenham, op. cit.

²⁰ Por. z analogiczną argumentacją przedstawioną w Dwarim rabba 6,1.

[Zwierzę] będzie przebywać przez siedem dni przy swojej matce (Kpł 22,27). Dlaczego akurat siedem dni? By można było zbadać, czy jego matka je odepchnie lub czy jest w nim jakaś skaza – wtedy jest {niekoszerne} i nie nadaje się na ofiarę. [...] Rabbi Jehoszua z Siknin w imieniu rabiego Lewi powiedział: można to porównać do króla, który wszedł do [obcego] państwa i {sformułował dekret} mówiący, iż żaden {cudzoziemiec}, który tam się znajduje, nie będzie mógł ujrzeć [jego] oblicza, dopóki wcześniej nie ujrzy oblicza [jego] {małżonki} – tak samo [w przypadku] Świętego, niech będzie błogosławiony: nie przyprowadzą przed jego oblicze ofiary, dopóki nie przejdzie ponad nią szabat. Tak samo jak nie ma siedmiu dni bez szabatu, tak samo nie ma obrzezania bez szabatu. Jak napisano: *od ósmego dnia i później będzie się nadawać [na ofiarę]* (Kpł 22,27). Rabbi Icchak powiedział: prawo [odnoszące się do] człowieka i prawo [odnoszące się do] zwierzęcia są sobie równe. Prawo [odnoszące się do] człowieka [brzmi] *ósmego dnia obrzeza ciało swojego napletka* (Kpł 12,3), a prawo [odnoszące się do] zwierzęcia [brzmi:] *od ósmego dnia i później będzie się nadawać [na ofiarę]* (Kpł 22,27).

Po drugie, imiesłów *arel* pojawia się w formie dopełniaczowej z nazwami poszczególnych części ciała. Kontekst i zastosowanie tak powstałych konstrukcji sugeruje natomiast, że należy je zinterpretować jako formę upośledzenia danego narządu – koherentnie zresztą z zaprezentowanym wyżej znaczeniem skazy w kontekście ofiarniczym. I tak na przykład w perykopie Wj 6,1-13 można odnaleźć opis „wymówki” Mojżesza przed konfrontacją z faraonem: „oto synowie Izraela nie posłuchali mnie – jak więc ma posłuchać mnie faraon, skoro jestem {nieobrzezanych ust}?” (w. 12). Można uznać, że *aral sfatajim* ma takie właśnie znaczenie, ponieważ literacki patriarcha sygnalizuje już wcześniej swoje oratorskie problemy, posługując się sformułowaniami *lo isz dwarim anochi* oraz *kwad pe u-kwad laszon anochi* (Wj 4,10). Analogicznego przykładu dostarcza Jr 6,10: „do kogoż przemówię [i komu] dam świadectwo {tak, by} usłyszeli? Oto ich uszy są napletkiem i nie będą w stanie skupić uwagi”. Jeszcze bardziej wymowny wydzźwięk ma Jr 4,4: „obrzezajcie się dla JHWH i odrzućcie napletki waszych serc”. Sformułowanie „zło waszych uczynków” (*ra'a ma'allejchem*) obecne na końcu wersetu sugeruje więc, że upośledzenie serca przejawia się w niegodziwości. Podobnie jest też w powygnaniowej Pwt 10,16: „obrzezajcie napletek waszych serc, a waszego karku więcej nie utwardzajcie”²¹. Powyższe przykłady pokazują więc, że „napletek” rozumiany jest jako coś, co upośledza prawidłowe działanie danego narządu. Bereszit rabba 46,5 tak podsumowuje te wątki:

Rabbi Izmael mówi: Abraham był najwyższym kapłanem, jak zostało powiedziane: *JHWH przysiągł i nie będzie mieć współczucia – jesteś kapłanem na zawsze, na wzór Melchizedeka* (Ps 110,4). Dalej powiedziane jest: *i obrzeżacie sobie ciało waszego napletka* (Rdz 17,11). Co zatem należy obrzezać? Jeśli obrzeza sobie ucho, nie będzie

²¹ Por. z przypadkami analogicznego użycia *aral ozen*, *aral basar* wskazanymi w: J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 5–6; A. Sztajnberg, op. cit.

koszerny, [by spełnić] ofiarę. [Jeśli] usta – nie będzie koszerny, [by spełnić] ofiarę. [Jeśli] serce – nie będzie koszerny, [by spełnić] ofiarę. Cóż zatem należy obrzezać, by pozostać koszernym do [spełnienia] ofiary, [jeśli nie] napletek ciała? Rabbi Akiwa mówi: {są} cztery [rodzaje] napletka. Napletek w uchu [jak napisano]: *oto ich uszy są napletkiem* (Jr 6,10). Napletek w ustach, [jak napisano]: *oto jestem nieobrzezanych ust* (Wj 6,30). Napletek w sercu, [jak napisano]: *cały ród Izraela jest nieobrzezanego serca* (Jr 9,25). Napletek w ciele. [Abraham był] nieobrzezanym mężczyzną, gdy powiedziano mu: *chodź przede mną i bądź nieskazitelny* (Rdz 17,1). Gdyby obrzezał się z ucha, ust lub serca – nie byłby nieskazitelny. Co więc mógł obrzezać [tak, by jednocześnie] pozostać nieskazitelny? [Wyłącznie] napletek ciała.

