

Krzysztof Pilarczyk\*  
Kraków

## Przebaczenie w judaizmie. W perspektywie rytuału święta Jom Kippur

W religijnym przekazie judaizmu przebaczenie<sup>1</sup> zajmuje istotne miejsce, łącząc się jednocześnie z judaistyczną antropologią, soteriologią i eschatologią. Widać zarazem rozwój idei przebaczenia zwłaszcza w okresie tak zwanej drugiej świątyni (czasy od końca VI wieku p.n.e. do I wieku n.e.) oraz w judaizmie rabinicznym (po 70 roku n.e.). Związana jest ona integralnie z religijnymi czynnościami ofiarniczymi, a następnie – po zburzeniu świątyni jerozolimskiej – z ich synagogałnymi substytutami. Jedne i drugie kształtowały duchowość i etos Żyda. Przebaczenie jako idea religijna odnosi się do dwóch typów relacji – Izraelity do swojego Boga oraz Izraelity do swego bliźniego, którym – zgodnie z Torą (Prawem) – jest inny członek ludu wybranego – Izraela. Swoistą ikoną judaistycznej idei przebaczenia jest święto przynależące do religijnego kalendarza żydowskiego znane w języku polskim pod różnymi nazwami: Dzień Pojednania, Przebłagania, Ekspiacji, Pokuty, Sądny, Zmiłowania oraz Przebaczenia. W okresie rabinicznym na-

---

\* Prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk jest kierownikiem Zakładu Historii Chrześcijaństwa w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Adres: Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: [krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl](mailto:krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl).

<sup>1</sup> Zob. Jacob Milgrom, „Kipper”, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12 (Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007), 180–183; Alan Unterman, „Forgiveness”, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7 (Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007), 127–129; Andrzej Jasiński, Wojciech Zyzak, „Przebaczenie”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16 (Lublin: TN KUL Jana Pawła II, 2012), 603–605.

zywano je po aramejsku po prostu Joma (Dzień), podkreślając w ten sposób jego szczególność pośród innych dni roku, po hebrajsku zaś Jom Kippur lub Jom ha-Kippurim. Przytoczone jego polskie nazwy wyrażają różne aspekty znaczenia tego święta. Z nim łączą się różne rytuały, które pod koniec okresu drugiej świątyni zostały ujednolicone, a w okresie rabinicznym, gdy zabrakło świątyni jerozolimskiej jako jedyne miejsca, w którym można było je sprawować, zastąpione liturgią synagogałną Jom Kippur, która kształtowała się stopniowo, by w okresie oświecenia żydowskiego (haskali) przejść do dość gruntowną reformę, zwłaszcza w synagogach reformowanych (liberalnych)<sup>2</sup>.

Chcąc przybliżyć główne elementy idei przebaczenia w judaizmie, spróbujemy (1) przyrzeć się etymologii hebrajskiej nazwy Jom Kippur, (2) wskazać na biblijne przekazy dotyczące tego święta, (3) określić jego czas obchodów, (4) opisać świątynne rytuały z nim związane oraz rozpoznać ich znaczenie, (5) przywołać rabiniczną tradycję o Dniu Przebaczenia zawartą w talmudycznym traktacie *Joma* oraz w komentarzach do niego, a zwłaszcza kształtowaną pod jego wpływem duchowość wyznawcy judaizmu, (6) ukazać w zarysie i zinterpretować synagogałną liturgię Jom Kippur oraz (7) zrekonstruować w oparciu o zebrany materiał samą ideę przebaczenia w judaizmie okresu drugiej świątyni i judaizmu rabinicznego.

1. W hebrajskiej nazwie święta Jom Kippur interesuje nas przede wszystkim drugi człon: *kippur*<sup>3</sup>. Jego rdzeń tworzą litery *kaw*, *pe* i *resz* (*k-p-r*). Z niego wyprowadza się kilka czasowników i rzeczowników, które wykorzystywane są w przekazie judaizmu do opisu teologii ofiarniczych (soterycznych) i pokutnych, występujących zwłaszcza w tekstach powienienici kapłańskiej okresu drugiej świątyni, jak na przykład Kodeksie Kapłańskim (Kpł 1–16). Sam rdzeń, przy uwzględnieniu źródeł piśmienniczych w innych językach semickich, do których należy hebrajski, wyraża ideę ekspiacji odkrywana w określanych przy jego pomocy czynnościach zakrywania, zmywania czy ścierania. Istnieją paralele semantyczne łączone ze środowiskiem asyro-babilońskim i hetyckim, w których na czynność rytu oczyszczenia świątyni używano określenia *kaparru*, a w mezopotamskiej

---

<sup>2</sup> Krzysztof Pilarczyk, „Hebrajskie teksty literackie w liturgii synagogałnej”, *Studia Judaica* 1 (1998): 63–65.

<sup>3</sup> Stanisław Łach, „Sens wyrazu *kipper*”, w: *Księga kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. Stanisław Łach (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970), 291–299; Sylwester Jędrzejewski, „Jom Kippur – próba znalezienia genezy”, *Seminar* 25 (2008): 95–96.

literaturze magicznej na określenie pośrednika, który zdolny był w rycie liturgicznym usunąć zło, używano terminów *kupirtu* lub *takpirtu*. Odkrycie tych lingwistycznych związków wpłynęło na hipotezy, które miały wyjaśnić pochodzenie rytów ofiarniczych przedstawionych w żydowskim Kodeksie Kapłańskim, wiążąc je z magicznymi obrzędami religijnymi Hetytów i Hurytów. W języku hebrajskim pojawia się natomiast dość często słowo *kipper* w różnym połączeniu, także ze słowem grzech (wówczas znaczy „usuwać grzech, niszczyć grzech”)<sup>4</sup>, i znaczy prawdopodobnie „zakrywać, niszczyć” lub „usuwać, przebłagać, błagać, wykupić, dać zadośćuczynienie”. W zdaniu zwykle pełni funkcję orzeczenia określającego stosunek człowieka do człowieka albo do jego przewiny, względnie stosunek Boga do winowajcy (tego, kto nie spełnił Jego woli). Szczególną właściwością tego czasownika jest to, że jego podmiotem gramatycznym nie jest nigdy Bóg, lecz przeważnie grzech lub jakieś inne wykroczenie rytualne. Natomiast sama czynność nim określona dokonuje się przed Bogiem, ale nie jest do Niego skierowana. Gdy zaś Bóg jest podmiotem, który wykonuje czynność nim określoną, dotyczy ona przebaczenia grzechów. W źródłach literackich, w których odnajdujemy *kipper*, nie ma mowy o tym, że człowiek stara się o przychyłność Boga, lecz obrazują one sytuacje, w których główną rolę odgrywa Bóg, który przykrywa, niszczy i przebacza grzech człowieka<sup>5</sup>. Od niego wywodzi się też rzeczownik *kapporet* oznaczający przykrycie arki przymierza – przebłagalnię. *Kipper* spokrewnione jest ponadto z rzeczownikiem *kippurim*, oznaczającym czynności ekspiacyjne, przebłagalne. W połączeniu z hebrajskim *jom* (dwukrotnie tak występuje w Kpł 23, 27 i 25, 9) oznacza dzień ekspiacji, przebłagań.

2. W Biblii hebrajskiej (hebr. *Tanach*), podstawowym w judaizmie nośniku przekazu religijnego cieszącym się najwyższym – boskim autorytetem, a przez to mającym dla jego wyznawców normatywny charakter, informacje o Jom Kippur występują kilkakrotnie w Kpł 16, 2–34 i 23, 26–32

<sup>4</sup> W biblijnym rozumieniu człowiek popełniający grzech zaciąga dług, staje się dłużnikiem Boga, który może ten dług darować (hebr. *salach*). Darowanie jest pojmowane niemal tak jak darowanie materialnego długu. Bóg nie dostrzega już darowanego grzechu; jest on rzucony poza Niego, zostaje zgładzony (hebr. *nasa*) – por. Jean Giblet, Marc-François Lacan, „Przebaczenie”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour; tłum. i oprac. Kazimierz Romaniuk (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1973), 799–800.

<sup>5</sup> Andrzej Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999), 218.

oraz 25, 9<sup>6</sup>. Samo powstanie święta tradycja biblijna przypisuje Mojżeszowi, chcąc zapewne podkreślić jego normatywność, to jest obowiązywalność, oraz wskazać genezę kapłaństwa izraelskiego związanego z rodem Aarona, które odgrywało zasadniczą rolę w posłudze świątynnej, zwłaszcza w epoce powygnaniowej (po wygnaniu babilońskim). Zwykle święta starożytnego Izraela miały podwójną etiologię – rolniczą i *quasi*-historyczną (nawiązującą do historii pojmowanej w kategoriach sakralnych). Tanach wiąże genezę Jom Kippur z wydarzeniami mającymi miejsce na pustyni pod Synajem i czynnościami ofiarniczymi nakazanymi przez Boga za pośrednictwem Mojżesza Aaronowi, jego bratu, który miał je sprawować przed namiotem spotkania i w jego wnętrzu (pierwotnym sanktuarium Izraela), a kolejne pokolenia Izraela będą je powtarzać w świątyni jerozolimskiej, zwłaszcza wzniesionej przez Zorobabela w VI wieku p.n.e. Chcąc rozwikłać zagadkę historyczności tego przekazu zawartego w Kpł 16, należy odwołać się do teorii ofiar dotyczących starożytnego Izraela, a zarazem ich mitycznego *universum* charakterystycznego dla starożytnego Bliskiego Wschodu, z którym należy w pewnym sensie wiązać ofiary Izraelitów<sup>7</sup>. W samym tekście Kpł 16 można dopatrzeć się kilku redakcji, co prowadzi do wniosku, że sam opis rytuału Jom Kippur nie odzwierciedla jakichś wczesnych, by nie powiedzieć pierwotnych, form jego obchodów. Można się skłaniać do hipotezy, że raczej obrazuje rytuał z późnego okresu drugiej świątyni, na który składają się różne wcześniejsze ceremonie i treści<sup>8</sup>. Zawiera się w nim splot jakichś rytuałów nawet z okresu przedświątynnego, z lokalnych kultów i sanktuariów Izraela, ze wspólnot plemiennych, lewickich, wygnaniowych (VI wiek p.n.e.), babilońskich oraz ludowych (pełnych zabobonów). Nie możemy jednak bliżej określić, kiedy je w takiej kompilacyjnej formie wprowadzono, bo w czasach Ezdrasza i Nehemiasza (V wiek p.n.e.), tak jak opisuje to Kpł 16, rytuał nie był jeszcze praktykowany. A zatem wiązanie go z tradycją synajską jest sztuczne<sup>9</sup> i niehistoryczne; geneza jego ginie w mrokach historii. Pierwotna jego tradycja łączona z Lb 28–29 nie nazywa go jeszcze świętem, mówi jedynie o zwołaniu świętym, a Kpł 16 wydaje się tekstem postde-

<sup>6</sup> Zob. Edward Zawiszeński, „Dzień Pojednania według przekazów biblijnych”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12/1 (1965): 11–21.

<sup>7</sup> Roland de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. Tadeusz Brzegowy (Poznań: Pallottinum, 2004), 463–468.

<sup>8</sup> Antoni Tronina, „Kapłańska wizja świątyni pochodzenie rytuału Jom Kippur”, w: *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. Antoni Tronina (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008), 241–242.

<sup>9</sup> De Vaux, *Instytucje*, 521.

portacyjnym, mającym formę midraszu-halachicznego opierającego się na wcześniejszym tekście Kpł 23, 26–32, który z kolei nawiązuje do Lb 28–29 i Wj 30<sup>10</sup>. Niemniej praktykowane z całą pewnością w końcowej fazie okresu drugiej świątyni (na przełomie er) i w judaizmie rabinicznym święto stało się jedną z największych uroczystości znaną pod nazwą Jom ha-Kippurim (Dzień Ekspiacji, Dzień Obrzędów Pojednania) lub po prostu Joma (Dzień), jak to zostało udokumentowane w traktacie talmudycznym o takim tytule. O Dniu Przebaczenia odnajdujemy również nieliczne wzmianki w pseudo-epigraficznej Księdze Jubileuszów (34, 17–19), apokryficznej (dla Żydów) Księdze Syracha (50, 5–10), *De specialibus legibus* (II, 193–223) Filona z Aleksandrii, *Antiquitates judaicae* (XIV, 4, 3) Józefa Flawiusza oraz pismach proveniencji chrześcijańskiej, takich jak kanoniczne Dzieje Apostolskie (27, 9) i List do Hebrajczyków (6, 19–20; 10, 1–3). Świadczą one o dużej popularności Jom Kippur w środowisku żydowskim w okresie rzymskim.

3. W heortologii żydowskiej, badającej czasy święte wyznawców judaizmu okresu biblijnego, i w kalendarzu świąt judaizmu Jom Kippur sytuowany jest po święcie Nowego Roku a przed Sukkot (Święto Namiotów). Szczególnie ważne jest tu jego odniesienie do święta Nowego Roku i treściowy z nim związek. W Kpł 23, 23–24. 27 czas jego obchodów został określony następująco:

JHWH mówił dalej do Mojżesza: powiedz synom Izraela: pierwszego dnia siódmego miesiąca będziecie obchodzić uroczysty szabat, obwieszczany dęciem w trąby na święte zgromadzenie świąteczne. (...) Dziesiątego dnia siódmego miesiąca będziecie obchodzić Dzień Przebaczenia. Tego dnia zwołacie święte zgromadzenie i będziecie pościć. Złożycie też dary ofiarne na cześć JHWH.

Czas owego zwołania jest tu określony przy pomocy kalendarza babilońskiego, który jeszcze przed deportacją dużej części mieszkańców królestwa południowego (Judy) do Babilonii po najeździe Nabuchodonozora II zastąpił wcześniejszy kalendarz kananejski, jakim posługiwali się (proto-) Izraelici. Babiloński był znacznie dokładniejszy, bo oparty na obserwacji gwiazd, i przydatniejszy w regulacji świąt rolniczych<sup>11</sup>. W kalendarzu ka-

<sup>10</sup> Jędrzejewski, „Jom Kippur”, 110.

<sup>11</sup> Georges Roux, *Mezopotamia*, tłum. Beata Kowalska, Jolanta Kozłowska (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998), 299–300; Stanisław Bielecki, „Starotestamental-

nanejskim początek roku przypadał w czasie jesienno-zimowego zrównania dnia i nocy po żniwach, a przed nowymi zasiewami. Natomiast w kalendarzu babilońskim początek roku ustalono na wiosenne *aequinoctium*, a *nisan* stał się pierwszym jego miesiącem. Liczony od niego miesiąc siódmy, o którym mowa w przytoczonych tekstach biblijnych, to *tiszri* (od akadyjskiego *tisziti* – początek), w czym widać nawiązanie do kalendarza kananejskiego. W tym miesiącu, pierwszego dnia trąbieniem (hebr. *terua*) oznajmiano bliskość święta Nowego Roku, które pozostawało ważną datą kultową, a trąby miały przypominać zarazem zapowiedź Bożego sądu nad stworzonym przez Niego światem. W tym czasie kończono jednocześnie rok rolniczy i rozpoczynano nowy. W dziesiątym dniu *tiszri* przypadał Jom Kippurim – Dzień Ekspiacji – określany po hebrajsku *szabbat szabbaton* (Kpł 23, 24), to jest szabat szabatowania – dzień absolutnego spoczynku, w którym nie wolno wykonywać żadnych prac. „Dzień ten będzie dla was szabatem szabatów i będziecie wtedy pościć. Ów szabat rozpocznie się dziewiątego dnia tego miesiąca wieczorem i będzie trwał od wieczora aż do wieczora dnia następnego” (Kpł 23, 32). To jedyne miejsce w Tanachu, w którym precyzyjnie określone zostało rozpoczęcie i zakończenie święta: *me-erew ad erew* – „od wieczora do wieczora”, na co w przyszłości będzie się powoływać tradycja rabiniczna w ustalaniu czasu obchodów wszystkich świąt i przy określeniu początku i końca doby. W obrębie jednej tak liczonej doby miały się zamykać obchody Jom Kippur.