OFIARA

Napletek jest skazą i usterką, którą trzeba usunąć w ramach współuczestnictwa w naprawianiu świata²² tudzież w osiągnięciu androginicznej pełni²³. Obrzezanie może być więc postrzegane jako szczególna forma doskonalenia siebie jako ofiary. Literatura rabiniczna zresztą wprost mówi o nadzwyczajnej wadze *brit mila*, czego przykładem może być poniższy fragment traktatu misznaickiego Nedarim 3,11²⁴.

Rabbi Eleazar ben Azaria mówi: napletek jest odpychający, a bałwochwalcy są za to pogardzani, jak zostało powiedziane: *bo wszystkie narody są nieobrzezane* (Jr 9,25). Rabbi Izmael mówi: wielkie jest obrzezanie, ponieważ oparło się na nim trzynaście przymierz. Rabbi Jose mówi: wielkie jest obrzezanie, ponieważ przekracza [ważność] szabatu. Rabbi Jehoszua ben Karcha mówi: wielkie jest obrzezanie, ponieważ nie zostało odpuszczone sprawiedliwemu Mojżeszowi na dłużej niż godzinę. Rabbi Nechemia mówi: wielkie jest obrzezanie, ponieważ przekracza prawa dotyczące {chorób skórnych}. Rabbi [Jehuda] mówi: wielkie jest obrzezanie, ponieważ każde przykaza-

²² Np. Bereszit rabba 11,6: „[Rabbi Hoszaja] powiedział: [...] wszystko, co zostało stworzone podczas sześciu dni stworzenia, potrzebuje {ukończenia}: musztarda potrzebuje posłodzenia, łubin potrzebuje posłodzenia, zboże potrzebuje zmielenia. Nawet człowiek potrzebuje poprawki”. Por. analogiczne ustępy w: Pirkej de-rabbi Eliezer 23,4 oraz Midrasz Tanchuma, Tacrija-mecora 7. Źródła zasugerowane przez: R. Bar-Aszer Chagawi, *Micwat brit mila u-prijat ha-mila*, [online], <http://www.articles.co.il/article/78812מצות20%ברית20%מילה20%ופריעתה20%המילה> [dostęp: 5 IX 2012].

²³ Np. Bereszit rabba 12,8. W kwestii psychoanalitycznej interpretacji obrzezania jako rytuału androginizacji zob. m.in. D. Voskuil, *From Genetic Cosmology to Genital Cosmetics: Origin Theories of the Righting Rites of Male Circumcision*, referat wygłoszony na The Third International Symposium on Circumcision, University of Maryland, College Park, Maryland May 22–25, 1994, [online], <http://www.nocirc.org/symposia/third/voskuil.html> [dostęp: 14 VIII 2012]; E. Wyner-Mark, *Wounds, Vows, Emanations. A Phallic Trope in the Patriarchal Narrative*, [w:] *Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, ed. E. Wyner-Mark, s. 3–4.

²⁴ Por. inne warianty tego fragmentu wskazane w: A. Sztajnberg, op. cit.

nie, które wypełnił Abraham, nasz ojciec, nie {było} nieskazitelnym, dopóki się nie obrzezał, jak zostało powiedziane: *chodź przede mną i bądź nieskazitelny* (Rdz 17,1). Inna {interpretacja}: wielkie jest obrzezanie, bo gdyby nie ono, Święty, niech będzie błogosławiony, nie stworzyłby swojego świata, jak zostało powiedziane: *tak rzekł JHWH: jeśli nie ma mojego przymierza dniami i nocami, to nie ustanowiłem praw nieba i ziemi* (Jr 33,25).

Ta szczególna estyma, jaką literatura rabiniczna darzy obrzezanie, może być wskaźnikiem hipotetycznej funkcji substytutywnej tego rytuału: obrzezanie mogło bowiem zastąpić ofiary z dzieci. Wskazują na to ustępy dotyczące ofiar z pierwocin (Wj 13,1-2. 11-15; 22,28-29; 34,19-20), zawołowane aluzje w kontekście kultu Molocha (Kpł 18,21; 20,2-5; 2 Krl 23,10; Jr 32,35) czy zaprzeczenia, jakoby JHWH kiedykolwiek domagał się ofiar z ludzi (Jr 7,30-31)²⁵. Wszystko to sprawia, że hipoteza substytucji staje się tym bardziej uzasadniona. Na jej rzecz zdają się dodatkowo przemawiać te midrasze, które podkreślają szczególne miejsce obrzezania pośród innych ofiar²⁶. Przewaga *brit mila* polega na tym, że o ile pozostałe ofiary są w jakiejś innej „walucie”, o tyle obrzezanie jest ofiarą z ciała i w ten sposób jest najbliższym substytutem hipotetycznej ofiary z człowieka²⁷. Obrazowej prezentacji tej zależności dostarcza Bamidbar rabba 14,12 w nawiązaniu do epizodu z Joz 5:

W chwili, gdy Izrael był obrzezany w Egipcie, zostało powiedziane: *ujrzałem cię unurzaną we krwiach*²⁸; *rzekłem ci, w twych krwiach żyj, rzekłem ci, w twych krwiach żyj* (Ez 16,6). {Zapachy} krwi i napletka {wymieszały} się przed obliczem Świętego, niech będzie błogosławiony, jak kadzidła. Podobnie, gdy Jozue ich obrzezał, [zapachy] wymieszały się przed obliczem Świętego, niech będzie błogosławiony, i o tym właśnie zostało powiedziane: *{przybędę} na wzgórze mirry* (Pnp 4,6). Odnosi się to do obrzezania w Egipcie, gdzie ułożyli wzgórze z napletków, ponieważ wszyscy musieli się wtedy obrzezać. Zapach wymieszał się przed Świętym, niech będzie błogosławiony, jak zapach mirry, najświetniejszego z kadzideł.