4. Świątynny rytuał Jom Kippur – jak go przedstawia zwłaszcza Kpł 16 – czynił z arcykapłana głównego szafarza przepisanych na ten dzień ceremonii. Najpierw uzasadniono w jego opisie potrzebę przestrzegania go tym, aby każdorazowy arcykapłan stający przed Bogiem nie był narażony na śmierć, która mu groziła, gdyby podjął działania nim nieprzewidziane. Ponadto rytuał określał zakres kapłańskich kompetencji, to jest czas i okoliczności, w którym może on wchodzić do najświętszego miejsca (hebr. *debir*) sanktuarium. Ten przywilej dotyczył wyłącznie arcykapłana i związany był tylko z jednym dniem roku – Kippurim. Jego wejście określone było jako stąpienie przed JHWH (hebr. *lifne JHWH*). Przed wejściem do debiru, miejsca najświętszego – *ha-qodesz*, oddzielonego od *hekal* zasłoną (hebr. *parochet*), winien on złożyć za siebie i cały stan kapłański ofiarę oczyszczenia (hebr. *chattat*) i całopalną (hebr. *ola*), będąc ubrany w przepisany ubiór

(święte szaty) i dokonawszy wcześniej rytualnego obmycia. Sposób sprawowania tego rytu był szczegółowo określony. Nad cielcem przeznaczonym na krwawą ofiarę arcykapłan wyznawał swoje grzechy, prosząc Boga o ich przebaczenie:

[Arcykapłan – K. P.] kładł obie ręce na głowie cielca i wyznawał grzechy. Tak mówił: „O Boże! Zawiniłem, popełniłem występki, zgrzeszyłem wobec Ciebie, ja i mój dom. Boże, przebac proszę winy, występki i grzechy, ponieważ zawiniłem, popełniłem występki i zgrzeszyłem wobec Ciebie, jak i mój dom. Według tego, jak jest napisane w Torze Mojżesza, Twojego sługi: «Ponieważ tego dnia przebaczy wam...». Powtarzają za nim: Niech będzie błogosławione Imię Jego królewskiego majestatu na wieki wieków” (*Joma* 3, 8).

Kolejna czynność rytualna dotyczyła dwóch kozłów przyprowadzanych przed arcykapłana i losowania, który z nich będzie ofiarowany JHWH, a który wypędzony na pustynię. Po tym przystępowano do złożenia za lud ofiar oczyszczenia (hebr. *chattat*) z kozła, a następnie przeblągalnej (hebr. *ola*) z cielca. Przed wejściem na boso do najświętszego miejsca arcykapłan zakładał białe lniane szaty, które symbolizują upokorzenie ludu i jego reprezentanta oraz czystość, prostotę i świętość. Tylko pokutne, a zarazem święte szaty były odpowiednie do tego rytu; można je było używać tylko w sanktuarium i w nim też je przechowywano. Następnie arcykapłan wchodził za zasłonę do miejsca najświętszego, wnosząc krew złożonego w ofierze cielca, kadzielnice z rozżarzonymi węglami i wonne kadzidło, które rzucał na węgle, by obłok z niego okrył przeblągalnię (hebr. *kapporet*)<sup>12</sup>. Spowita dymem kadzidła była siedmiokrotnie skrapiana przez kapłana krwią, w czym wyrażał się akt przeblągania Boga za grzechy kapłana i wszystkich aaronitów. W podobny sposób arcykapłan dokonywał przeblągania Boga za grzechy ludu, ofiarowując wcześniej jednego kozła i jego krwią skrapiając przeblągalnię. W ten sposób skropiona świątynia krwią ofiar (cielca i kozła) była oczyszczona z przekroczeń prawa kultycznego. Następnie arcykapłan oczyszczał ołtarz (całopalenia?), namaszczając jego rogi krwią ofiarowanych zwierząt i pokrapiając go. Tak dokonywać się miało przebląganie za grzechy, oczyszczenie obiektów kultu i ponowne ich poświęcenie (przywrócenie ich pierwotnej czystości). Treści te kryły się w symbolice pokropienia krwią ołtarza i stołów pokładnych. W ten sposób ołtarz był przygotowany do składania przyszłych ofiar.

<sup>12</sup> Po niewoli babilońskiej nie było w miejscu najświętszym arki, ale pozostała płyta zwana przeblągalnią (1 Krn 28, 11), będąca symbolem Bożej obecności.

Kolejną czynnością rytuału było wyznanie grzechów ludu nad drugim kozłem. Czynił to arcykapłan w imieniu ludu, wypowiadając formułę pokutną<sup>13</sup> i kładąc ręce na jego głowę, w czym widać gest obrazujący nie tyle przerzucenie win ludu zasługującego na śmierć na kozła, ile utożsamienie się ludu z tą ofiarą<sup>14</sup>. Po czym kozła wyganiano na pustynię (miejsce skaliste i urwiste), gdzie strącano go w przepaść, aby zginął i nie mógł wrócić do społeczności z grzechami Izraela. Ten dość niezwykły obrzęd z drugim kozłem wydaje się dodany do przeddeportacyjnego rytuału z udziałem tylko jednego kozła. Wydaje się, że mógł stanowić w wygnaniowej praktyce pokutnej Judejczyków jakiś substytut, którym posługiwano się, nie mogąc składać w Babilonii (poza świątynią) przebłągalnych ofiar krwawych. W okresie drugiej świątyni włączono go do kultu świątynnego, ale nadal nie był ofiarą krwawą, lecz ofiarą „wypędzenia” (hebr. *laazazel*)<sup>15</sup>.

Opis rytuału wypędzenia drugiego kozła następczo egzegetom wiele kłopotów, ponieważ nie wiadomo, jak zinterpretować hebrajski zwrot *laazazel*<sup>16</sup>. Jedni widzą w nim zawartą funkcję kozła (*ez*), który ma *odejść* (*azal*) na pustynię, zabierając grzechy Izraela. Inni tłumaczą zwrot abstrakcyjnie – „dla zupełnego usunięcia”. Tradycja żydowska widzi w nim określenie skalistego miejsca – Azazel, to jest przepaść, gdzie składane są grzechy Izraela wiązane symbolicznie z wypędzonym zwierzęciem. W końcu najbardziej rozpowszechniona opinia, niemająca jednak żadnego uzasadnienia w Tanachu, widzi w Azazelu demona pustyni<sup>17</sup>, który miałby pełnić funkcję ekspiacyjną, analogiczną do tej, którą wykonuje JHWH, co jest nonsensem. Zamiast szukać paralelizmu pomiędzy kozłem „dla JHWH” a kozłem „dla Azazela”, należy go raczej upatrywać pomiędzy „dla JHWH” a *laazazel hammidbara* (wygnaniem na pustynię), choć niektórym egzegetom ta interpretacja nie odpowiada (m.in. Roland de Vaux). Tak czy owak wypędzony

---

<sup>13</sup> Jak podano w traktacie *Joma*, modlitwa arcykapłana była następująca: „O Boże, Twój lud, dom Izraela, zawinił, popełnił występki, zgrzeszył przed Tobą. Proszę Cię, Panie, przebaczyć winy, występki i grzechy, które lud, dom Izraela, zawinił, popełnił i zgrzeszył przed Tobą. Według tego, jak napisano w Torze Mojżesza, Twego sługi: «Albowiem tego dnia przebaczyć winy, aby oczyścić was z wszystkich waszych grzechów i wobec Pana będziecie oczyszczeni»” (6, 2). Por. „Joma. Dzień (Pojednania)”, tłum. I. Braclawska, w: *Miszna. Moed (Święto)*, red. Roman Marcinkowski (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2014), 161.

<sup>14</sup> Kondracki, „Pochodzenie”, 219.

<sup>15</sup> Jędrzejewski, „Jom Kippur”, 106; *Księga Kapłańska*, oprac. Tronina, 240.

<sup>16</sup> Zob. *Księga Kapłańska*, oprac. Tronina, 240.

<sup>17</sup> Por. Maciej Münich, „Azazel – nowe interpretacje”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002): 89–108.



koziół to wyraz pragnienia, aby grzechy Izraela zostały całkowicie usunięte i przebaczone, bo to prowadzi do przywrócenia komunii z Bogiem. Zresztą tak rozumiany rytuał ma swoją analogię w rytuale oczyszczenia z trądu, gdzie miejsce dwóch kozłów zajmują dwa ptaki, z których jednego się zabija w ofierze i jego krwią skrapia Izraelitę uwolnionego od choroby skóry, a drugiego, zanurzonego w krwi, wypuszcza na pole, aby zabrał chorobę, z której został ów Izraelita uwolniony (Kpł 14, 7. 53).

Po uśmierceniu kozła arcykapłan sam dokonywał rytualnego obmycia, przebierał się w uroczyste szaty, składał dwie ofiary całopalne z baranów jako przebłaganie za siebie w imieniu ludu, spalając ich tłuszcz na ołtarzu. Następnie przystępowano do odczytywania Tory (paraszy *Achare mot* – Kpł 16, 1–34 oraz Kpł 23, 26–32, Lb 29, 7–11) i wygłaszania błogosławieństw (dotyczących Tory, służby świątynnej, dziękczynienia, wybaczenia winy i samej świątyni, Izraela oraz samej Jerozolimy i kapłanów) oraz odmawiania modlitw. W trakcie recytowania błogosławieństwa arcykapłan wypowiadał na głos imię Boga – JHWH, którego w innych sytuacjach nie wolno wypowiadać, a lud w tym momencie padał na twarz.