²⁵ Dobór źródeł za: L. B. Glick, op. cit., s. 22–24.

²⁶ Np. w Bereszit rabba 48,5: „Rabbi Lewi stworzył [dyskusję słowami]: *wół, baran na ofiarę pokoju do złożenia przed JHWH* (Kpł 9,4). Rzekł: [skoro ukazę się temu], który ofiarowuje woła i barana, [to] tym bardziej pokażę się i pobłogosławię Abrahamowi, który obrzezał się w moje imię”.

²⁷ J. Libbi-Aharonow, op. cit., s. 44.

²⁸ Hebr. *damim*. Oddanie tej anomalii językowej wymaga posłużeniem się formą archaiczną.

NISZCZYCIEL

Zaskakującej asocjacji między hipotetyczną substytucją ofiary z pierworodnego a antydemonicznym działaniem obrzezania dostarcza perykopa Wj 4,24-26²⁹. A. Allwohn i H. Schmidt są zdania, że tekst opowiada o demonie pustyni, który od wędrujących domaga się ofiary. H. Kosmala twierdzi, że fragment opowiada o tym, jak midianickie bóstwo chciało zabić syna Sefory. Z kolei A. Jirku zwraca uwagę na fakt odpędzenia demona pustyni krwią pochodzącą z obrzezania³⁰. Zaprezentowane interpretacje bazują na kłopotliwej teologicznie wymowie perykopy. Przedstawia ona bowiem JHWH wprost jako agresora, wpisując się tym samym w biblijną teologię „demonicznego, zwierzęcego, niesprawiedliwego i nieprzewidywalnego”³¹ Boga. Zrozumiała jest więc intencja interpretatorów żydowskich, zmierzających do zmiany tożsamości atakującego bóstwa i zastąpienia go aniołem bądź demonem – tym bardziej, że tekst masorecki posługuje się wieloznacznymi sufiksami osobowymi. Zabiegi takie widoczne są już na etapie aramejskich targumów oraz LXX. Pomimo pewnego zróżnicowania treści w kwestii obiektu ataku i znaczenia obrzezania wskazane teksty są zgodne co do trzech spraw: (1) agresorem jest „anioł” (aram. *mal’acha de-J[HWH]*, gr. *angelos kyrios*) lub „anioł-niszczyciel” (aram. *mal’ach chabbala*), (2) odcięty napletek trafia pod stopy agresora oraz (3) życie Mojżesza zostaje ocalone tylko ze względu na tę ofiarę³². Wątki te są rozwinięte w Szemot rabba 5,8³³.

I wydarzyło się w drodze, podczas noclegu (Wj 4,24). Ukochane jest obrzezanie, jako że nie zostało darowane Mojżeszowi nawet na godzinę. Dlatego też, gdy był w drodze i zajął się noclegiem, i zwlekał z obrzezaniem Eliezera, jego syna, natychmiast spotkał go JHWH i zażyczył sobie go zabić (Wj 4,24). Wysłany został anioł miłosierdzia, niemniej jednak [i on] zażyczył sobie go zabić. A Sefora wzięła krzemienisty nóż (Wj 4,25). Skąd wiedziała, że ze względu na {obrzezanie} Mojżesz jest zagrożony? Dlatego, że

²⁹ Podsumowanie problemów lingwistycznych Wj 4,24-26 przekładających się na problemy interpretacyjne można znaleźć w: B. P. Robinson, *Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24-6*, „Vetus Testamentum” (36) 1986, s. 447–461; G. Vermes, *Circumcision and Exodus IV 24-26. Prelude to the Theology of Baptism*, [w:] idem, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1973, s. 178–192.

³⁰ Za: J. T. Willis, *Yahweh and Moses in Conflict. The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bern 2010, s. 51–58.

³¹ Za: D. Penchansky, *What Rough Beast. Images of God in the Hebrew Bible*, Louisville 1999, s. 1–3.

³² Dla takiego rozumienia niniejszej perykopy dodatkowo uzasadnieniem może być analogia między dotknięciem napletkiem stóp anioła/Boga a spryskiwaniem krwią przestrzni świątynnej (np. w Kpl 16,14-15) jako czynności zabezpieczającej kapłana. C. B. Hays, op. cit., s. 43–46; G. Vermes, op. cit., s. 179–184; Por. J. T. Willis, op. cit., s. 16–18.

³³ Por. z wariantem obecnym w TB Nedarim 31b-32a, gdzie Mojżesz zostaje zaatakowany przez dwa anioły – Gniew i Wściekłość.

anioł, gdy przybył, połknął Mojżesza od głowy aż po obrzezanego [członka] po to, by Sefora ujrzała, że nie połknął go [w całości], ale [tylko] do obrzezania. {Zrozumiała} wtedy, że ze względu na {obrzezanie} został zaatakowany, i pojęła, jak wielka jest siła obrzezania, skoro [anioł] nie był w stanie połknąć [go] głębiej niż do {obrzezanego miejsca}. Od razu *odcięła napletek swojego syna i dotknęła jego nóg, i powiedziała, jako że narzeczonym krwii jesteś mi* (Wj 4,25). Rzekła: moim narzeczonym będziesz, zostałeś mi dany na podstawie tych krwii obrzezania, bo oto wypełniłam micwę. Natychmiast *odstąpił anioł od niego, powiedziała więc, narzeczonym krwii w obrzeżaniach* (Wj 4,26). Rzekła: jak wielka jest moc obrzezania, skoro mój narzeczony musiał umrzeć za to, że zwlekał z realizacją micwy obrzezania, a gdyby nie ona, nie zostałby ocalony.

Krwiożerczy aspekt Boga Izraela pojawił się również w opisie pierwszych obchodów święta Paschy w szerszym kontekście dziesiątej plagi zesłanej na Egipt (Wj 12). Pierwsza część rzeczonoego rozdziału (w. 1-20) nakazuje złożenie w ofierze nieskazitelnego (hebr. *tamim*) baranka i nasmarowanie framugi³⁴ jego krwią. Krew posłużyć ma bowiem jako znak ochronny (hebr. *ot*) przed JHWH, który nocą przejdzie przez Egipt, zabijając pierworodnych spośród ludzi i zwierząt z każdego nieoznaczonego domu. W drugiej części rozdziału (w. 21-28) Mojżesz prezentuje prawo Paschy Izraelitom, a na początku trzeciej części (w. 29-36) JHWH wychodzi o północy i uśmierca wszystkich pierworodnych Egiptu. Warto tutaj zwrócić uwagę na ciąg drobnych zmian w znaczeniu w wersetach 13, 23 i 29. W w. 13 JHWH zapowiada: „i {przejdę} nad wami i nie będzie pośród was {uderzenia} niszczyciela w moim {ataku} na ziemię Egiptu”, podczas gdy w w. 23 Mojżesz wyjaśnia: „JHWH {przejdzie} nad odrzwiami i nie da niszczycielowi wejść do waszych domów, by uderzyć”. Wreszcie w w. 29 czytamy: „o północy JHWH uderzył każdego pierworodnego ziemi Egiptu”. W dwóch pierwszych wersach znajduje się słowo *maszchit* – imiesłów czynny rodzaju męskiego, zbudowany na rdzeniu .נ.פ.ש w formie kauzatywnej. Zarówno egzegeci, jak i badacze zwykli interpretować to słowo jako nazwę anioła zastępującego JHWH w tej niewdzięcznej misji. Imiesłów ten może jednak zostać odczytany nieantropomorficznie jako „zniszczenie”, tym bardziej że każdy ze wskazanych wersów ostatecznie mówi bezpośrednio o JHWH jako agresorze.

W ostatniej części rozdziału natomiast (w. 43–51) prawa obchodów Paschy przytoczone są ponownie, tym razem jednak jako wypowiedziane przez JHWH. Werset 48 precyzuje, że w święcie mogą brać udział wyłącznie obrzezani mężczyźni. Na powyższą perykopę można więc spojrzeć jako na próbę reinterpretacji pewnego pozaświątynnego rytu, który zmienia charakter z apotropaicznego na afiliacyjny. JHWH, pierwotnie domagający się krwi

³⁴ Hebr. *mezuzot*. Jak najbardziej uzasadnione jest tutaj skojarzenie z apotropaiczną funkcją mezuzy, zapieczętowanej imieniem *Szaddaj* – zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę usilne zabiegi Rambama zmierzające do „zamaskowania” tej funkcji w Misznie Tora (Hilchot tfilin u-mezuzat we-sefer Tora 5,4).

przeblągalnej, tutaj żąda jej jako znaku przynależności do Izraela³⁵. Pierwsza wskazówka dotycząca hipotetycznego pierwotnego znaczenia *Pesach* kryje się już w nazwie. Rdzeń .פ.ס.ח niesie w sobie potencjał znaczeniowy „kulać”, „omijać”, „przeskakiwać” tudzież „wahać się”³⁶. JHWH bądź niszczyciel „przeskakiwał” z jednego domu na drugi w zależności od tego, który z nich został oznaczony krwią, tworząc w ten sposób nieregularny szlak utworzony z rodzin, których pierworodny został zabity. Drugą wskazówką jest słownictwo tej perykopy, które nasuwa oczywiste skojarzenia z Rdz 17, gdzie mowa jest o znaku przymierza (*ot ha-brit*) oraz o nieskazitelności (*tamim*) Abrahama. Trzecia wskazówka pochodzi z wczesnych przekładów aramejskich BH, które tłumaczą, że na framugach rozsmarowano krew baranka paschalnego wymieszaną z krwią pochodzącą z obrzezania po to, by podobnie jak w Wj 4,24-26 powstrzymać gniew JHWH³⁷. Afiliacyjny wymiar „pieczęci” obrzezania, wymieszana krew i ofiara kojąca gniew Boga – te wątki zostają splecione w Szemot rabba 19,5³⁸:

I rzekł JHWH do Mojżesza i do Aarona (Wj 12,1). Oto prawo Paschy: od razu się obrzezali, po czym wymieszali krew Paschy z krwią obrzezania, a Święty, niech będzie błogosławiony, przeszedł, wziął każdego z nich i ucałował go oraz pobłogosławił mu, jak zostało powiedziane: *i przeszedłem ponad tobą i ujrzałem cię tarzającą się w twoich krwiah* (Ez 16,6). Jedno *żyj we krwiah* [odnosi się do] krwi Paschy, [a drugie] *żyj we krwiah* [odnosi się do] krwi obrzezania. [...] Porównać to można do króla, który urządził libację dla swoich ukochanych. Król rzekł: jeśli którykolwiek z {uczestników} nie będzie mieć mojej pieczęci, nie wejdzie [na przyjęcie]. Tak samo Elohim urządził dla nich libację: smażone mięso na macy i gorzkie zioła, ponieważ ocalił ich z ucisku. Rzekł do nich: jeśli brak pieczęci Abrahama na waszych ciałach, nie skosztujecie {uczty}. W jednej chwili obrzezano wszystkie niemowlęta w Egipcie³⁹. Jak powiedziano: *zbiierzcie mi moich pobożnych, którzy zawarli moje przymierze i mi złożyli ofiarę* (Ps 50,5).

³⁵ Zaskakujące, że podczas poprzednich plag żadne dodatkowe rozróżnienia nie były potrzebne. S. Gesundheit, *Three Times a Year*, Tübingen 2012, s. 7, 58–59; M. A. Stein, *Religion of Israel in Egypt*, [online], http://jfq.jewishbible.org/assets/Uploads/393/jbq_393_religioninegypt.pdf [dostęp: 6 IX 2012].

³⁶ Por. z Iz 31,5: „jak ptasie skrzydła – tak samo JHWH zastępów ochroni Jerozolimę, uratuje ją i zbawi, {przechodząc} (hebr. *pasoch*) nad nią”. Podobnie Targum Onkelos wyjaśnia słowo *pasach* jako „mieć litość”.

³⁷ H.-S. Choi, op. cit., s. 14–15. S. J. D. Cohen, op. cit., s. 16–17. J. I. Durham, *Israel's Protection (12:21–28)*, [w:] idem, *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus*, Dallas 1998.

³⁸ Por. tekst Szemot rabba 17,3: „Jaki miał cel Święty, niech będzie błogosławiony, broniąc ich przez krew? By przypomnieć im krew przymierza Abrahama. Poprzez dwie krwie został Izrael ocalony z Egiptu: poprzez krew Paschy i krew obrzezania, jak zostało powiedziane: *rzekłem ci, w twych krwiah żyj, rzekłem ci, w twych krwiah żyj* (Ez 16,6) – we krwi Paschy i we krwi obrzezania”.

³⁹ Por. z metaforą dzieci jako pierwocin oddawanych Bogu w midraszu Szir ha-szirim rabba 7,5.

DEMON

Biblia hebrajska dostarcza też przykładów metonimicznego zastosowania słowa *arelim* w znaczeniu zdecydowanie pejoratywnym. Z takim użyciem można się spotkać w Księgach Samuela (1 Sm 14,6; 17,26; 31,4; 2 Sm 1,20) oraz w Księdze Sędziów (Sdz 14,3), gdzie termin ten oznacza „nieobrzezanych”. W tych samych źródłach (1 Sm 18,25-27) pojawia się również unikalne dla całej BH potraktowanie napletków jako osobliwej „waluty”, którą Dawid musi zapłacić za swój ślub z córką Saula, Mikal⁴⁰. W takim właśnie synekdochalnym znaczeniu *arel* pojawia się 16 razy w Księdze Ezechiela⁴¹. W zdecydowanej większości przypadków przyjmuje ono formę liczby mnogiej (*arelim*), a jej dystrybucja przypada głównie na rozdz. 32, występuje w opisie wizji nieobrzezanych leżących w Szeol⁴². Z perspektywy rabinicznej hermeneutyki Biblii konsekwencją tej asocjacji jest to, iż w Szeol nie mogą, a przynajmniej nie powinni znajdować się obrzezani. Można więc z tego wnioskować, że usunięcie napletka pełni funkcję ochronną przed Szeol i Gehenną⁴³. Co więcej, kwestia przedstawionej wyżej asocjacji napletka wydaje się szczególnie atrakcyjna, jeśli uznać możliwość zidentyfikowania Szeol jako nienasyconego żeńskiego demona pochłaniającego ludzi lub, w tym wypadku, zadowolającego się ich substytutem⁴⁴. W oparciu o materiał biblijny otrzymujemy więc ciąg skojarzeniowy: napletek – ofiara – Gehenna/Szeol – demon, sugerujący apotropaiczną funkcję obrzezania. Midrasze rozwijają

⁴⁰ Napletki mogą pełnić tutaj funkcję synekdochy w stosunku do penisów lub nawet całych mężczyzn jako ofiar składanych krwiożerczej bogini lub żeńskiemu aspektowi Boga. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać fakt, iż Dawid musi sobie w ten sposób „wykupić” kobietę. C. Zabal, *Introduction: Why Not the Earlobe?*, [w:] *Fearful Symmetries: Essays and Testimonies Around Excision and Circumcision*, ed. C. Zabal, Amsterdam 2009, s. xviii.

⁴¹ Statystykę językową sporządzono w oparciu o moduł wyszukiwarki pakietu BibleWorks 8.

⁴² Istnieją argumenty, by hebr. słowo *Szeol* traktować jako rzeczownik rodzaju żeńskiego, opozycyjnie do uzusu w języku polskim. Patrz niżej.

⁴³ W kwestii semantycznej proliferacji „Gehenny”, od wysypiska śmieci po krainę zmarłych, zob. G. Barkay, *The Riches of Ketef Hinnom*, „Biblical Archaeological Review” (35:4–5) 2005, s. 22–35, 122–126.