Lud Izraela, zarówno ten biorący udział w rytuale świątynnym, jak i w istniejących już w okresie hellenistycznym i rzymskim (do 70 roku n.e.) synagogach *erec Israel* i całej diaspory, także aktywnie uczestniczył w uroczystości Jom Kippur. Przekonanie o świętości tego dnia wyrażało się w nadanej mu nazwie *szabbat szabbaton* (szabat całkowitego odpoczynku), czyli największy z szabatów przeznaczony wyłącznie na modlitwę i objęty zakazem, pod groźbą śmierci, wykonywania jakiegokolwiek pracy. Obowiązek jego świętowania obejmował nie tylko każdego Izraelitę urodzonego w kraju (hebr. *ezech*), ale także przybysza (hebr. *ger*), czyli cudzoziemca żyjącego w Izraelu (nawróconych cudzoziemców?). Jom Kippur nie miał jednak charakteru radosnego, lecz pokutny; w czasie jego trwania obowiązywał post. Dlatego nazywano go w gemarze, rabinicznym komentarzu do *Miszny* powstałym w III–VI wieku, Wielkim Postem (aram. *soma rabba*) lub Wielkim Dniem (aram. *joma rabba*)<sup>18</sup>. Cała wspólnota Izraela była odpowiedzialna za to, by obrzędy tego dnia przyniosły zbawienne skutki w życiu każdego jej członka. Ponieważ chodziło w obrzędach o akt publicznej pokuty (hebr. *teszuwa* – nawrócenie), cały lud był wezwany do „upokorzenia dusz swoich” (hebr. *innitem et-nafszotechem*; Kpł 16, 31). Późniejsza tradycja rabiniczna zinterpretuje go jako nakaz całkowitego dziennego postu, przez

<sup>18</sup> Zob. Stefan Szymik, „Żydowskie święta późniejsze”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999), 337.

który lud, tworzący wraz z arcykapłanem i kapłanami świątyni społeczność kultową, łączył się z szafarzami sprawującymi czynności ofiarne i oczyszczające przez umartwienie i powstrzymanie od ziemskich przyjemności, do których rabiniczni interpretatorzy Kpł 23, 26–32 zaliczą zakaz jedzenia, picia, mycia, namaszczenia, wkładania obuwia i współżycia płciowego oraz szereg szczegółowych przepisów (zob. *Joma* 8).

Choć dostrzega się podobieństwa świątynnego rytuału *Jom Kippur* z innymi systemami ofiarniczymi oczyszczenia czy przebłagania u innych starożytnych ludów Bliskiego Wschodu, nie może on być z nimi w zasadniczy sposób identyfikowany<sup>19</sup>. Relacje, jakie zachodzą pomiędzy Izraelitami a ich bóstwem opiekuńczym JHWH, różnią się od tych, które łączą inne bóstwa z ich wyznawcami. W pozajzraelskich kultach czciciele bóstw wierzą, że pochodzą od nich w sposób naturalny (fizyczny), a bóstwo zwykle było uważane za naturalnego ojca plemienia czy klanu. Zwracano się do niego zwłaszcza w chwilach potrzeby czy zagrożenia. W religijnym przekazie judaizmu nie dostrzega się takich związków. Relacja między JHWH a wybranym ludem – Izraelem, opiera się na przymierzu, to jest swoistej umowie, w której Bóg i lud ślubują sobie wierność: lud zobowiązuje się pełnić wolę JHWH wyrażoną w Torze (Prawie), a Bóg ma go otaczać opieką, zapewniać pomyślny rozwój i gwarantować bezpieczeństwo. Przymierze to oparte jest na bezinteresownej miłości Boga do swego ludu, a odpowiedzią ludu ma być bezgraniczne do Niego zaufanie i pełnienie Jego woli. W obrębie tak rozumianej idei przymierza należy widzieć system ofiarniczy judaizmu, w tym rytuał święta *Jom Kippur*. Gdy w ofiarach innych starożytnych religii bliskowschodnich kładziony jest nacisk na to, co człowiek powinien zrobić, chcąc zasłużyć sobie na przychyłność bóstwa, to w opisie ofiar składanych przez Izraelitów uwypukla się to, co Bóg dla niego czyni – odpuszcza, zamazuje, przebacza grzechy, a zwłaszcza chroni go przed śmiercią, na którą swymi grzechami zasługuje. Poszczególne etapy rytuału *Jom Kippur* obrazowały utożsamienie się ofiarującego z ofiarą, którą przyprowadzał, wkładał na jej głowę ręce, zabijał, ćwiartował, pokrapiał jej krwią, bo w krwi upatrywano ośrodek życia i ona tylko w rytuale ofiarnym z woli Boga dokonywała przebłagania za życie (Kpł 17, 11) i była za życie oddawana Bogu jako jego dawcy. Wspólnotowe jej składanie podkreślało ideę przymierza, które zawarte zostało z całym ludem, a nie jednostką. Jego trwałość i ciągłość dostrzega się w corocznym odnawianiu przez powtarzanie rytu przebłagania. Rytuał uczył jednocześnie traktowania grzechu jako zaciągniętego długu

<sup>19</sup> Kondracki, „Pochodzenie”, 217–220.

przed Bogiem i obowiązku jego spłacenia przez ofiary, pokutę i nawrócenie, aby przywrócić pierwotną relację z Bogiem. Akcent spoczywał nie tyle na zewnętrznych czynnościach ofiarniczych, co na kształtowaniu wewnętrznej postawy ofiarnika, który w tym celu podejmował różne formy pokuty<sup>20</sup>. Tanach nie rozwija jeszcze teologii ofiary w takim stopniu, jak to uczyni judaizm rabiniczny w swoim nauczaniu czy chrześcijaństwo w swojej chrystologicznej wykładni ofiary i nowej interpretacji Bożego przebaczenia.

5. Zburzenie świątyni jerozolimskiej w wyniku wojny żydowsko-rzymskiej toczonyj w latach 66–70 n.e. doprowadziło do zaprzestania składania przez Żydów ofiar krwawych i bezkrwawych, w tym sprawowania rytuału związanego z Jom Kippur. Jednak żywotność tej tradycji wyraziła się w jej utrwaleniu na piśmie w środowisku rabinów, którzy podjęli po roku 70 udaną próbę sanacji judaizmu w nowej formie. Nie opierał się on, jak w okresie drugiej świątyni, na dwóch filarach – świątyni i Prawie (Torze), lecz wyłącznie na Torze, ale odmiennie definiowanej<sup>21</sup>. Za normatywną zaczęto traktować zarówno Torę pisaną (hebr. *tora sze-bi-ktaw*), jak i Torę ustną (hebr. *tora sze-beal-pe*). W obrębie tej drugiej należy sytuować rabiniczny traktat *Joma*, należący do 63 traktatów *Miszny*, dzieła ukończonego pod koniec II wieku, które wraz z dwoma gemarami (komentarzami do niego) tworzy *Talmud*, fundamentalne dzieło judaizmu poświątynnego, zwanego rabinicznym lub talmudycznym. W traktacie *Joma*<sup>22</sup>, który upamiętnia, naucza i pozwala nieustannie zgłębiać tradycję o Dniu Przebaczenia, znajduje się szereg szczegółów dotyczących Jom Kippur, których nie można było poznać z wcześniejszych znanych nam źródeł. Jednocześnie wpływał on na kształtowanie się nowej heortologii rabinicznej, także obejmującej święto Jom Kippur. Tworzona przez wieki liturgia synagogalna tego dnia stanowi ikonę rabinicznej teologii przebaczenia ufundowanej na tym traktacie oraz ma nieustanny wpływ na dawną i współczesną duchowość wyznawców judaizmu.

Traktat nazwany *Joma* lub *Jom ha-Kippurim* powtarza, interpretuje i rozwija przekaz zawarty w Biblii hebrajskiej w księgach Lb 29, 7–11 i Kpł 16. Składa się z ośmiu rozdziałów, w których kolejno omówione zostały:

<sup>20</sup> Por. tamże, 217–221.

<sup>21</sup> Zob. Krzysztof Pilarczyk, „Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym”, w: *Pan moim światłem: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. Waldemar Chrostowski (Warszawa: Vocatio, 2000), 286–304.

<sup>22</sup> Zob. Moshe David Herr, „Yoma”, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 21 (Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007), 381–382.