⁴⁴ Antropomorficzna interpretacja Szeol ma u podstaw kilka przesłanek, między innymi liczne przypadki użycia tego słowa w żeńskim rodzaju gramatycznym, rozbudowaną metaforykę cielesną przypisującą Szeol posiadanie ust, gardzieli, ręki i brzucha czy wzmianki sugerujące istnienie kosmicznego zakładu między JHWH a Szeol. Argumentacja na rzecz zarówno antropomorficznego, jak i topomorficznego rozumienia Szeol oparta na szczegółowych statystykach językowych znajduje się w: W. Kosior, *Topomorficzna i antropomorficzna metaforyka szeolu w Biblii hebrajskiej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, s. 27–46.

ten wątek, mówiąc, iż obrzezani nie mają wstępu do Gehenny⁴⁵. W Bereszit rabba 21,9 czytamy:

Stworzenie Gehenny poprzedziło [stworzenie] ogrodu Eden. Gehenna bowiem powstała drugiego [dnia], natomiast ogród Eden – trzeciego. *Obracający się płomień miecza* (Rdz 3,24) [odnosi się do Gehenny zgodnie ze słowami]: *i zapali ich w dniu, który nadejdzie* (Mal 3,19). *Obracający się* oznacza, że [Gehenna] obraca się wokół człowieka i zapala go od głowy aż po nogi i od nóg aż po głowę. Adam {spytał}: kto ocali mojego syna z tego ognia i płomienia? Rabbi Huna w imieniu rabiego Abba powiedział: *miecz* to obrzezanie, jak zostało powiedziane: *uczyn sobie krzemienne miecze [i obrzezaj ponownie]* (Joz 5,2). Rabini nauczali: *miecz* to Tora, jak zostało powiedziane: *i miecz dwusieczny jest w ich rękach* (Ps 149,6).

W niektórych wariantach tej opowieści mitycznej dochodzi do antropomorfizacji zaświatów. Równocześnie pojawia się dodatkowa osoba, która pilnuje, by obrzezani zostali ocaleni: jest to albo Abraham, albo anioł – postacie silnie związane z rytuałem obrzezania. Szemot rabba 19,4 dostarcza takiego właśnie obrazowego opisu⁴⁶:

Święty, niech będzie błogosławiony, odrzuca {bałwochwalców} {o nieobrzezanych sercach} i zsyła ich na dół do Gehenny, jak zostało powiedziane: *synu człowieka, oplakuj ogrom Egiptu i ześlij ich na dół* (Ez 32,18). Izajasz również mówi: *na to rozszerzyła Szeol swą gardziel i otworzyła swe usta bez miary* (Iz 5,14) – na bałwochwalcę, który pogardza prawem obrzezania. Jak zostało powiedziane: *ustanowił Jakubowi jako prawo dla Izraela przymierze po wsze czasy* (Ps 105,10), iż żaden {obrzezany Izraela} nie zejdzie do Gehenny. Rabbi Berachia {zapytał}: co czyni Święty, niech będzie błogosławiony, po to, by żaden {odstępca} ani niegodziwiec [z] Izraela nie mógł powiedzieć: „oto jesteśmy obrzezani i nie zejdziemy do Gehenny?”. Wysłał anioła i rozciąga ich napletki tak, by zesłi do Gehenny, jak zostało powiedziane: *wyciągnął swoje ręce po nieskazitelných, złamał ich przymierze* (Ps 55,20). Gdy tylko Gehenna ujrzy ich wiszący napletek, otworzy swoje usta i połknie ich, jak [powiedziano]: *i otworzyła swe usta bez miary*.

Warto zwrócić uwagę, że nawet Bóg musi przestrzegać tutaj pewnych reguł: nie może należycie ukarać grzesznika, nie usunąwszy przedtem z jego ciała znaku przymierza. W ten sposób zostaje podkreślona ogromna apotropa-

⁴⁵ Dobór materiału źródłowego na poparcie tej hipotezy w oparciu o: S. J. D. Cohen, op. cit., s. 16–17.

⁴⁶ Por. analogiczny opis w Bereszit rabba 48,8: „Rabbi Lewi powiedział: w przyszłości, która nadejdzie, Abraham zasiądzie u wejścia Gehenny i nie pozwoli obrzezanemu człowiekowi z Izraela zejść do jej wnętrza. A co uczyni z tymi, którzy zgrzeszyli za bardzo? [Abraham] przeniesie napletek sponad niemowląt, które umarły, zanim je obrzezano, i da go {grzesznikom}. Zejdą wtedy do Gehenny, jak zostało to napisane: *wyciągnął swoje ręce po kompletnych, złamał ich przymierze* (Ps 55,20)”.

iczna siła *brit mila* neutralizowana dopiero na drodze epispazmu⁴⁷. Dalsze rozwinięcie apotropaicznych funkcji obrzezania można odnaleźć w późnym midraszu Tanchuma. Ochronne działanie *brit mila* polegać ma według tego tekstu na sile boskiego imienia *Szaddaj* „napisanego” na ciele wierzącego⁴⁸. Gra słów *Szaddaj* i *szed* (demon) wydaje się oczywista, a kluczowa jest tutaj litera *jod*, wryta w formie obrzezania, umożliwiająca rozróżnienie między tymi słowami. Oprócz znaku ochronnego jest to też swoista „przepustka” do Edenu⁴⁹. Ten wątek zostaje spleciony z pozostałymi w poniższym fragmencie Tanchuma Caw 14⁵⁰:

Cały Izrael, który jest obrzezany, przybędzie do ogrodu Eden, ponieważ Świety, niech będzie błogosławiony, umieścił swoje imię w Izraelu, by weszli do ogrodu Eden. Jak brzmi imię i pieczęć, którą umieścił w nich? To Szaddaj (שדד). [Literę] *szin* umieścił na nosie, *dalet* na dłoni, a *jud* na {obrzezany} [członku]. W ten sposób, gdy Izrael podąży do domu jego świata, w ogrodzie Eden jest wyznaczony anioł, który chwytą każdego syna Izraela będącego obrzezanym i przynosi go {tam}. Ci, którzy jednak nie są obrzezani, pomimo tego, że mają w sobie dwa ze znaków imienia Szaddaj, [czyli] *szin* na nosie i *dalet* na dłoni, bez *jud* na {obrzezany} [członku], są językiem demona. Innymi słowy, to demon prowadzi go do Gehenny. Izrael, który jest obrzezany, a jednak oddaje się obcym kultom, też chce wejść do ogrodu Eden. A Świety, niech będzie błogosławiony, rozkazuje wtedy aniołowi, by ten rozciągnął jego napletek, jak gdyby nigdy wcześniej nie był obrzezany. [W ten sposób] nie wejdzie do ogrodu Eden, ale do Gehenny⁵¹.

W świetle zaprezentowanego w niniejszym studium materiału źródłowego można więc stwierdzić, iż apotropaiczny wymiar obrzezania pozostaje w pełni koherentny z pozostałymi wymiarami: afiliacyjnym, ofiarniczym, płodnościowym i poznawczym. Niezwykła wartość obrzezania postulowana przez rabinów wydaje się świadczyć na rzecz hipotetycznej substytucji ofiar z ludzi. Echem tego może być traktowanie usunięcia napletka jako pozbycia się skazy w kontekście ofiarniczym, o czym świadczy zastosowane w materiale źródłowym słownictwo. Sytuacje, w których dochodzi do obrzezania, pokazują Boga jako inicjatora tudzież zaspokojonego „odbiorcę” efektów tej czynno-

⁴⁷ Hebr. *mszichat orla*, dosł. „rozciągnięcie napletka” – w taki sposób, by zamaskować wcześniejszy zabieg obrzezania. W kwestii szczegółów technicznych procesu, znaczenia napletka w kulturze hellenistycznej oraz hipotez co do motywacji żydów do poddania się zabiegowi zob. F. M. Hodges, op. cit.

⁴⁸ D. Boyarin, op. cit., s. 491.

⁴⁹ E. Wolfson, op. cit., s. 77–80.

⁵⁰ Por. z prostszą wersją obecną w Tanchuma Szemini 8: „Zapieczętował swoim imieniem Szaddaj synów Izraela: *szin* na ich nosach, *dalet* na dłoni, *jud* na {obrzezany} [członku]. *Szin* na nosie, by nie parali się kradzieżą, *dalet* na dłoni, by prowadzili prawidłowe negocjacje handlowe i nie kradli, natomiast *jud* na {obrzezany} [członku], by człowiek nie grzeszył”.

⁵¹ Por. analogiczny fragment w Midrasz Tanchuma Tazre’a 5.

ści. Wreszcie niepokojąco „krwiożerczy” Bóg zostaje zastąpiony jakąś inną postacią bądź miejscem domagającym się ofiary z napletka. Powyższe wątki ulegają swoistej racjonalizacji w afiliacyjnym wymiarze znaczeniowym: obrzezany członek staje się znakiem przymierza z Bogiem, który ze swej strony obiecuje ochronę, płodność i wiedzę. Ślady tych znaczeń można natomiast odnaleźć w tradycyjnym błogosławieństwie pochodzącym z TB Szabbat 137b, wypowiedzanym podczas przeprowadzania rytuału:

Błogosławiący mówi: „[ten], który uświęcił {i oddzielił} ukochanego z łona, prawo umieścił na jego ciele, a jego potomstwo zapieczętował znakiem przymierza świętego – w ten sposób, jako nagrodę. Bóg żywy oddzielił nas. Rozkazał ocalić związek naszych ciał od niszczyciela na rzecz jego przymierza, które umieścił w naszym ciele. Błogosławiony jesteś JHWH, który przecinasz przymierze”.

BRIT MILAH. SOME REMARKS ON THE APOTROPAIC MEANING OF CIRCUMCISION IN THE AGGADIC MIDRASHES

The main purpose of this paper is to follow the antidemonic thread of meaning of circumcision basing on the aggadic midrashes which develop the threads from particular pericopes of the Hebrew Bible. The source material presents the removal of the prepuce as a sacrifice soothing the anger of God and as a protecting sign against the demons. The apotropaic thread of *brit milah* is fully coherent with other dimensions: affiliative, sacrificial, fertility and cognitive.