(1) przygotowania arcykapłana i ołtarza do uroczystości *kippurim*, (2) podział czynności rytualnych pomiędzy arcykapłana i kapłanów, (3) czas rozpoczęcia ceremonii, kąpiel rytualna arcykapłana i jego ubiór oraz pierwsze czynności ofiarnicze, (4) losowania kozła „dla JHWH” i kozła „na wypędzenie” oraz złożenie ofiary z cielca, (5) czynności sprawowane przez arcykapłana w miejscu najświętszym i dotyczące oczyszczenia ołtarza, (6) ofiara z jednego kozła i wypędzenie drugiego na pustynię, (7) ryt po uśmierceniu drugiego kozła koncentrujący się na czytaniu fragmentów Tory, recytacji błogosławieństw i odmawianiu modlitw oraz końcowej ablucji arcykapłana, (8) czynności nakazane dla całego ludu oraz zasady, jakich należy przestrzegać, aby dostąpić przebaczenia grzechów. Zwłaszcza ostatni rozdział traktatu pozwala rekonstruować rabiniczną antropologię i teologię przebaczenia grzechów.

Chcąc zrozumieć przekaz zawarty w traktacie *Joma*, należy go widzieć w szerszym kontekście rabinicznego nauczania<sup>23</sup>. Wychodząc z założenia, że człowiek posiada skłonność do grzechu, rozumianego jako łamanie Bożego Prawa (Tory), rabini widzą w nim tego, kto dopuszcza się bezbożności. Antidotum na nią ma być wpisana w Boży plan skrucha, którą – jak twierdzą autorzy babilońskiego komentarza do traktatu *Pesachim* – Bóg stworzył przed ukształtowaniem świata wraz z sześcioma innymi rzeczami: „Siedem rzeczy stworzonych zostało przez Boga przed powstaniem świata. Są to: Tora, skrucha, raj, gehenna, tron chwały, sanktuarium i imię Mesjasza” (54 a). Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje skrucha, ponieważ bez niej świat mógłby nie przetrwać i zniszczyłaby go nieprawość. Ona jest w stanie powstrzymać zło, unieszkodliwić je i naprawić życie splamione bezbożnym postępowaniem (por. babilońska gemara do *Joma* 86 a). Judaizm rabiniczny zwrócił szczególną uwagę na ten element z dawnego świątynnego rytuału Jom Kippur, który dostrzegał niejako w zarodku w biblijnym wezwaniu ludu do „upokorzenia dusz”, widząc w tym bezofiarniczy sposób oczyszczenia z grzechów w czasie Dnia Pojednania. Jak i w czasach świątyni żal za grzechy był konieczny do tego, aby ofiary krwawe były przyjęte przez

<sup>23</sup> Dobrze wprowadza do literatury rabinicznej praca Jacoba Neusnera: *Introduction to Rabbinic Literature* (New York [i in.]: Doubleday, 1994); zob. też. Abraham Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. Regina Gromadzka (Warszawa: Cyklady, 1995) – jej autor zestawil najważniejsze teksty rabiniczne dotyczące idei przebaczenia (s. 123–129, 236–238); do nich się odwołuję w artykule, niejednokrotnie korygując ich tłumaczenie; zob. ponadto Krzysztof Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009), 191–222, 236–243, 245–246, 252–261.

Boga, tak również w judaizmie talmudycznym skrucza stała się substytutem ofiar w staraniach o Boże przebaczenie. Przypomni to *Tosefta* do *Joma* 5, 9: „Żadna z ofiar za grzechy, czy wykroczenia, ani śmierć, ani Jom Kippur nie przyniosą oczyszczenia, jeśli zabraknie skruchy”. Rabini, szukając przekonującego argumentu, który uzasadniałby skuteczność skruchy i możliwość zastąpienia nią składanych niegdyś ofiar, odwołują się do Psalmu 51: „Skąd wiadomo, że gdy ktoś okaże skruchę, policzone mu będzie, jakby poszedł do Jerozolimy, zbudował świątynię, wznosił ołtarz i złożył na nim ofiary wyliczone w Torze? Z tekstu: «Ofiarą Bogu miłą jest duch skruszony» [Ps 51, 17]” (*Leviticus Rabba*, 7, 2) oraz Księgi Ozeasza: „Nie żądam ani ofiar, ani całopalenia, lecz słów [żału], jako jest powiedziane: «Zabierzcie ze sobą słowa skruchy i nawróćcie się do Pana» [Oz 14, 2]” (*Exodus Rabba* 38, 4). Obszerniejsze wyjaśnienie tej kwestii znajduje się w palestyńskiej gemarze do traktatu *Makkot* (31 d):

Gdy zapytano Mądrość [Pisma]: „Jaka kara spotka grzesznika?”, padła odpowiedź: „Grzesznika ściga zło” [Prz 13, 21]. Kiedy o to samo zapytano Proroków, odpowiedź brzmiała: „Każdy, kto grzeszy, umrze” [Ez 18, 4]. Gdy spytano Torę, odpowiedziała: „Niech przyniesie przebłagalną ofiarę, a zostanie mu przebaczone, jako że jest powiedziane: «aby została przyjęta z upodobaniem jako przebłaganie za niego»” [Kpł 1, 4]. A kiedy pytanie zadano Świętemu Jedynemu (niech będzie błogosławiony!), odparł: „Niech okaże skruchę, a zostanie mu przebaczone, jako że jest napisane: «Pan jest dobry i prawy, dlatego wskazuje drogę grzesznikom» [Ps 25, 8].

Rabini na swój sposób próbowali rozwiązać dylemat – ofiara czy skrucza. Zgodnie ze swoją koncepcją Tory stawiali się w tym samym szeregu, w którym sytuowali wielkiego prawodawcę Mojżesza, charyzmatycznych proroków i mędrców Izraela po to, aby wykazać, że ich głos jest równie normatywny, a zaproponowane rozwiązanie nosi boski atrybut i powinno zostać przyjęte, ponieważ wcześniejszym odpowiedziom się nie przeciwstawia, tylko je rozwija, nadażając za duchem czasów i wpisując się w nowe realia historyczne, zwłaszcza próbując zaradzić sytuacji Izraela w czasach, gdy brak jest świątyni jerozolimskiej, jedynego miejsca, w którym można by składać ofiary.

Według przekazu zawartego w literaturze mądrościowej Izraela przebaczenie za grzechy można było osiągnąć przez „zło”, czyli cierpienie. Babiloński komentarz do traktatu *Berachot* nawiązuje do tego w słowach: „Istnieją kary, które wymazują wszelkie ludzkie niegodziwości. (...) Jeże-

li ktoś dostrzeżga na sobie objawy zarazy, powinien widzieć w nich ołtarz przebłagalny” (5 a-b). A w komentarzu *Sifre* do Księgi Powtórzonego Prawa rabini radzą:

Niech człowiek raduje się z cierpienia, nie ze szczęścia; albowiem jeśli całe życie przeżył w szczęśliwości, żaden przez niego popełniony grzech nie został przebaczoney, lecz co zostało okupione przez cierpienie, jest mu wybaczone. Umiłowane są cierpienia, albowiem podobnie jak niegdyś przyjmowane były ofiary, tak teraz przyjmowane są cierpienia. W istocie cierpienia są przyjmowane nawet chętniej, gdyż ofiary wiążą się tylko z pieniędzmi, cierpienia zaś dotykają ciała (§ 32; 73 b)<sup>24</sup>.

Odpowiedź zawarta w pismach prorockich wspomina o śmierci, która ma moc oczyszczającą nawet z najcięższych grzechów. Przekonanie to podtrzymali także rabini w babilońskim komentarzu do traktatu *Joma* (86 a):

Jeżeli ktoś złamie nakaz i okaże skruchę, nim ruszy ze swojego miejsca, zostanie mu przebaczone. Jeśli ktoś złamie zakaz i okaże skruchę, jego skrucha zostanie w zawieszeniu aż do Dnia Przebaczenia, który przyniesie oczyszczenie. Jeśli ktoś popełni grzech, który pociąga za sobą karę usunięcia [ręką Boga] lub karę śmierci nałożoną przez trybunał Prawa, i okaże skruchę, zarówno skrucha, jak Dzień Przebaczenia pozostają w zawieszeniu, gdyż oczyszczą go dopiero cierpienia. Lecz gdy ktoś winien jest zbezczeszczenia Imienia, skrucha nie może pozostać w zawieszeniu, Dzień Przebaczenia nie ma mocy oczyszczenia, a cierpienia nie mają mocy wymazania grzechów; wszystkie one pozostają w zawieszeniu i dopiero śmierć obmywa winy.

Śmierć jednak bez aktu skruchy nie zapewni przebaczenia: „Śmierć i Dzień Przebaczenia ze skruchą sprowadzają przebaczenie win” (*Joma* 8,8). W podobny sposób objaśniają to rabini w komentarzu *Sifre* do Księgi Liczb: „Wszyscy umierający uzyskują przebaczenie w chwili zgonu; jednakże w przypadku tego człowieka [który pogardził słowem Pańskim], «grzech jego pozostaje na nim». Czy także wtedy, gdy okaże skruchę? Dlatego wła-

<sup>24</sup> Do dzisiaj w judaizmie panuje przekonanie, że dolegliwości żołądka mogą prowadzić zarówno do fizycznego, jak i moralnego oczyszczenia. Na potwierdzenie tego czynię odwołanie do traktatu talmudycznego *Semachot*, w którym napisano: „Pobożni ludzie z dawnych czasów cierpieli zazwyczaj przez dwadzieścia dni przed zgonem na chorobę jelit, która całkowicie ich oczyszczała, tak że mogli wstąpić w stanie czystości do świata przyszłego” (3, 10).

śnie tekst powiada: «grzech jego pozostaje na nim», tj. nie wtedy, gdy okazał skruchę” (§ 112; 33 a).

Ukazana przez rabinów skrucha, jako skuteczne antidotum na grzech, nie powinna być traktowana – jak poucza traktat *Joma* – na sposób magiczny, czyli przy założeniu, że świadomie człowiek dopuszcza się grzechu, licząc, że skrucha go zgładzi: „[Jeśli ktoś] mówi: «Zgrzeszę i okażę skruchę, zgrzeszę i okażę skruchę», to nie jest on w stanie uczynić pokuty. [Jeśli powie]: «Zgrzeszę, a Dzień Przebaczenia odpuści mi grzechy», to w tym dniu grzechy nie zostaną mu odpuszczone” (*Joma* 8, 9).

Nieodzownym aktem w procesie pojednania z Bogiem jest według rabinów zmiana postępowania, czego nie mogą zastąpić ani liczne modlitwy, ani wyznanie grzechów:

Jeżeli człowiek winny grzechu przyzna się, lecz nie poprawi swego postępowania, do czego jest podobny? Do kogoś, kto trzyma w ręku nieczystego płaza. Choćby nawet zanurzył swe ciało we wszystkich wodach świata, nie będzie miał z tego pożytku. Jednak wystarczy, by odrzucił płaza na bok i zanurzył się w czterdziestu sea wody, a od razu odniesie korzyść, jako, że jest powiedziane: „Kto wyznaje występki i porzuca, dostępuje miłosierdzia” (Prz 28, 13; babilońska gemara do *Taanit* 16 a).

Rabini domagają się zatem szczerej skruchy, która może wypływać z głębokiego przekonania człowieka i woli zmiany życia. Funkcję kontrolną w tym zakresie sprawować może dobrze ukształtowane sumienie, ów wewnętrzny głos w człowieku, za pomocą którego dokonuje się moralna ocena jego czynów. Symptodem dobrze działającego sumienia są tak zwane wyrzuty sumienia i wstyd, o czym przypomniano w gemarze do traktatu *Berachot*: „Gdy ktoś popełnia występki, a potem odczuwa ogromny wstyd, wszystkie grzechy są mu przebaczone. (...) Jedna kara w sercu człowieka [wyrzuty sumienia] lepsza jest od długiej chłosty” (12 b; 7 a).

Oddzielną kwestię w rabinicznej teologii przebaczenia stanowi naprawa relacji międzyludzkich. Przebaczenie nie jest tylko aktem Boga względem grzesznego człowieka. Również grzechy Izraelity popełnione względem bliźniego (tak jak go judaizm definiuje) wymagają przebaczenia:

Ktoś, kto zgrzeszył przeciwko bliźniemu swemu, musi mu powiedzieć: „Postąpiłem źle wobec ciebie”. Jeśli przeprosiny zostaną przyjęte, to dobrze; jeśli nie, weźmie świadków i pogodzi się w ich obecności, powiedziano bowiem: „Ustawia rzędy [ludzi] przed innymi i powiada: «Zgrzeszyłem i złamałem pra-

wo, lecz mi za to nie odpłacono» [Hi 33, 27]”. Jeśli tak uczyni, Pismo powiada o nim: „Odkupił moją duszę od zejścia do grobu, a moje życie mogło oglądać światło” [Hi 33, 28]. Jeśli skrzywdzona osoba umarła, powinien pogodzić się z nią nad jej grobem i powiedzieć: „Postąpiłem źle wobec ciebie” (palestyńska gemara do *Joma* 45 c).

Według zaleceń rabinów nie należy zwlekać z przebaczeniem bliźniemu, przeprosiny zaś należy przyjąć i nie podsycać swego żalu. Także już w prawie kapłańskim w okresie drugiej świątyni istniał nakaz: „Nie będziesz się mścił i nie będziesz chował urazy” (Kpł 19, 18). Temu zaś – jak poucza babilońska gemara do traktatu *Joma* – „kto zaniecha odwetu, odpuszczone są grzechy; kiedy błaga o przebaczenie, z pewnością je otrzyma” (23 a). Natomiast zdecydowanie potępiano człowieka, który odmawia przebaczenia i odręca wyciągniętą dłoń do pojednania. Traktat *Joma* poucza jednocześnie, że „Występki człowieka wobec Boga zostaną odpuszczone w Dniu Przebaczenia. Występki człowieka wobec bliźniego nie zostaną w Dniu Przebaczenia odpuszczone, dopóki nie ułagodzi on bliźniego” (*Joma* 8, 9).

Rytuał świątynny i liturgia synagogałna Dnia Przebaczenia domagały się od całego ludu Izraela podjęcia w tym dniu ścisłego postu. W babilońskiej gemarze do traktatu *Berachot* jeden z rabinów wyznaje: „A oto teraz ja przestrzegam postu i ubywa mi tłuszczu i krwi. Racz sprawić [Boże], żeby mój tłuszcz i krew, których ubyło, policzone zostały, jakbym ofiarował je Tobie na ołtarzu i okaż mi łaskę” (17 a). Niemniej nie sam post – jak nauczali rabini – lecz potrzeba zmiany postępowania była ważniejsza i właśnie do niej wzywali.

Tradycja rabiniczna przypomina jednocześnie, że Jom Kippur jest zarazem czasem przygotowania na sąd Boży. Jedną z czynności przygotowawczych jest zapisywanie wszystkiego, co czyni istota ludzka na ziemi: „Wszystkie wasze uczynki zapisane są w księdze” (*Awot* 2, 1). Potwierdza to gemara babilońska do traktatu *Taanit*: „W chwili, gdy człowiek opuszcza ten świat, wliczają mu wszystkie jego uczynki i mówią mu: «Tak a tak postąpiłeś w danym miejscu danego dnia». On to potwierdza, a potem każą mu podpisać listę popełnionych uczynków. Ponadto uznaje on sprawiedliwość wyroku i powiada: «Sprawiedliwie mnie osądziłeś»” (11 a). Wyeksponuje to późniejsza praktyka synagogałna, motywując podejmowane przed Jom Kippur praktyki pokutne, takie jak: post, jałmużna i modlitwa, pragnieniem wpisania własnego imienia do księgi żyjących, do której pretendował tylko ten, kogo dobre uczynki przeważały nad złymi.



6. Historia poświęconej liturgii synagoidalnej, w tym obowiązującej w Jom Kippur, jest stosunkowo mało znana. Nie jest też celem tego artykułu zrekonstruować ją w oparciu o dostępne źródła. Niemniej warto wskazać jej główne elementy, a zwłaszcza przypisywane im znaczenie, łącząc z silnie ją przenikającą ideą przebaczenia i wcześniejszymi rytuałami świątynnymi<sup>25</sup>. Najważniejsza zmiana, jaka dokonała się po zburzeniu świątyni, to niemożność sprawowania przez wyznawców judaizmu kultu, dla którego była ona jedynym miejscem. Synagoga, niebędąca *stricte* instytucją judaizmu rabinicznego, bo powstała już wcześniej, tylko w pewnym zakresie przejęła funkcje świątyni, zastępując czynności w niej wykonywane (określane hebrajską nazwą *awoda* – służba [świątynna]) różnymi substytutami<sup>26</sup>. Wyrazem tego jest rabiniczne określenie ich za pomocą nazwy *awoda ba-lew*, to jest „służba w sercu”, co oznacza ich uwewnętrznienie lub nadanie im bardziej duchowego znaczenia. W tej perspektywie należy również patrzeć na związaną z Jom Kippur liturgię synagoidalną, w której składane ofiary zastąpiono modlitwami, a głównym aktorem ceremonii stał się uczestniczący w niej każdy Żyd. Silnie powiązано obchody Jom Kippur ze świętem Nowego Roku, które niejako już zapowiada jego nadejście, a dni pomiędzy tymi świętami nazywa się *jamim noraim*, to jest „dniami grozy” lub „strasznyimi”, ponieważ Żyd boi się nie tyle surowych praktyk postnych z nimi związanych, ile Bożej decyzji, czy zostaną przebaczone mu grzechy i zasłuży na zaliczenie na nowy rok jego imienia do księgi żyjących. Chcąc pomóc sobie, dokonuje swoistego obrachunku sumienia: ile w ostatnim roku dokonał czynów dobrych, a ile dopuścił się złych, za które teraz żałuje, a przez wybaczenie wzajemnie krzywd, zniewag i grzechów, modlitwy, post i jałmużny oraz odwiedziny na cmentarzach, w czasie których wyznaje winy wobec tych, co odeszli, oraz zanoszone do nich prośby o wstawiennictwo za siebie, przygotowuje się do Dnia Przebaczenia. Nie mniej ważne są również wypełniane pobożne uczynki – *gemilut chasidim*, do których zalicza się pomoc bliźnim, odwiedzanie ludzi samotnych i chorych. Zgodnie z wcześniejszą tradycją judaistyczną do Boga znosi prośby (hebr. *selichot*) o wybaczenie grzechów popełnionych względem Niego, a bliźnich