BIBLIOGRAFIA

1. Bar-Aszer Chagawi R., *Micwat brit mila u-prijat ha-mila*, [online], <http://www.articles.co.il/article/78812/המילה20ופריעת20מילה20ברית20מצות> [dostęp: 5 IX 2012].
2. Barkay G., *The Riches of Ketef Hinnom*, „Biblical Archaeological Review” 2005, 35, 4–5.
3. Boyarin B., *This We Know to Be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel*, „Critical Inquiry” 1992, 3.
4. Brown F., Driver S., Briggs C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962.
5. Chewroni I., *Brit mila ke-mered*, „Tchelet” 2007, 28.
6. Chijon J., *Mesirut nefesz le-kijum micwat mila* [online], <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=11819> [dostęp: 5 IX 2012].
7. Choi H.-S., *The Galatians' Agitators Theological Rationale for Circumcision* [online], http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20123-157.pdf [dostęp: 5 IX 2012].
8. Cohen S. J. D., *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, Ewing 2005.
9. Durham J. I., *Israel's Protection (12:21–28)*, [w:] idem, *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus*, Dallas 1998, (CD-ROM).
10. Gesundheit S., *Three Times a Year*, Tubingen 2012.

11. Glick L. B., *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, New York 2005.
12. Haberman B. D., *Foreskin Sacrifice. Zipporah's Ritual and the Bloody Bridegroom*, [w:] *Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, ed. E. Wyner-Mark, Waltham 2003.
13. *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, Chicago 1980.
14. Hays C. B., *Lest Ye Perish in the Way: Ritual and Kinship in Exodus 4:24-26*, „Hebrew Studies” 2007, 48.
15. Hirsz S. R., *Ha-Micwot ke-semalim*, Jeruzalajm 1997.
16. Hoffman L. A., *Circumcision*, [w:] *The Encyclopaedia of Judaism*, eds. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. I, Leiden–Boston 2005.
17. *Jewish Encyclopedia*, [online], <http://www.jewishencyclopedia.com> [dostęp: 14 VII 2012].
18. Kline Silverman E., *From Abraham to America. A History of Jewish Circumcision*, Maryland 2006.
19. Kosior W., *Topomorficzna i antropomorficzna metaforyka szeolu w Biblii hebrajskiej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010.
20. Larue G. A., *Religious Traditions and Circumcision*, referat wygłoszony podczas The Second International Symposium on Circumcision, San Francisco, California, April 30–May 3, 1991, [online], <http://www.nocirc.org/symposia/second/larue.html> [dostęp: 14 VIII 2012].
21. Libbi-Aharonow J., *Brit mila be-Kabbala u-be-midrasmim*, [niepublikowana praca magisterska], Tel Awiw 2000.
22. Melamed E., *Hilchot brit mila* [online], <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=1942> [dostęp: 5 IX 2012].
23. Penchansky D., *What Rough Beast. Images of God in the Hebrew Bible*, Louisville 1999.
24. Robinson B. P., *Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24-6*, „Vetus Testamentum” 1986, 36.
25. Siman U., *Awraham ha-mikra'i: birchat ha-niggudim*, [w:] idem, *Bikesz szalom u-ridpahu: sze'elot ha-sza'a be-or ha-Mikre – ha-Mikre be-or sze'elot ha-sza'a. Chelek riszon: krij'a be-sippurim mikrajim*, Tel-Awiw 2002, [online], <http://mikranet.cet.ac.il/pages/item.asp?item=9000&str1=%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%AA+%D7%9E%D7%99%D7%9C%D7%94&str3=&find=1&ex=0&docs=1&pic=1&sites=1&title=&all=1&x=0&y=0> [dostęp: 5 IX 2012].
26. Stein M. A., *Religion of Israel in Egypt*, [online], http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/393/jbjq_393_religioninegypt.pdf [dostęp: 6 IX 2012].
27. Sztajenberg A., *He'erech „mila”*, [w:] *Refu'a we-halacha: halacha le-ma'ase*, red. M. Halperin, 2006.
28. Vermes G., *Circumcision and Exodus IV 24-26. Prelude to the Theology of Baptism*, [w:] idem, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1973.
29. Voskuil D., *From Genetic Cosmology to Genital Cosmetics: Origin Theories of the Righting Rites of Male Circumcision*, referat wygłoszony podczas The Third International Symposium on Circumcision, University of Maryland, College Park, Maryland May 22–25, 1994 [online], <http://www.nocirc.org/symposia/third/voskuil.html> [dostęp: 14 VIII 2012].
30. Wenham G. J., *The Covenant of Circumcision (Gen 17,1-27)*, [w:] idem, *Word Biblical Commentary*, Vol. 2 (Genesis 16–50), Dallas 1994, (CD-ROM).

31. Willis J. T., *Yahweh and Moses in Conflict. The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bern 2010.
32. Wolfson E. R., *Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine*, „The Jewish Quarterly Review” 1987, 1/2.
33. Wyner-Mark E., *Wounds, Vows, Emanations. A Phallic Trope in the Patriarchal Narrative*, [w:] *Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, ed. E. Wyner-Mark, Waltham 2003.
34. Zabal C., *Introduction: Why Not the Earlobe?*, [w:] *Fearful Symmetries: Essays and Testimonies Around Excision and Circumcision*, ed. C. Zabal, Amsterdam 2009.

ŹRÓDŁA

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, [wyd. 4], (CD-ROM).
2. *The Soncino Talmud*, ed. D. Kantrowitz, New York 1990, (CD-ROM).
3. *The Soncino Midrash Rabbah*, ed. D. Kantrowitz, New York 1983, (CD-ROM).
4. *Mishnayoth*, ed. P. Blackman, vol. I–VI, London 1951–1955.
5. *Midrasz Tanchuma*, ed. Z. Gerlic, Jeruzalajm 2005.