<sup>25</sup> Zob. Ninel Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie* (Warszawa: Cyklady, 1997), 47–53; Alan Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 2015), 213–218. Bardziej popularny opis synagoidalnej liturgii Jom Kippur zob. w Salomon Philip De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. Andrzej Borowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999), 113–138.

<sup>26</sup> Por. Krzysztof Pilarczyk, „Liturgia synagoidalna – pochodzenie, struktura i rozwój”, w: *Liturgia i przepowiadanie*, red. Wiesław Przyczyna (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 9–30.

o wybaczenie win wobec nich zaciągniętych i o ułagodzenie ich przed nastaniem Jom Kippur. W tym procesie nawracania (*teszuwa*) najważniejsze są żal, skrucha i pragnienie zmiany grzesznego (bezbożnego) życia oraz wejście na drogę wyznaczoną nakazami i zakazami Tory.

W dzień bezpośrednio poprzedzający święto należy zjeść obfity świąteczny posiłek i przygotować się do przeżycia ścisłego, dwudziestoczegodzinnego postu przez obmycie rytualne w *mykwie* (łaźnia rytualna) oraz przed nastaniem wieczoru zapalenie świec szabatowych. W Europie Środkowej i Wschodniej, a obecnie także w Izraelu i innych miejscach, Żydzi w tym dniu sprawowali obrzęd *kapparat*, to jest przekazywania na zwierzę swoich grzechów, w czym widać nawiązanie do świątynnego rytuału związanego z drugim kozłem. W tym zastępczym obrzędzie mężczyzna brał białego koguta, a kobieta białą kurę, kręcił nią nad swoją głową mówiąc: „To jest mój zastępca, mój zamiennik, to jest moja pokuta. Ten kogut / ta kura pójdzie na śmierć, a ja dostąpię długiego życia w pokoju”. Czynność tę dokonują na przykład na targowisku, gdzie można takie ptaki kupić. Czasami dokonują jej przy użyciu woreczka z pieniędzmi. Czy to mięso zwierzęcia, czy to pieniądze ofiarowywane są zwykle biednym.

Liturgia synagogałna, w której starają się uczestniczyć wszyscy Żydzi, zaczyna się wieczorem poprzedniego dnia (w kalendarzu żydowskim już nowy dzień) od wyjęcia zwojów Tory z *aaron ha-kodesz*. Rodały, na których jest ona zwinięta, są w białych pokrowcach, podobnie białym parochetem przysłonięta jest sama święta szafa, w której są one przechowywane. Biel jest symbolem pokory i prostoty, w czym nawiązuje się do stroju arcykapłana używanego w świątynnym rytuale. Również przez tę analogię niektórzy uczestnicy synagogałnej ceremonii zakładają na siebie tak zwane śmiertelne białe koszule. Po wstępnej formule wygłaszanej przez kantora otwierającej ceremonię odśpiewują po aramejsku *Kol nidre* („Wszystkie nasze śluby”), średniowieczną modlitwę, w której zanoszona jest prośba do Boga o unieważnienie wszystkich nieświadomie, pochopnie lub pod przymusem złożonych względem Niego ślubów, aby nie byli z nich rozliczani. Tej czynności towarzyszy świadomość łączności z pokoleniami Żydów, którzy już odeszli, a tworzą z nimi jedną wspólnotę. Po niej następuje wyznanie grzechów względem Boga w modlitwie odmawianej po cichu, indywidualnie, bijąc się w piersi, zwanej *Aszamnu* („Zgrzeszyliśmy”), nawiązując tym do świątynnego rytuału wyznawania grzechów. Oddzielnie wyznawane są grzechy popełnione przez każdego Żyda względem bliźniego. Czyni się to w modlitwie *Al chet* („Z powodu grzechu”). Nie zapomina się także o zmarłych, a wyrazem tego jest modlitwa *Izkor* („Pamiętaj”).

Ceremonia przerwana wieczorem wznawiana jest rano, wcześniej niż zwykle, i trwa w zasadzie do wieczora, a w jej czasie odczytuje się fragment talmudycznego traktatu *Joma* o posłudze arcykapłana. Gdy dochodzi się do opisu, jak arcykapłan wymawiał Imię Boga, wszyscy – na wzór Izraelitów „padających na twarz” – oddają głęboki pokłon lub zupełnie wyjątkowo kłękają przed zwojem Tory, symbolem mówiącego do nich Boga. Jak dawniej w świątyni, odczytuje się te same fragmenty Tory, zanosi się prawie te same błogosławieństwa i modlitwy. Włącza się do lektury również Księgę Jonaśza mówiącą o mieszkańcach Niniwy, którzy po okazaniu skruchy i zmianie postępowania dostąpili od Boga przebaczenia. Ceremonię zamyka modlitwa *Neila* („Zamykanie wrót”) wiązana w przeszłości z zamykaniem bram świątynnych. To bodaj ostatnia szansa na odprawienie pokuty i zanieśenie prośby o szczęśliwy rok, zapisanie do księgi życia, odpuszczenie i przebaczenie grzechów. Wychodząc z synagog, Żydzi mają świadomość, że dostąpili Bożego miłosierdzia i mogą bez poczucia winy wejść w nowy rok.

7. Idea przebaczenia w judaizmie na różnych etapach jego przemian nie doczekała się systematycznego ujęcia w formie jakiegoś traktatu. Zresztą judaizm nie posiadał żadnej innej doktryny religijnej w taki sposób sformułowanej. Sam siebie definiował nie jako klasyczną religię, lecz zakon, w którym wiodącą i konstytutywną rolę pełni prawo, czyli Tora. Pochodzić ma ona – w przekonaniu jego wyznawców – od samego Boga, a przestrzeganie Tory jest pojmowane jako pełnienie Bożej woli. Jedną z dominujących czynności kultycznych były do końca okresu świątynnego ofiary krwawe i bezkrwawe składane Bogu i złączony z nimi rytuał rozumiany jako ustalony scenariusz działań. Z odczytania jego symboliki i sensu daje się formułować różne teologie, które składają się na *quasi*-doktrynę judaizmu. W taki sposób można ujmować to, co na wstępie nazwaliśmy judaistyczną teologią przebaczenia. Kanwą jej formułowania uczyniliśmy rytuały związane ze świętem Jom Kippur, w którym przez wieki skupiała się żydowska myśl religijna o przebaczeniu. Opisane ofiary składane w tym dniu były na wskroś aktami religijnymi, które przez poświęcenie żertw zmieniały status dokonujących je osób moralnych i przedmiotów wchodzących w zakres ich zainteresowań, jak sanktuarium, ołtarz i innych, które służyły celom kultowym. Przez nie arcykapłan, kapłani, świątynia, ołtarz odzyskiwały swój pierwotny status, jaki miały od początku, zanim nie został on zmieniony przez odejście od rytuału, któremu przydano Boże pochodzenie. W tym złamaniu obowiązującego Prawa widziano czyn bezbożny, bo niezgodny w wolą Prawodawcy. Był on nazywany grzechem, podobnie jak i inne czyny sprzeczne z Torą (za-

kazami i nakazami Bożymi, które dotyczyły relacji ludzi z Bogiem i między nimi samymi). Składane ofiary w Jom Kippur były zarazem formą komunikacji między tym, co nieświęte (świeckie), a tym, co święte. Tą formą był rytuał, któremu tradycja kapłańska nadała boskie pochodzenie. Miał on gwarantować możliwość przywrócenia wcześniejszej komunii między światem nieboskim i boskim za pośrednictwem żertw, które podczas ceremonii były niszczone przez spalanie lub zgłodzenie. Same rytury Jom Kippur wprowadzały uczestników obrzędu do świata świętego. Świątynia, na terenie której rozgrywał się akt ofiary, i narzędzia służące do jej składania miały sakralizować wszystkie czynności. Służyły one do nawiązania komunikacji z tym, który był Świętym (oddzielnym od świata świeckiego). Apogeum tej sakralizacji był ubój żertwy, a właściwie akt jej oddania Bogu przy wcześniejszym utożsamieniu się z nią ofiarnika. Symbolicznie oddawał on sam siebie Bogu, bo odstępstwem od obowiązku spełniania Jego woli zasługiwał na śmierć. Zastępczą śmierć w rzeczywistości ponosiło zwierzę, a ofiarnik ocalał. Znowu należał do tego, który był Dawcą Życia, i dzięki Niemu mógł nadal żyć i powrócić do świata, do którego należał, ale w nowym stanie – oczyszczony od win, przywrócony do łask, obdarzony ponownie miłością swego Stwórcy, miłością miłosierną, bo przebaczącą bez zasług. Tym, co scalało rozumienie rytuału przebaczenia (*kippur*), było prawne ujęcie pierwotnego związku między Bogiem a wybranym przez Niego ludem, to jest przymierze (hebr. *berit*). Ono tworzyło zakon z prawami i zobowiązywało do oboediencji. Szansą na powrót do Świętego, po każdorazowym złamaniu Tory przez członka ludu wybranego, była nadzieja na ponowne przebaczenie gwarantowane rytuałem. Tak przywracany ład obejmował mikro- i makrokosmos, relacje między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi, ponieważ uzyskiwane przebaczenie od Boga domagało się najpierw zmiany wewnętrznej postawy człowieka (wyznania win, skruchy, żalu, woli powrotu na drogę życia i w końcu zmiany postępowania), a następnie podobnego zmienienia odniesień do bliźniego, wobec którego zaciągało się winę lub który wobec nas był winowajcą. Ułagodzenie go bądź przyjęcie przeprosin było pożądaną postawą związaną z otrzymaniem samemu przebaczenia od Boga. Ten swoisty teologiczny traktat o przebaczeniu, złożony z rytuału ofiarniczego (później liturgii synagoidalnej) i mitu go interpretującego, stał się trwałym dziedzictwem judaizmu, w które po części weszli chrześcijanie, gdy zgodnie z nakazem Chrystusa modlą się słowami: „bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi (...) i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (por. Mt 6, 10. 12), a przystępując do sakramentu pokuty zobowiązani są spełnić jego warunki niezbędne do jego ważności, do których

należą: rachunek sumienia, żal za grzechy, mocne postanowienie poprawy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Czy nie jest to bliskie w pewnym sensie żydowskiej duchowości?

### **Forgiveness in Judaism: from the Perspective of Yom Kippur Ritual (Summary)**

The aim of the article is to present the main elements of the idea of forgiveness, which has developed over the centuries in Judaism, and link it with the ritual of Yom Kippur. The author discusses respectively: (1) the etymology of the Hebrew name of *Yom Kippur*, (2) points to the biblical messages on this holiday, (3) determines the time of its celebration, (4) describes the temple rituals associated with them and discusses their importance, (5) presents rabbinical tradition of the Day of Forgiveness included in the Talmudic treatise *Joma* and comments to it, and, especially, spirituality of a Judaism believer moulded under its influence, (6) shows the outline of the synagogue liturgy of Yom Kippur, and interprets it (7) synthetically reconstructs on the basis of the collected material the very idea of forgiveness in Judaism during the second temple and rabbinic Judaism.

**Key words:** Judaism; temple of Jerusalem; synagogue; rabbinic anthropology.

### **Przebaczenie w judaizmie. W perspektywie rytuału święta Jom Kippur (Streszczenie)**

Celem artykułu jest przybliżenie głównych elementów idei przebaczenia, jaka ukształtowała się przez wieki w judaizmie, i powiązanie jej z rytuałem święta Jom Kippur. Autor omawia kolejno: (1) etymologię hebrajską nazwy *Jom Kippur*, (2) wskazuje na biblijne przekazy dotyczące tego święta, (3) określa czas jego obchodów, (4) opisuje świątynne rytuały z nim związane oraz omawia ich znaczenie, (5) przedstawia rabiniczną tradycję o Dniu Przebaczenia zawartą w talmudycznym traktacie *Joma* oraz w komentarzach do niego, a zwłaszcza kształtowaną pod jego wpływem duchowość wyznawcy judaizmu, (6) ukazuje w zarysie synagogalną liturgię Jom Kippur i ją interpretuje oraz (7) syntetycznie rekonstruuje w oparciu o zebrany materiał samą ideę przebaczenia w judaizmie okresu drugiej świątyni i judaizmu rabinicznego.

**Słowa kluczowe:** judaizm; świątynia jerozolimska; synagoga; antropologia rabiniczna.

## Bibliografia

- Apokryfy Starego Testamentu*, red. Ryszard Rubinkiewicz. Warszawa: Vocatio, 2016.
- Bielecki, Stanisław. „Starotestamentalne kalendarze”. W: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek, 267–285. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Cohen, Abraham. *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. Regina Gromadzka. Warszawa: Cyklady, 1995.
- Giblet, Jean, Marc-François Lacan. „Przebaczenie”. W: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. i oprac. Kazimierz Romaniuk, 799–800. Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1973.
- Herr, Moshe David. „Yoma”. W: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 21, 381–382. Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007.
- Jasiński, Andrzej, Wojciech Zyzak. „Przebaczenie”. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, 603–605. Lublin: TN KUL Jana Pawła II, 2012.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature*. Jeruzalaim, 1990.
- Jędrzejewski, Sylwester. „Jom Kippur – próba znalezienia genezy”. *Seminare* 25 (2008): 95–107.
- „Joma. Dzień (Pojednania)”, tłum. I. Braclawska. W: *Miszna. Moed (Święto)*, red. Roman Marcinkowski, 147–166. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2014.
- Józef Flawiusz. *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Eugeniusz Dąbrowski. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1962.
- Kameraz-Kos, Ninel. *Święta i obyczaje żydowskie*. Warszawa: Cyklady, 1997.
- Kondracki, Andrzej. „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”. W: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek, 205–223. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Łach, Stanisław. „Sens wyrazu kipper”. W: *Księga kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. Stanisław Łach, 291–299. Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970.
- Milgrom, Jacob. „Kipper”. W: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, 180–183. Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007.
- Münich, Maciej. „Azazel – nowe interpretacje”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002): 89–108.
- Neusner, Jacob. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York [i in.]: Doubleday, 1994.

- Novum Testamentum Graece*. Ed. Nestle-Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pilarczyk, Krzysztof. „Hebrajskie teksty literackie w liturgii synagogałnej”. *Studia Judaica* 1 (1998): 50–65.
- Pilarczyk, Krzysztof. „Liturgia synagogałna – pochodzenie, struktura i rozwój”. W: *Liturgia i przepowiadanie*, red. Wiesław Przyczyna, 9–30. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Pilarczyk, Krzysztof. „Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym”. W: *Pan moim światłem: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. Waldemar Chrostowski, 286–304. Warszawa: Vocatio, 2000.
- Pilarczyk, Krzysztof. *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009.
- Roux, Georges. *Mezopotamia*, tłum. Beata Kowalska, Jolanta Kozłowska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998.
- Sifra. An Analytical Translation*, 1–3 vols, red. Jacob Neusner. Atlanta 1988.
- Sifre to Numbers. An American Translation*, red. Jacob Neusner, William Scott Green. Atlanta: Scholars Press for Brown Judaic Studies, 1986.
- Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, tłum. Reuven Hammer. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Sziszta Sidre Miszna*, ed. Ch. Albeck. Jeruzalaim: 2008.
- Szymik, Stefan. „Żydowskie święta późniejsze”. W: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek, 331–345. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Talmud*. CD-Rom. Ed. Logos. 1996.
- Tora, Newiim u-Ketuim. Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Tronina, Antoni. „Kapłańska wizja świątyni pochodzenie rytuału Jom Kippur”, w: *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. Antoni Tronina, 241–242. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008.
- Unterman, Alan. „Forgiveness”. W: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, 127–129. Jerusalem [i in.]: Keter Publishing Hous, 2007.
- Unterman, Alan. *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. Janusz Zabierowski. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 2015.
- Vaux, Roland de. *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. Tadeusz Brzegowy. Poznań: Pallottinum, 2004.
- Vries, Salomon Philip de. *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. Andrzej Borowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- Zawiszewski, Edward. „Dzień Pojednania według przekazów biblijnych”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12/1 (1965): 11–21.